

FELSEFE

Mevüt ALBAYRAK- Hafıza Olarak Yeryüzü Mirası: Olmuş Olanın Düşünceye Daveti

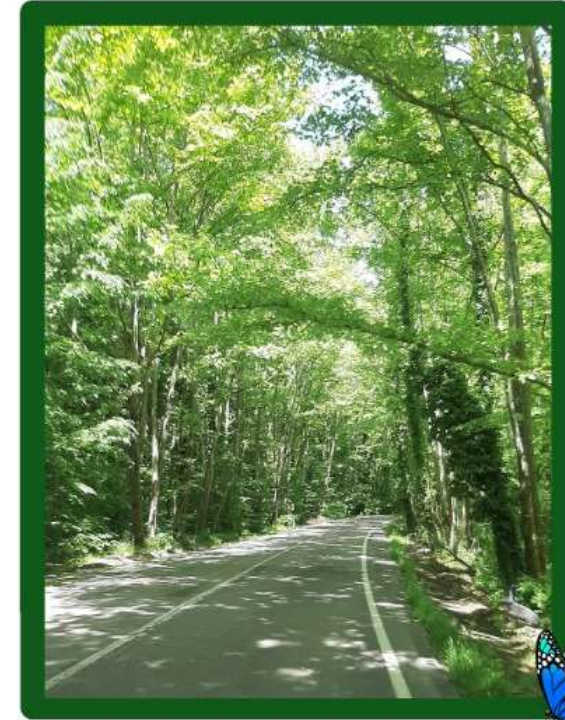
Mehmet EVREN- Jean Jacques Rousseau'da Bilim ve Sanatın Yeri

Metin YASA- 21. Yüzyıl Ve Mevlana'dan Vefasızlık Üzerine Kimi Uyarılar

Ayşe Çiğdem KOCAMAN- Kuçuradi Felsefesinde İnsanlaşma Sorunu Olarak Eğitim

Nihat DURMAZ- Theaitetos Diyalogunda Platon Ve Protagoras Arasındaki İlişkiye Dair Bir Değerlendirme

Alperen ALBAYRAK- Pandemi Sonrası Kent Anlayışı (Kitap Tanıtımı)



tabula rasa

Felsefe & Teoloji

Philosophy & Theology

35. sayı

Haziran (June), 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

Haziran 2020/ 35. Sayı

Basım tarihi: 01.07.2021

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

Eyüp Can YÜKSEL

İletişim/ Contacts

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	
Editör'den...	4
Hafıza Olarak Yeryüzü Mirası: Olmuş Olanın Düşünceye Daveti (Earth Heritage as Memory An Invitation To Thought Of What Has Happened).....	5
Mevlüt ALBAYRAK	
Jean Jacques Rousseau'da Bilim ve Sanatın Yeri (Science and Art in Jean Jacques Rousseau' Works)	16
Mehmet EVREN	
21. Yüzyıl Ve Mevlana'dan Vefasızlık Üzerine Kimi Uyarılar (21. Century And Maulana's Some Warnings On Disloyalty)	28
Metin YASA	
Kuçuradi Felsefesinde İnsanlaşma Sorunu Olarak Eğitim (Education As A Humanization Problem In Kuçuradi Philosophy)	36
Ayşe Çiğdem KOCAMAN	
<i>Theaitetos</i> Diyalogunda Platon Ve Protagoras Arasındaki İlişkiye Dair Bir Değerlendirme (An Assessment Of The Relationship Between Plato And Protagoras In The <i>Theaitetos</i> Dialogue).....	56
Nihat DURMAZ	
Pandemi Sonrası Yeni Kent Anlayışı.....	70
Alperen ALBAYRAK	

Editör'den...

İroni, bir şeyin tersini söyleyerek söylenmek isteneni dolaylı olarak ve daha etkili biçimde başkasına aktarma biçimidir. Sokrates de düşüncelerini ortaya koyarken çoğunlukla ironiye başvurmuştur. Sokrates, “bildiğim tek şey hiçbir şey bilmediğimdir” ifadesini kullanırken gerçekten hiçbir şey bilmiyor muydu? Yoksa Sokrates bilgeliğinin derinliğindeki mütevaziliği mi ortaya koymaya çalışıyordu? Kierkegaard, Sokrates'in felsefesinde ne kadar derinleştiyse hiçliğe doğru o kadar ilerlediğini söylemiştir. Hiçliğin söz konusu derinliği aslında ironinin derinliğidir. Sokrates çoğu diyalogunda karşısındaki kişilere sorular sorarak sonuca ulaşılmamış problemlerle yani ironiyle baş başa kalmıştır. Çünkü o, cevaplardan çok soruların peşinde olmuştur. Aslında birçok şeyi herkesten daha iyi bilmektedir ancak bilginin sınırsızlığı karşısında bildiklerini hiçliğe indirgeyecek kadar da mütevazidir.

Bilgiye erişimin kolaylığı ve bilgi çokluğu insanın önceliklerini yeniden belirlenmesini zorunlu hale getirmektedir. Doğrudan eriştiğimiz bilgilerin mutlak doğruluğundan ziyade kısmi doğruluğunu bile öne sürmek gittikçe zor hale gelmiştir. Dolayısıyla günümüzdeki bilginin sınırsızlığını Antik zamanlarla karşılaştırdığımızda ifade ettiğimiz düşüncelerin kesinliğinden ne kadar emin olabileceğimizi de ironi sayesinde bir kere daha düşünmek gerekiyor. Ne kadar sınırsız olsa da çağrışımı kısıtlı sözcüklerle ifade edilen düşüncelerin peşinden gitmek bir anlamda yaşamın her anında edindiğimiz bilgide gizlenen ironinin üzerine örtmek anlamına gelecektir. Yine Kierkegaard'ın doktora tezinde öne sürdüğü üzere ironiye ulaşıldığında ironi kendiliğinden yok olmuş olacaktır.

tabula rasa yeni bir sayıyla karşınızda. Bu sayıda ilk olarak Prof. Dr. Mevlüt ALBAYRAK'ın kaleminden “Hafıza Olarak Yeryüzü Mirası Olmuş Olanın Düşünceye Daveti” adlı çalışmasıyla karşınızdayız. Bu sayıda yer alan bir başka çalışmada Dr. Öğretim Üyesi Mehmet EVREN 'in “Jean Jacques Rousseau'da Bilim ve Sanatın Yeri” adlı makalesi; Prof. Dr. Metin YASA'nın “21. Yüzyıl Ve Mevlana'dan Vefasızlık Üzerine Kimi Uyarılar” adlı çalışması; Dr. Öğretim Üyesi Ayşe Çiğdem KOCAMAN'ın “Kuçuradi Felsefesinde İnsanlaşma Sorunu Olarak Eğitim” adlı makalesi; Dr. Öğretim Üyesi Nihat DURMAZ'ın “Theaitetos Diyalogunda Platon Ve Protagoras Arasındaki İlişkiye Dair Bir Değerlendirme” adlı makalesi ve Öğretim Görevlisi Alperen ALBAYRAK'ın “Pandemi Sonrası Yeni Kent Anlayışı” adlı kitap tanıtımı yer almaktadır.

Yeni sayıda tekrar buluşmak dileğiyle...

Editör Yardımcıları

Muhammed Toprak & Eyüp Can Yüksel

tabula rasa: Felsefe & Teoloji Ulusal Hakemli bir dergidir.
tabula rasa: Philosophy & Theology is a refereed journal.
Alınış /Recieved:09.05.2021 Kabul/Accepted:16.06.2021 Online Yayın/ Online
Published:01.07.2021

Hafıza Olarak Yeryüzü Mirası:

Olmuş Olanın Düşünceye Daveti

Mevlüt ALBAYRAK*

Özet

Her bir insan önce kendi dünyasında varoluştadır. Kendi dünyasında varoluşta olan insanın özsel ideası, onu dünya içinde zenginleşmiş ve parlayan bir merak Ben'i olarak yaşamaya ve yaşanmaya açar. Bu durum, ikinci bir dünya var eder; tüm insanlık adına gösteren ve her şeyi kendi dünyasından gösteren bir dünyadır. Bu iki dünya birbirini tamamlar. İkinci dünyanın varlık bulabilmesi birinci dünyanın varoluş serüvenine bağlıdır.

Anahtar Kelimeler: Varlık; Müslümanlar, Eski Yapıtlar ve Harabeler, Miras, Kâbe.

Earth Heritage as Memory:

An Invitation To Thought Of What Has Happened

Abstract

Each human being first becomes in existence in his own world. The essential idea of the human being in existence in his own world opens it up to living and being lived as an enriched and shining curiosity Self in all the world. This World creates an another World. It is a world that shows everything in the name of all humanity and from its own view world. These two worlds complement each other. The Being of the second world depends on the adventure of existence of the first, that is, subjective world.

Key Words: Being, Muslims, Antiquity and Ruins, Heritage, Kaaba.

* Prof. Dr., SDÜ Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü; Email: mevlutalbayrak@sdu.edu.tr
Orcid: 0000-0001-5967-6783

Yıkılmak üzere olan bir binayı desteklemek isteyen onu payandalar aracılığıyla destekler; ama sonunda tüm bağlantıların koptuğu ve payandaların kurumla birlikte çöktüğü gün gelir.¹

Oturduğum caddenin karşı köşesine yeni bir bina yapılıyor. Bina dört katlı, altı çok yüksek dükkân konseptinde gözümüzü kapatarak yükseliyor. Sorun nedir? sorun bu inşa edilen binanın yanındaki binanın üç katlı olmasıdır. Sorun da bunu görüyor olmamızda, ancak hiçbir şey yapabilecek ve söyleyebilecek konumda olmamızdadır; durumda değil, konumda. Müslümanların yaşadıkları coğrafyalar “güzel” görünmüyor. Güzel adına inşa edilen modern yapılar ise estetik yoksunu ve ürkütücü; insan amaçlı değil, değerleri aşındıran kazanç amaçlı görünüyor. Güzellik kavrayış ve anlayışı ile siyasal güç arasında bir bağın olup olmadığı sorusu, yeni bir soru değildir. Batı düşünce dünyasında, özellikle Rönesans’la birlikte, güzellik kavramının pratik değeri ve politik erk arasında oluşan güçlü bağa şahitlik etmekteyiz. , Devlet pratik anlamda hem bir sanat olarak tanımlanmakta hem de dini uygulamanın alanıyla ilgili Kilise kurumunun serbestiyetini savunan fikir ve uygulamalar olarak tanımlanmaktadır. Şayet bir yerde güzellik algısı, zamana direnç gösteremeyen ya da gösterebilen yapılardan inşa ediliyorsa, orada politik erkin fikir dünyasını oluşturan kaynaklar dikkate alınmalıdır. Ben buna *hakikati oluşturan köken bilinci* adını veriyorum. Her bir şey, özünden bağımsız bir şekilde nasıl görünüyorsa o şekilde hakikat olarak sunulamaz. Görünen üzerinden bir masumlaştırma, politik erkin biricik sığınağı olmaktan ayrıt edilmelidir. Aksi durumda değerler alanı sadece araç olarak kalır.

Güzellik kavramı ile politik düşünce arasında oluşturulmaya çalışılan bağ, bir yerin tecrübesinin süreç içinde değer bulmasıdır². Bu düşünce sıradan bir deneyimin yeniden uygulamaya dahil edilmesi değildir; süreç içinde yaşananın toplamının açılımıdır. Antik Roma yıkıntıları ve onları inşa eden ideaların mevcudiyeti bir olgu olarak oradadır. O sadece bilgi alanına dahil edilecek bilimsel bir araç olarak arkeolojik kazı ürünü seyirlik bir durum değildir. Antik bir kalıntı ya da zaman ve mekâna direnç göstererek bugüne gelebilmiş bir yapı nasıl oluyor da bir ideaya yol açarak öncü bir yaşamı varlığa sürebiliyor? Kur’an metinlerinin anlamına tarihsel örnekler üzerinden odaklandığımda, neredeyse her noktada geçmişte olanın nasıl olup da bilgi ve yaşam alanına yeni olarak rehberlik edebileceğini okuyorum. “Yer yüzünde dolaşmak” ifadesini okuyan o yüzyıldaki bir Arap vatandaşın bu tavsiyeden ne anladığını merak etmemek söz konusu edilemez. Bu bir seyahat tavsiyesi olabileceği gibi, metaforik olarak metinsel olanın nesnesini görebilme imanını da söylüyor olabilir. “Yer yüzüne dolaşmak” bir seyahat eğilimini teşvik olabilir, ancak metin bunu “nazar etmek” fiiliyle birlikte tekrarlayınca durum başka bir soru boyutuna evrilmektedir.

Güzellik, yollar toplamının farkına varılmasıyla kendini tanımlar. Nesnesini var edemediğimiz bir şeyin ya da şeylerin tanımını da nesnel olarak yapamayız. Neye güzel denmektedir? Akabinde doğal olarak güzel ya da güzellik nedir? sorusunu sorabilelim. Fark etmek, onu tüm ayrıntılarıyla yaşam deneyimine dahil etme fırsatı ya da imkanını çağırıştırır. Dahil edilen her bir şey de bu anlamda tüm fark edilme çabalarına katılmaktadır. Güzellik bir yasanın varlığına işaret eder. Her ikisi arasındaki bağ, kurgusal olabilir, ancak yaşamda yer alması anlamında olgusalıdır. Tanrının kutsal kitapları aracılığıyla tüm zamanlar için geçerli olacak şekilde uyardığı, daha doğrusu “öğüt verdiği” insanlara bildirdiği temel ilke, güzellik olgusunun yasa ile olan bağının zorunluluğudur. Her ne olursa olsun, “işini güzel yapma” ile Tanrının evrendeki düzeni arasındaki bağ, insanın zihinsel görme biçimiyle ilişkilidir.

Ben’in dil aracılığıyla nesneyle konuşması ile nesnenin dile söylettikleriyle Ben’i konuşturması iki farklı dünya tasavvuru ve deneyimi sunar. Harabeler, kalıntılar, anıt yapılar karşısında hayranlık duyan ve merak dürtülerini canlı tutan insanın seyirlik deneyimi, dini

¹ Maximianus’tan aktaran, Montaigne (2019) Denemeler 4 (Çev. Engin Sunar), İstanbul: Say., s. 382-3.

² Bkz., Castelli, Patrizia (2013) Rönesans Estetiği (Çev. Durdu Kundakçı), Ankara: Dost, s. 113.

metinlerde sistematik ve evrensel bir yasa olarak verilir. Şehirlerin nasıl kurulacağı, onların nasıl düzenleneceği, onların nasıl kullanılacağına örnekleri; hem mimari bir bilgiyle hem de sosyal yaşamın uygulanması şeklinde. Geçmişin ihtişamlı devletlerinin güzel olarak var ettikleri her bir yapı ya da eser, zamana direnç göstermekle birer “öğüt” ya da “yol gösterme” biçimlerine dönüşmektedir. Bunun temel nedenleri üzerine düşünce tarihinde çok farklı disiplinlerin açıklama modellerine rastlamak mümkündür. Ben burada bir nedenler dizisi üzerine değil, güzelliği ve ona bağlı bir yaşam dünyasını oluşturma çabası içinde olmuş olanların, dünyalarını kendileriyle sınırlamaları nedeniyle kendi çöküşleriyle birlikte mevcut güzellikleri de yok ettikleri olgusu üzerine odaklanmaktayım. Çöküşe neden her şey bir durumlar dizisini öne çıkarır. Bu ya politik rejimin başarısızlığı nedeniyle ya da aksi başarıları nedeniyle gerçekleşebilir. Onlar ya birçok yanlış yapmışlardır ve böylece de kendi dünyalarını ideal dünya olarak dondurup tekrara düşen bir yaşam biçimini dayatmışlardır ya da yanlış olarak adlandırılmasa da bir şekilde doğadaki sürekliliğe ayak uyduramadıkları için tüm güzelliği ve onun yansımalarını bir seyirlik alana dönüştürmüştür.

Sizden önce de yasalar uygulanmıştır. Yeryüzünde dolaşın da [bu yasaları/yol ve yöntemleri] yalanlayanları/yalancıların sonunun nasıl olduğuna bakın (Ali İmran 3/137).

“Yeryüzünde dolaşma/dolaşın” (fe-sirü fil’-Arz) ve karşılaşılan her şeye bakmak, görmek ve düşünmek (f’enzuru) arasındaki bağ, insanlığın tarihsel zaman içinde ulaştığı bir bilgidir. Yeryüzünde dolaşmak, bir bilgilenme ve oradan hareketle kendi bireysel ve toplumsal yaşamına yeni bir dünya inşa etme buyruğuyla sınırlı değildir. Metin sürekli dolaşımında olmalıdır. O her bir okumada yeryüzü ve onda dolaşıma eklenerek çoğalmış anlam ve uygulama biçimlerine yol açar. Tavsiye gibi okunsa da, bu bir imkana vurgu yaptığı için yapılması gereken bir buyruk gibi okunabilir. Çünkü bu dolaşmak, insanın dünyasının zenginliğini ve uçsuz-bucaksız derinliğini göstermek için yaratım serüvenini imler. Bilgi, tam da bugün Modern adlandırılmayla bilimsel bilgidir.

Dolaşmak ve bakmak, daha doğrusu nazar etmek ne demektir? Dolaşmaktan başlayalım; burada dolaşmak anlamında kullanılan Arapça kelime *sera (sin ile)*, çok zengin bir anlam yüküne sahiptir; kabaca söylenirse “geçmek, gitmek, gece yürümek, seçmek vs.”. Türkçede kelime “yürümek, yol almak, bir kimseye veya bir şeye karşı tavır takınak, ongun, mesut ve keyfi yerinde, neşeli” anlamlarına gelmektedir. İnsan yürüyen ve yol açan varlıktır. Yürümek, amaçsız değildir. Yürümek doğrudan görmek ve bakmakla ilgilidir. Bu sıradan bir bakma ve görme değil, yürünürken, görülen karşısında bir tefekkür durumuna gelme halidir; anlama, nesne ile ilişkisinde gerçeklik bulur. “Geziyorum amaçsızca” ifadesi, her nasıl dile getirilirse getirilsin, kendi içinde bir amaç barındırır; gezmenin amaçsızlığı da kendinde amaç içerir. Gezmek, gezinmek; doğru gitmeyiip yolu uzatmak, dönüp başka bir yönden gelmek. Kelimenin Arapça aslında görülen “seçmek” içeriği de anlam bulur. Görmenin kendi içinde taşıdığı dolaşarak görmek, bir iradi eyleme biçimini imler. Nazar kelimesi de bunu davet eder; “zihniyet, görüş, mülhaza, düşünce, fikir, gözle bir şeyi algılama yetisi ve göz” gibi zengin anlamlara. Nazır bir yere bakan kişi demektir. Aynı zamanda kelimenin diğer ifade eden bir anlamı da yaygındır.

Kelimelerin anlamı üzerine bu zengin ifadeleri ortaya çıkarma, anlam ifade eden her bir kelimenin estetik duruşuna göndermedir. Her kelime yeni bir anlam ile hem dile hem zihne oradan da göze hoşluk verir. Dolaşan insan dolaştığı yerleri nazar eder. Onlar üzerine bir fikir sahibi olur. Dahası dolaşmak ve nazar, bir soru sorma biçimi geliştirmenin biricik yoludur. O da onu yasa haline getirir. Yasa hem farklılık hem de zorunluluk içerir. Her bir toplumsal düzen kendi varoluş durumuna uygun bir yol ve yöntemdir. Her bir yasa sahibi bu dünya üzerinde varlık sergiledikten sonra, yaşam alanları birer harabeye dönmüştür. Bu dönüşen yerler, kuruluş aşamasındaki ihtişamı ya da yoksulluğu yansıtmaları gerekir. Yeryüzünde kalan, direnç gösteren şeyler, anıtlar, harabeler, tapınaklar, yoksulluğu değil, ihtişamı ve güzelliği sergilerler. Yalan söyleyenler, orada yaşayan halkın kararını almadan kendi öznel yargılarıyla halk adına karar vererek bu ihtişamı inşa edebilirler, ancak sonları yapıların varlığıyla devam

eder. Varlığını güzel olarak sürdürmek, işini en iyi şekilde yapmakla sürdürülebilir. Tanrı ile “işini güzel yapma” (Bakara 2/112) arasındaki bağ, insanın Tanrı huzurundaki biricik görünür alanıdır. Ancak bu iş birliği sayesinde, bir dünya görüşünün ideası tüm insanlığın ideasına dönüşür.

İki şeyi burada öne çıkaracağız. Birincisi, eskilerden kalan harabeler, boş yapılar değersizlik işaretleri değildir. Onlar yaşamın biricik varoluş işaretleridir, diğer deyişle ayetleridir. Onlar kendinde varoluş yoluyla düşünceye davetiye açarlar. Bu sıradan bir durum değildir. O yapıların yol göstermesi, bilimsel bilginin yöntemine dahildir, bunu sadece arkeoloji ya da antropoloji alanlarıyla sınırlayarak değerlendirmek eksik kalır.

İkinci öne çıkarılması gereken nokta ise, o yerler karşısında seyirlik durum, hayatın gerçek yüzünün seyreden kişi açısından yeniden anlam bulmasına neden olmasıdır. O harabe, sıradan bir yer değildir; senin, benim gibi, genç yaşlı, kadın erkek, çocuk, yetişkin insanların hayallerinin, sevinçlerinin, acılarının ve hüznlerinin yaşandığı yerlerdir. Güzel görünmek için çaba sarf eden genç bir kız ya da erkeğin, bedenine gösterdiği ihtimam yeni ve şimdiye ait değildir. Bu hayatın kendi adıdır ve olmazsa olmazdır. Yüzünü yaşama dönen kişi, içinde bulunduğu yasa tarafından başkalarına da görünen olarak varlığa dahil olur. Ve her görünen bir başka deyişle, her bir varolan kendini seyreden kendini bulmanın yollarını açar. Bu iki şey, antik yapıların dünyasını her bir şimdide olana yüzünü açmakla kalmaz, onun davetine düşünceyle katılır. Yüzünü açık bırakmak ve davete katılabilmeyen öncelikli yolu, yüzü gösterecek söz ve sözün yarattığı güzelliği görebilecek yetisel durumla ilgilidir. Kur’an’dan alıntıyla başladığımız bu yolculuk bize metnin bilimsel gücünü söyler. Metinde yani Kur’an’da anlatılan ve haklarında bilgi verilenlerin bilgilerini okuyup, onların yaptıkları yanlış ve doğrular hakkında bilgi sahibi olmanın imkânı modern okuyucuya açık edilir. Bu açık etme bir bilgi yaratma imkanıdır. Ayrıca olmuş olan olarak, o her bir şeyin bir hakikat yüzünün varlığını söyler. Buna göre de hakikati reddeden “insanların izlerini görmek” ve o insanların “başlarına gelenleri bilen kişilere sormak” yoluyla bilgi sahibi olmayı ve ona göre yeni ve doğru bir hayat inşa etmeyi öğrenebiliriz; deneyimlerden çıkarımla bilerek öğrenme. Ya da insanların kendilerini içinde buldukları yasalarına uymadıkları dönemlerde birbirlerine ne yaptıklarını, ilişkilerini nasıl devam ettirdiklerinin bilgilerine sahip olarak kendimiz üzerine düşünmeye yönelebiliriz³.

Rönesans üzerinden okumaya çalışırsak, durum daha da gözler önündedir. Çünkü bu yüzyılın bir yönüyle seyahat yüzyılı olduğu olgusu zihnin en heyecan verici yönünü gösterir. Orada doğa hem tüm çıplaklığı hem de tüm gizemiyle insana ve insan tahayyülüne kendisini sergilemek için açmıştır. Bu yeni olan, yeni olmayanın kavrayışıyla ilgilidir. Doğa hep el altındaydı, ancak onu gören göz, onun varlığından habersizdi. “Yıldızların, suların, bitkilerin, hayvanların, hatta madenlerin ve taşların doğrudan gözlemlenmesi eğretilmeli ya da gerçekçi”, biçimlerin doğmasına yol açacaktır. “Çayırın güzelliği, suların sesli köpürmesindeki güzellik”, harabelerin tedirgin edici güzelliği” ya da “gösterişli güzellik” betimlemeleri insan yaşamının kendi yol açtığı yanlışla yok olup gitmektedir.⁴

Yunus’un “sarıçiçeği”ni ya da “Allah diyerek akan ırmakları” sadece hayvanların besini ya da akan su olarak görebilecek bir zihin felaketin uygulayıcısıdır; hem de şükür ederek. Roma muhteşemdi, ancak bu muhteşemlik kendisini kalıntılarıyla tescil edene kadar modern zihnin ne gözünde ne de zihninde yer alabildi. Oradan bugünün seyirlik gözüne hitap eden o yapılar, lahitler ilk bakışta ürkütücü birer ceset gibidir. Antik mezarlar karşısında nasıl bir ruh ve zihin durumu sergilenebilir? *Walking Dead* nesli bunu çok çabuk kavrayabilir?

³ Ebu Mansur el-Matürîdî (2015) *Te’vilatü'l-Kur’an Tercümesi 2* (Çev. Bekir Topaloğlu-Kemal Sandıkçı), İstanbul: Ensar, s. 475-6; Abdülkerim Kuşeyri (2020) *İlahi Kelam’ın Sırları 1-2* (Çev. Ekrem Demirli) İstanbul: Fikriyat, s. 269.

⁴ Castelli (2013): 113, 116, 118, 121.

“Oldukları gibi”, resmedilen ya da oluşa dahil olan eserler, bir dönemin korkusunu da içine alan heyecanın ürünleridir. Francis Bacon “oldukları gibi; Tanrı bizi aslına uygun eserler yerine hayalimizin düşlerini önermekten korusun”⁵, diyor. Fazla abartılmış ve gerçeklikten uzak bir telaş ve korku. Oldukları gibi hiçbir şey, oldukları gibi değildir ve o şekilde de insan eliyle varlığa getirilemezler. Hayallerimiz ve düşlerimiz bizi o eserlerin özüne kavuşturmaya yarayan biricik gücümüzdür.

Harabeler, yaşamın anlamı ve bilimsel bilginin dürtülerinden biridir. Dış dünya, yeryüzü ve tüm insanlığın başlangıçtan gelen öyküsü (böyle bir başlangıç tam olarak tespit edilemese de) iki şeye açıktır. Seyretmek ve seyretme anında nazar etmek. Kur’an’dan bir resimle devam edeceğim:

Şüphesiz, göklerin ve yerin yaratılışında, gece ile gündüzün birbiri ardınca gelişinde, insanlara yarar sağlayacak şeylerle denizde seyreden gemilerde, Allah’ın gökyüzünden indirip kendisiyle ölmüş toprağı dirilttiği yağmurda, yeryüzünde her çeşit canlıyı yaymasında, rüzgârları ve gökle yer arasındaki emre amade bulutları evirip çevirmesinde elbette düşünen/ aklını kullanan bir topluluk için deliller vardır (Bakara 2/164).

Düşünen ya da aklını kullanan anlamında ye’gulune ibaresi, metnin muhatap bulduğu o zaman dilimi içindeki insanlar da dahil bilimsel bilgi (scientific knowledge) olarak okunmalıdır; o zamanın bilimsel bilgisi olarak. Metni çeviren bazı mütercimler parantez arasında “Allah’ın varlığına ve birliğine” ibaresini dahil etmişlerdir.⁶ Araçlar kavim kelimesini sadece topluluk için değil, karşılarında bulunan bir yerde ikamet eden biri için de kullanmaktadırlar. Bu metnin karşısında bulunan insanlar Tanrının varlığıyla ilgili bir sorun yaşamıyorlardı. Sorun hayatı anlamlandırarak, bütünlüğü kavrayacak ve bu kavrayışın anlamına yönelik bir dünya, dahası bir kozmoloji inşa etme imkânın izinde olma durumuyla ilgilidir. Bunu o gün o insanların anlamadığını ya da göremediğini söylemek doğru bir ifade olmaz. İçinde yaşadığımız dünya, içinde yaşadığımız bu yeryüzü, bu ikamet ettiğiniz coğrafya ne söylüyor? Sondan başlayarak da ilerleyebilirsiniz. Metinde amaç Tanrının varlığının kanıtlarını sunmak değildir; kozmolojik kanıt bunu bugüne kadar başaramadı. Tanrı, dış dünyadan hareketle aklın bölüp parçalayarak ulaşabileceği bir yol inşa etmez. Akıl tüm verisi dünya olanla ilgili işlevdedir. Akıl sınırlayarak, akıl yürütmenin erdeminden bahsetmek olgu-değer ilişkisi açısından da sorunlu olacaktır. Kant gibi düşünürsem dış dünya ile ilgili bilimsel yargılarım bana bir şey öğretir ve benim kararlarımda etkili olabilir. Ayet açık ve nettir: Akıl yürütme yetilerine sahip, dahası olaylar ve olgular arasında bağ kurabilme yeti ve yeteneğine sahip birey ve toplumların dış gözlem becerilerini sorgulamaya açmaktır. Baktığınız her ne ise onunla ilgili bir soru sorabilme becerisini açmak; kozmosu nazara açmak. Nazar insan yaratımı tüm estetik, etik ve bilimsel yaratımlarına imkân sunar. Evrenin bu kendinde niteliğini Tanrı ile sınırlandırarak, tüm eylem biçimlerini O’nun üzerinden yorumlamak, insanlığın O’nunla beraber yaratıcı ortaklığını yok sayar, bu da günümüz dünyasında geri kalmış ülkeler arasında sayılan yerlerde daha açık görülebilmektedir; kader. İnanmak ve Tanrı lafzını zikretmek, sözel betimlemenin ötesine gitmemektedir. İnanmak, insani “doğru eylemi, ameli” beraberinde getirir. Sözel olarak salt inanmak, eylemi içermez. Yer ve gök, gece ve gündüz, denizler, evrenin mevsimlere göre sürekli yeni bir hal alması ne anlama gelmektedir? “Emre hazır bekleyen bulutlar” nasıl bir görsel zihin gelişimi sağlar? Kant’ın yargılarından bir cümleyle bahsetmiştim. Burada bu ifadeler benim bilgime ne katmaktadır ve beni nereye kadar götürebilecek güçtedir. Ayetler kendinden başlayan bir serüvenle bir dünyanın içinde, bu dünyanın yasalarına, farklı yollarına bağlı yeni bir dünya kurmayı açar. Tanrı, bu ayetlerin, işaretlerin, belirtilerin başlangıcı ve sonudur. Başlangıçla bitiş ve son insan ediminin itici gücü

⁵ Aktaran Castelli (2013): 125.

⁶ Örnek olarak bkz., Süleyman Ateş, Kur’an-ı Kerim ve Yüce Meali, Elmalılı Hamdi Yazır, Kur’an Meali ve Tefsiri; Abdulkerim Kuşeyri (2020) İlahi Kelam’ın Sırları 1-2 (Çev. Ekrem Demirli) İstanbul: Fikriyat, s. 123’de ayetin Türkçe çevirisinde bu yargı geçmemekle beraber ayetin tefsirinde geçmektedir.

olan akıl yetisinin işlevselliğiyle ilgilidir. Maturidi'nin de ifadesiyle bu akıl “doğrudan kanıtlardan sonuç çıkararak” akıldır. O şöyle devam eder: “Çünkü bahis konusu nesne ve olayların meydana getiriliş hikmetini anlamayan, bunların niçin, hangi amaç ve hikmete yönelik olarak yaratıldığının bilincini taşımayan kimseye göre eşyanın yaratılması ile yaratılmaması arasında fark yoktur”.⁷ Kendi öznel dünyasını oluşturamayan zihin nasıl bir ayet tasavvuruna sahip olabilir? Her bir insan önce kendi dünyasında varoluştadır. Kendi dünyasında varoluştaki insanın özsel ideası onu dünya içinde zenginleşmiş ve parlayan bir merak Ben'i olarak yaşamaya ve yaşanmaya açar. Bu ikinci bir dünya var eder; tüm insanlık adına gösteren ve her şeyi kendi dünyasından gösteren bir dünya. Bu iki dünya birbirini tamamlar. İkinci dünyanın varlık bulabilmesi birinci dünyanın varoluş serüvenine bağlıdır. Ancak ikinci dünyayı kuran zihinsel yetenek, birincinin dünyasında ayette geçen kavrayış gücünü bağlantısallık ilkesi gereği, Tanrısıyla birlikte oluşa dahil eder.

İnsanlığın serüveni ortaktır; yer ve yurt buradadır. Dünyayı zihnimizde ikiye ayırma, bir çözümdür, ancak o olgusal olarak bütünlüğünü bağlarından kurtularak kendi elleriyle yaratır. Mesela, Homeros, Odysies'u pratik aklın modeli olarak sunar, en azından okumalarımızdan çıkardığımız biçimiyle. Akıl tanrısal olanın yasalarına uymayı, tanrısal olanın isteğinden ve dayatmasından dolayı değil, O'ndan neşet etmesi yüzünden kendinden hareketle O'nun yasalarına uymayı kendi olarak seçer. Teorik ve pratik akıl; ilki “anlama yetisini arayan Akıl” iken ikincisi “bir eylem yöntemi arayan Akıldır”. Platoncu ve Odysseuscu akıl. Bu iki akıl birbiri için gerekli hatta zorunludur. İnsan yaratıcılığının özü üzerine kalmaktan ve onun ötesine geçmekten söz ettiğinde, ilk yaratılıştaki özün serüveniyle bunu gerçekleştirebilir. Özden kopuş, “çürüme”⁸ ve payandaların zamanla yıkılışının habercisidir.

İnsanlığın daha iyisine ve tüm berbat yaşam deneyimine rağmen derdine derman olacak fikirsel serüven, geçmişin inkârı değil, onun sorusunun izini sürmekten geçer. Geçmiş yokluktan seslenmez, o tüm varoluşuyla şimdiye nüfuz etmiştir. Tanrının insanlık için öğütleri her dönemin yenisini inşa etmelidir ve bu yeni doğanın, yeryüzü ile gökyüzünün buluşmasının verdiği heyecanı güzellik ve iyilik olarak sunmaya açık tutar.

Bilgiye dayanmayan hiçbir açık kapı yoktur diyemeyiz; iki kapı da açıktır:

Onlara: Allah'ın indirdiğine uyun!” dense, hayır, biz atalarımızı üzerinde bulduğumuz (yol)a uyarız, derler. Peki ama, ataları bir şey düşünmeyen, doğru yolu bulamayan kimseler olsalar da mı? (Bakara 2/170).

Sıklıkla yaptığım metinsel alıntı, ayet, metnin bana söyleyebileceği değil, benim anlayışım kadarıyla benim söyleneni anlayabilme imkanıyla ilgilidir. Benim ona söyletme imkânım, onun bana dil aracılığıyla söylediğini ona aktarabilme yeteneğim kadardır. Bu da metni anlaşılamaz olmaktan uzak tutar. *Abaena*, babalarımızın, atalarımızın yolu, yani sorgulamaya ve soru sormaya kapalı uzak olanların yolu. Böyle bir yol putçuluk yoludur; benim dediğimden başkasına uyma! ve dahası düşünme! Bu put, hala Müslüman dünyasının yamyamı olmaya devam etmektedir. *La ye 'gılune şey en*, bir sorunun yokluğunu gösterir. “Ya öyle değilse”, “ya sizin varsaydığınız gibi değilse”. Merak uyandırmanın en derin ifade edilmiş biçimleridir bunlar. Ya da siz akıl varlığı olarak sorunun varlığına dahil olamıyorsanız, “doğru yolu” ya da yaşam için idea temelli bir dünya görüşünü de bulamayacaksınız. Doğru yol, hakikatin ve adaletin yoludur; yasanın, aklın, nomous'un yolu. Şey, varolan, varlık olmaya giden, varlık olmanın peşinde, izinde yer bulandır. Soru tam da burada hakikate açılmayı zorlar. Bunun için gerekli olan şey, kulağı, gözü ve dili açık olmayı zorunlu kılar. Bunlar yoksa akıl yürütme ve ideaya dayalı insanlığa ait bir dünya da mevcut değildir (Ali İmran 3/171). Bu durumda dış dünya, o dünyanın tarihle getirdiği deneyimler ve insanlığın başka

⁷ Ebu Mansur el-Matüridi (2015) *Te'vilatü'l-Kur'an Tercümesi* 1 (Çev. Bekir Topaloğlu-Kemal Sandıkçı), İstanbul: Ensar, s. 329.

⁸ Bkz., Whitehead (2019) *Aklın İşlevi* (Çev. Kevser Çelik), Ankara: Fol, s. 35, 47, 51, 94; Ayrıca bkz., Çelik, Kevser (2019) “Tercüme, Medeniyet ve Aklın İşlevi”, *Aklın İşlevi* içinde, s. 91

yerlerde deneyimlediği ve o duruma göre eylediği her ne varsa onlar ortada sahibini beklemenin yurduudur.

Kulak, göz ve dil duyu organları olmakla, aklın kendi işlevini yerine getirebilmesi için malzemeler sunar. Tek bir malzeme değil, malzemeler. Kulak sadece duyduğıuyla yetinemez, o nedenle düşünme, akıl yürütme onu tamamlar. Dikkat edilirse metin boyunca, düşünmeyi çok dar ve sınırlı bir betimleme olarak, düşünceyi akıl yürütmeyle özdeşleştirmeye yöneldim. Bunun nedeni ise, bağ kurabilme yetisinin olmadığı zihinsel ortamda düşünce kendisini fazla süslü temsillerle ortaya koyar ki bu da ayrı bir putçuluk aracı olabilmesidir. Estetik duygudan yoksun kulak, estetik yönden gözsüz ve dilsiz, estetik yönden seyirsizdir, ama seyircilidir; ne gösterebilir ne de göstermeyi tanımlayabilir.

Düşünme sadece bir şeyin varlığının farkına varmakla başlamaz, aynı zamanda o şeyin farkında olmanın dünyasının imkanlarının ön bilgisine de sahip olmayı gerektirir. Öncekilerin bir ideanın tasavvuru ve tahlili olarak hatasız bir şekilde çocuklarına devrettiği ne var olabilir?

Değer ifadesi olarak direnç gösteren tüm yapılar, bir yol açmanın habercileridir; baktığımızı anlama yetisine sahip olmak koşuluyla. O bir taş değildir, o bir harabe değildir. Bu varlığın düşünmeye, diğer bir deyişle insan olmaklık serüveninde olana davettir. Kişi olarak insan, inanç sahibi ya da inanç konusunda tarafsız olan biri bu daveti yakalayabilir. Öncelikli olarak kendine rehber ve yol gösterici olarak yazıldığına inandığını varsaydığı metni, toplayıcı bir gözle okumasından geçmektedir.

İnsanlığa ait tüm tarihsel yapıtlar, harabeler olarak adlandırılırsalar da sadece gezi turları merkezi değildir. O yerler, bir soruya takılmak ve yaşayan için yol açabilmek imkânı sunar. Gelip dolaşarak olmuş olana bakmak ve onlar üzerine düşünmek, insanın insan olma sorumluluğunun nesneleşmesidir; nesneleşme görünür değildir. Müslüman kültürün metne yüklediği şiirsel duygusallık, sadece olay ve olgular karşında bir tavır almayı değil, düşüncel tahayyül gücünün yaratıcı atılımını da olumsuz etkilemektedir. Doğa bizim hem kökensele paydaşımız hem de varoluşumuzun bileşenlerinin toplamıdır. Doğa, dışarıda olan ve istenildiği şekilde hoyratça istismar edilen madde üreten mekanlar bütünü değildir.

Dolaşmak ve bakmak tavsiyesi, kökleri başlangıca dayanan bir ilk özden başlamaya dayalı eğilimleri yaşam dünyası haline dönüştürme imkanıdır. Doğa ve onu keşfetmeye ve çözmeye çalışan biz, aynı köken ve öze sahip olduğumuzun varoluşsal serüvenini, kendi olmağımızın keşfinde yakalayabiliriz. Hiçbir varlık yaşam dünyasını tanımlama ve kurgusundan bağımsız varlık sergileyemez. Antik geleneğe ya da geçmiş kendine ait geleneğe sahip olma duygusunu anlamsız söz dizini halinden çıkarmamak, güzellik algısı inşa eden politik dünya tasavvuruyla ilgilidir. Doğayı ibadet vechi ile keşfedemeyen göz ve zihin dünyasına gereksinim duyar. Keşif, keşfedilenin alanına, eksik ve fazlalıklarıyla dahil olmakla, Tanrının “vechi” yani işaretleri, ayetlerinin değer boyutunun hayata dahil edilmesidir. *“Doğu da Batı da Allah’ındır” (Bakara 2/115, 142). Ancak yönün sahibinin evrensel olan ilkeye kutsallığı ne bir iyilik edimi ne de bir güzellik inşasıdır. Yön yönün sahibinin evrensel olan ilkeye bağlanmasıyla hayat tarzına dönüştürülmesi sayesinde, iyilik ve güzelliği oluşturur. Bu oluşturma ya da inşa, öncelikle buraya ve O’nun yarattığı olduğuna karşı sorumluluk duymakla mümkündür” (Bakara 2/177).*

Bu mekân söz ile inşa edilemez. Akıl ve aklın zenginliği olan tahyil varoluşsal Ben’dir. Metafor çok ilginçtir. *“... çünkü öyle taş vardır ki, içinden ırmaklar fişkirir, öylesi vardır ki, çatlar da bağından su kaynar, öylesi vardır ki Allah korkusundan aşağı düşer” (Bakara 2/74).* Okuduğunuz şey, sizin kökeninizdir, dünyanızdır, başlangıcınızdır ve en açık şekilde şimdilik olduğunuz yerin resmidir ve belki de kısaca öyküsüdür.

Taşların arasından fişkiran ya da gürültüyle akan “nehirlerin” seyri, sadece Tanrının büyüklüğünü onaylamayla geçiştirebilecek sıradan bir görsel değildir. O bir varlığın ihtişamını onaylar, ancak o aynı zamanda yüzlerce, binlerce yıldır bir hafızanın varlığıyla da bize

seslenir. Bu bir fısıltı değildir, gürüldeyerek akmasından kaynaklı, feryadıdır. Bu açıkça kendini başka türlü duyuramamanın feryadıdır. Dinin metin yoluyla bireysel ve toplumsal kavrayışa açıklık getiren mitik unsurları bildiğini göstermesi, onları soruya dönüştürmesi estetik bir yaratıma yönelmeye imkân tanır. Nehirlerin taşlar arasındaki serüvenini, daha mitik betimlemelerle sunmanın anlamını, ‘nasıl olsa biri düzeltir’ felsefesi tarzı bir bildirime bağlayacağım: “*Onlar, ille buluttan gölgeler, içinde Allah’ın ve meleklerin gelmesini ve işin bitirilmesini mi bekliyorlar?*” (Bakara 2/210).

Nehirlerin taşların, kanyonların arasında çağıldayışı ile bulutların arasında bir Tanrı, bir gizemli varlık beklentisi saf aklın sınırları içinde yer almaz. Bu iki alan da tahyilin ürünüdür. Tahyil de ancak akılsal yetilerinin zorlama ve onlar arasındaki bağı keşfedebilen Ben’lerin çokluğuyla olanaklıdır. Tahyil olanın olduğu gibisini aşma durumudur. Varolmuş olan bu varolan şimdi bize ne söyleyebilir? Ya da bize okuduğumuz her bir metin bir şey söylemeli midir? Soruları bu derece metin bağlamında çoğaltmak olanaklıdır, ancak her bir soru şayet yeni bir heyecanın sorusunu doğurabilecekse, soru olma değerine karşılık bulur. Karşılık bulmak, sorunun cevabının kendinde gösterilmeye açık olmasıdır.

Soru, doğada olmakla başlar, doğa artık cangıl değildir. Her bir şeyi, varlık ya da varolmuş olanı bu şekilde okumaya çalışabilmenin yolu, Tanrı’nın evreni yaratış ilkesinde belirlediği “biliyorum” ilkesine dayalı göz ve zihne gereksinim vardır. Bu gereksinim, sadece bir ön kabulü zorunlu kılar. O da tüm evren, varlık bulmuş ve bulmakta olan ve bulacak olanlarıyla birlikte Tanrıya aittir, yargısına iman etmekten geçer. Bu iman tam anlamıyla etik-estetik imandır. Bu imanı inşa eden göz ve zihin, güzellik ile insanın toplumsal düzeni arasındaki bağı kurabilecek yetenekte olduğunu onaylayabilecek varlıktır.

Doğa, maddenin yurdu olmakla beraber üçlü bir bağ ile Ben’in göz ve zihinle yaşadığı doğum yeridir. Ben’im çocukluğunun başlangıcı dağ köyüdür. Köyler, etrafı ormanlarla çevrili, doğanın lütfettiği envai çeşit varlıktan oluşan özsel bir yaşamın yurdudur. Öznel bilgilerimi nakledeceğim. Annem çocukluğunu anlatırken, onlarca çocuğun tek tahta kaşıkla yemek yediklerini anlatır. Evet, etrafı orman ve ağaçla çevrili bir kapalı dünyanın içinde tek kaşık ile yemek yemek ne anlama gelir? Bir yokluk söz konusu olabilir mi? Ağaçlar kaşık yapmaya elverişli olmamış olabilir mi? Aynı zamanda Annem “sayısını bilmediği kadar koyunlarının olduğunu” da söyler. Doğanın hem de ormanın içinde yaşayan bu insanlar nasıl oluyor da onlarca tahta kaşık yapma becerisini gösteremiyorlar? Ziraat Profesörü olan kardeşim de aynı soruyu soruyordu? Yapmasını bilmiyorlardı, cevabı çok açıklayıcı görülüyor. Bu doğaya nasıl baktığımız ve doğanın size sundukları şeyleri nasıl kabul ettiğinizle ilgili olmalıdır. Bu insanlar soğuk havalarda ısınma ihtiyaçlarını ya da yemeklerini, ekmeklerini odunlarla karşılamıyorlar mıydı? Yakacak ve ev inşası için ağaç kesimine akıllı yeten insanlar, nasıl oluyor da kap-kaçak yapmak ihtiyacını aynı maddeden gerçekleştiriyorlar? Ahşap tabak, çanak ve kaşık Anadolu’da yaygın değil mi? Maddeye bakışla ilgili olarak nasıl bir açıklama getirilebilir? İçinde yer aldıkları ortamdaki madde nasıl oluyor da bu insanlara ‘gel beni kendini tanımlayacak şekilde yap’ diyemiyor? Şayet bu tür karşılıklı konuşma söz konusuysa, bunu sadece insan tarafı değil, ağaç tarafı da insana duyuramıyor. Annem ise cevap olarak “ne bileyim” demişti ve ardından “bilmiyorlardı ki” olmuştu. Doğa, kendini önce insan gözüne açar, ancak ondan önce doğa, insanı kendisiyle birlikte olma fırsatı sunduğu için insanın ona itaat etmesini ister. Tanrının evrende görüldüğü bu tüm güzellik ve ihtiyacın kaynağı madde, Müslüman kültürün içinde kendini konuşturamamıştır. Müslüman onu konuşturamamış değil, işte tam da orada olanın kendi kutsallığı içinde kendini sunamamıştır. Bu tam bir yargı değildir. Su’yu konuşturan Fuzuli, çiçeği sorguya çeken Yunus, kendilerince doğayı doğa yapan şeyin dilini keşfetmişlerdir. Bu kendi özünü buldukları, kendi doğalarıyla sohbet etmenin bir başka yoludur. Su kendini Fuzuli’ye, sarıçiçek kendini Yunus’a açarken, Fuzuli’nin ve Yunus’un gözü de onlara açılmıştır. Doğa konuşur. Çünkü o Tanrının dilidir, ayettir; bu nesnesi olmayan salt bir söz ve salt tahyile dayalı bir kurgu değildir.

Madde, bina olarak başlar ve kendi varlığını harabe olarak sürdürür. Yalnızlığını ona gelen göz ve zihinle insanlığa açar, sadece geleneğe değil. Müslüman gelenek, “dolaş” ve “bak” buyruğunu nasıl olur da yaşama ait ideal bir kavrayış düzeyinde sergileyememiş görünmektedir? Bu yazı cevabın izine düşmemektedir, amacımız her bir olmuş olanı dikkate alarak, olabilecek adına sorular sorabilme yeteneğimizi zorlamaktadır. Bu da göstermeyi amaçlamak demektir. Bu dünyanın güzelliğini kavrayamayanlar, nasıl olur da cennet hülyasına talip olabilirler? Kutsal Kâbe sadece bir yapıt ya da bina değildir; o mekânından başlayarak, mekândaki ideasıyla ve onu gören gelmiş geçmiş tüm gözlerle bir bütündür. O tam bir Metafizik dünyadır. Metafizik olmayan bir yapı nasıl bir kutsallık betimlemesi yapabilir?⁹

Müslümanların kalbi olarak kabul edilen Mekke, Müslüman dünya tahayyül ve tasavvuru her alanda yaşadığı insansızlaştırma formlarının bir benzerini kendi olarak varoluşunu sürdürememe “tecrübesini” tekrarlamaya terk edilmiş görülüyor. Işıltılı bir panayır yeri gibi; aslından kopmuş, koparılmış. Big Ben’in küçük bir temsili ya da kopyası olmayan kopyası olarak inşa edilen *Mekke Royal Clock Tower* isimli cangıl yapı, dünyadaki en yüksek binalar sırlamasında yerini almış bulunuyor. Bina tüketim, eğlence ve ibadeti bir arada sunması bakımından tam bir arabesk özellik sergiliyor. Devasa alışveriş merkezleri, 800 otel odası ve binlerce insanın namaz kılabilceği fiziksel mekânın mevcudiyeti bir ironi gibi sunulmaktadır. Bu estetik yoksunu hantal yapının İslami sanat adını alabilecek tek özelliği dekorasyon olarak kullanılan hat, yani Arapça yazıdır; kutsallık hat sanatına ya da harflere emanet edilmiş.¹⁰

Bu kökeni olmayan yapının yükseldiği mekân, 18. yüzyılda Türkler tarafından inşa edilmiş kalenin yer aldığı mekândır. Bu durum zamanda yerel zihin dünyası ve dinsel tecrübesinde var olan ‘geçmiş olmama karakteri’ ya da ‘kökensizlik’ olgusunun inşasını temsil etmektedir. Bir hafıza olarak bu kale, yabancı ulusların firmalarına ait dozerlerle yerle bir edilirken, aslında bir gelecek de yerle bir edilmek istenmektedir. Hafıza, soru sorabilen özgür birey için geçerli insani değer alanıdır; sadece bir organ ya da organizma değildir.

Yapılan bu kule, Mekke’nin merkezinde yapılması planlanan birkaç binadan sadece birisidir. Betona aşık bir göz ve zihin dünyasının heyecanını anlayabilir misiniz? Vahşi kapitalizmin toplayıcılığı dışında kalan ‘hurdacı kültürler’ arasında yer alan kendi olmaktan rahatsız olan topluluk dokuları, ülkelerini, tarihi dokuları olan şehirlerini birer ticaret merkezine çevirmektedirler. Tanrının evi, ticaret ve “turizm” merkezi olgusu modern küçük

⁹ Medeniyeti inşa eden temel yapıların başında “sanat ve huzur” gelir. Bkz., Çelik, Kevser (2021) “Medeniyet Olarak Sanat” Hece Sanat Özel sayısı, Cilt. 2, sayı. 294-296, s. 1070-1084.

¹⁰ Kutsal bir yapı ile ilgili Heidegger’in betimlemesi dikkate değerdir. “Tanrı tapınak sayesinde tapınakta mevcut olur. Tanrı’nın bu mevcudiyeti, kutsal bir alan olarak kendinde alanın genişliği ve sınırdır. Tapınak alanı sonsuzlukta akıp gitmez. Tapınak, doğum ve ölüm, felaket ve kutsallık, ihtişam ve sefalet, yükselme ve çöküşün ve insan varlığı için onun kaderinin biçim kazandığı ilişkilerin birliğini toparlayıp bir araya getirir. Bu açık ilişkilerin hâkim genişliği bu tarihsel halkın dünyasıdır. Sadece bu belirlenimin temellerine uzanır... Mimari eser orada durarak kayalık zeminde dinlenir... Eserin sarsılmazlığı yağmurlara inatla karşı koyar ve kendi sakinliğinde yağmurun çıkardığı sesleri duyurur... Bu ortaya çıkışa kendinde ve her şeyde doğan ve meydana gelen şeye, Grekler bir zamanlar Physis derlerdi. Bu aynı zamandan kendi barınağını nereye kurduğunu da aydınlatır. Biz buna yeryüzü deriz...[...] Yeryüzü bütün doğmakta olanların doğumunu kendileri olarak gizleyen şeydir. Yeryüzü gizleyen olarak doğmakta olanlarda bulunur. Orada durarak tapınak dünyayı açar ve aynı zamanda bunu tekrardan, yurt diye ortaya çıktığı yeryüzüne geri götürür [...] Orada duruşunda tapınak önce ve nesnelere kendi görünüşlerini ve insanlara da kendilerindeki bakış açısını verir. Eser bir eser olduğu sürece bu görüşü açık tutan ve Tanrı ondan beslenmediği sürece” [Heidegger, M., (2001), “The Origin of the Work of Art, “In Poetry, Language, Thought, trans. And. Int. Albert Hofstadter, New York: Harper&Row, s. 41-2.]

kültürlerde büyük bir başarı olarak adlandırılmaktadır. Kâbe manzaralı apartman daireleri... Amaç?

Birkaç maddede özetlenebilir mi? İmkânsız değil, ama yine imkân-sızın imkânı içinde yer alabilir. Öncelikle bu durum, eğitim ve kültür düzeyleri çok düşük ülke vatandaşlarının Tanrının evini ziyaretlerinde sürükleyici büyülenme duygusu yaratmaktadır. Modern yaşamı, kiç binalar yapma olarak kabul etmiş yoksulluk algısı bunda etkindir. Mekke'ye hac ya da umre için yılda milyonlarca insanın geldiği düşünülürse, herhangi bir politik dil geliştirmeden mitik canavarlar gibi her şeyi yutan devasa yapılar cehaleti onurlandırmaktadır. İkinci olarak, bir sömürü aracı olarak paranın gücü, tüm ikna yöntemlerini belirlemektedir. İncanın paraya tahvili de yeni değildir. Modern kapitalizm her şeyi paraya dönüştürürken, kitleri de “afyon”lama becerisini kullanmaktadır. Bu durumun psikolojik etkisi çift yönlüdür. Birincisi geçmişin izlerini taşıyan eski binaların ‘anlamsız’ ve yetersizliği vurgulanarak, yıkılmalarına destek sağlanmaktadır. Bu da olmayan hafızanın fiziksel görüntüsünün de yok edilmesine imkân tanımaktadır. Çölün ürpertisi, soğuk yapılarla örtülerek yeni bir İslami yorum pazarlanarak güç odaklı fikri arkaplanı olmayan kalabalıklar yaratılmaktadır. İkincisi ise İslam’ın rasyonel bir yorumunu geliştiren ve peygamber Muhammed’i bir hayat felsefesine dönüştüren Türk algısı eserleriyle birlikte yok edilmektedir. Türk’ün adsal varlığı dahi, maalesef, Müslüman düşünce içinde devinenleri rahatsız ediyor görünüyor. Böyle bir dünya tasavvuru, Mekke’nin ruhaniliğini, şehrin dinle olan bağlantısı dikkate alınarak, mekânın zihinselliğini parçalamaktadır. Hac, bireysel bir tecrübe ediminden turistik öyleliğe dönüştürülmektedir. Daha önemlisi, bir dünya tasavvurunun kökeninde olan bir ideasızlık maddeye kurban edilmektedir. Putçuluk bir zihin halidir, kökeninden ne kadar uzaklaşırsa uzaklaşsın, sahibini bulma yetisine sahiptir. Politik güçler, kendi hevalarını din olarak tanımlayınca, kutsallar adına her ne varsa, bu heva dünyasında esir kalır. Tüm insanların ortak ve tek bir çizgide durduğu iddiası sınıflı bir yapıya dönüştürülmekte ve dinin ve dini yaşayış biçimlerinin de ekonomik sınıflandırmaya göre mümkün olacağı duygusu yaşatılmak istenmektedir. Bir şekilde paraya ulaşmış olanlar Kâbe manzaralı odalarında ibadet ederken, diğerleri bu alanın dışında çadırlarında sadece izleyerek huzur bulmaktadırlar. Beton yığınlarını hayranlık ve huşu içinde izleyerek arınma duygusu başka bir konuşma sorunu olsa gerektir. Yapılacak her kiç bina Mekke’yi yalnızlaştıracaktır ve orada olanın dışındakileri de etkilediği varsayılan kutsal havayı teneffüs etmeyi tamamen virüsleştirecektir. Mekke’yi Miami yapma düşüncesi, Miami’yi Mekke yapma düşüncesiyle özdeşleştirecektir. Mekke, insanlığın ortak hafızasıdır; peygamberlerin öykülerini yazdırdıkları fiziki bir dünyanın.

Güzellik, Tanrının yaratmış olduğu evrene, tam bir uyum sağlamadır, bu ise bir serüveni gerektirir. Bu serüveni ben ne Rönesans ile ne de antik dönemin harabelerinde aradım. Bunun farkına varanların kısa anlarına işaret etmeye çalıştım. Buna ek olarak da bu serüveni tüm insanlık tecrübelerini, kendi dili içinde sunan bir metin üzerinden, Kur’an’dan birkaç ayet ile değerlendirebildim. Bu da bana, insanlık bir serüveni ortak yaşayıp, ortak varlık bulduğu kökene ulaşmak zorunluluğunu kavradığımda gerçekleşebilecek olduğunu gösterdi. Müslüman dünyanın yoksulluğu, bu idealin elinin altında olduğundan habersiz, kendisini kendine benzeyen “hevalarının peşine düşmüş” ve dahası “hevalarını din edinmiş olanların” peşine düşmüş halde bulmalarından kaynaklanmaktadır.

Müslümanların yaşadıkları coğrafyalar “güzel” görülmüyorsa, bu onun güzellik ve iyilik tasavvurunun kökensel kaynaklarına bağlı doğa-insan değerli bir eğitim ve düşünce geleneğine sahip olmadıkları anlamına gelir mi? Bilgiyi var eden kaynaklar sorunlu olabilir mi? Politik göz ve zihin, muhalif ve düşman olarak aldığı kendi karşıtı gibi algıladığı dünyayı yargılamak, kendi durumu hakkında kurumsal hangi ilkeyi merkeze alabilir? Böyle bir ilke var ise, durum neden vahim bir görüntü vermektedir? Güzel adına inşa edilen modern adını alabilecek her ne varsa her biri bir göz ve zihnin ürünüdür. Şayet bunlar ayrımcılığa ve öteki inşasına imkân sağlıyorsa, bu göz ve zihin insanlığın ortak kökeninden beslenmemiş bir gözdür. Kulak, göz ve dil bir bütündür. Bu bütünlük ise evreni yaşanabilir çok renkli güzellik

ve iyilik yurdu haline getirebilmemiz için imkânlarını açabilecek iş birliği yapmaya açık bir Tanrı sayesinde gerçeklik bulabilir. Güzel gören göz, güzel düşünen zihin ve güzel eyleyen diliyle Ben, yaptığı her davranışıyla insanlığın ideasına dönüşebilir. Orada her şey ve her bir Ben; sorumluluk bu oradanın hayata kendini tüm insanların anlayabileceği dil ile sunma becerisine dahildir. Montaigne'in Maximustan alıntılacağı söz anlamını nerede gösterir? "Yıkılmak üzere olan bir binayı desteklemek isteyen onu payandalar aracılığıyla destekler; ama sonunda tüm bağlantıların koptuğu ve payandaların kurumla birlikte çöktüğü gün gelir." Payandalı bir dünya tasavvuru, ikinci dünyaya kapalıdır.

Yunus Emre'mizle bitirelim;

*Dağlar ile, taşlar ile çağırayım Mevlam seni,
Seherlerde kuşlar ile, çağırayım Mevlam seni.*¹¹

¹¹ Yunus Emre (2021) Divanı, (Haz. N. Ziya Bakırcıoğlu), İstanbul: Ötüken, s. 115/87.

tabula rasa: Felsefe & Teoloji Ulusal Hakemli bir dergidir.
tabula rasa: Philosophy & Theology is a refereed journal.
Alınış /Recieved:03.04.2021 Kabul/Accepted:09.06.2021 Online Yayın/ Online
Published:01.07.2021

Jean Jacques Rousseau'da Bilim ve Sanatın Yeri

Mehmet EVREN*

Özet

18. yüzyıl Aydınlanma felsefesinin Romantik filozofu Jean Jacques Rousseau (1712-1778) pek çok çalışmaya konu olmuştur. Bu çalışmada Rousseau'nun özellikle başta "Bilimler ve Sanatlar Üstüne Söylev" adlı çalışması esas alınarak onun bilim ve sanatlara bakışı ele alınmıştır. Rousseau, söz konusu eserinde ele aldığı bilim ve sanat hakkındaki düşünceleri nedeniyle çok kez eleştirilmiştir. Bu çalışmanın amacı Rousseau'nun bilim ve sanata karşı olduğu yönündeki bir eleştiriyi tartışmaya açmaktır. Çalışma, Rousseau'ya yöneltilen eleştirilere karşı suçlamalara nasıl tepki verdiğini bizzat onun eserlerinden yola çıkarak ortaya koymayı amaçlamaktadır. Rousseau'nun derdi uygarlık neticesinde inşa edilen toplumda, insanların değerlerinin nasıl yitip gittiğini göstermektir. Nitekim Rousseau, özgür ve eşit doğan insanların böylesi bir toplumda "her yerde zincire vurulduğunu" ifade eder. O, bu durumun sorumluları olarak gördüğü sahte aydınları ve bilginleri eleştirmektedir. Zira Rousseau, bu kişilerin bilim ve sanat adı altında yaptıkları çalışmaları insanlara tuzak olarak görmektedir. Çünkü ona göre, uygarlık durumu, insanı gerçek doğasından ve doğal olan yanından uzaklaştırmakta ve değersizleştirmektedir.

Anahtar kelimeler: Rousseau, Bilim, Sanat, Uygarlık, Değer

Science and Art in Jean Jacques Rousseau' Works

Abstract

The Romantic philosopher of the 18th century Enlightenment philosophy, Jean Jacques Rousseau (1712-1778) has been subject to many studies. This paper, particularly, is based on Rousseau's work "Discourse on Art and Sciences", and his approach to art and science. Rousseau has been criticised because of his views on art and science in that work. The aim of this paper is to open to debate, and discuss the criticism that Rousseau is against art and science. The paper studies how Rousseau himself responses to such accusations, and criticisms through close reading of his works. Rousseau has the aim of presenting how values of human being – within the community that has been constructed by civilization – have died away. Rousseau mentions that human being – born free and equal – is "chained everywhere". He criticizes the fake-intellectuals and scholars who are responsible for such a condition. Rousseau criticizes them as he believes that through their works on art and science, such are the ones who set a trap because, for him, the issue of civilization detracts human being from his/her true nature and trivializes them.

Key Words: Rousseau, Science, Art, Civilization, Value

* Dr. Öğretim Üyesi, Mehmet Evren, Aksaray Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü
mehmet_efesus@hotmail.com, Orcid:0000-0003-3237-7526.

Giriş

Aydınlanma dönemi Fransız filozoflarından Jean Jacques Rousseau (1712-1778), çağdaşı olan düşünürlerden farklı bir yere sahiptir. O, doğal insanı öne çıkartan bir romantik, halkın egemenliğini meşru gören bir cumhuriyetçi, demokratik bir yönetim anlayışını savunan bir entelektüel, bilim ve sanatı kendi çıkarları için kullananları eleştiren aykırı bir düşünür olarak karşımıza çıkmaktadır.

Aydınlanma döneminin çok yönlü filozofu olan Rousseau, formel eğitim almamış bir otodidakt olarak değerlendirilecek bir düşünürdür. Kendi kendisini yetiştirmiş bir düşünür olmasına rağmen Rousseau, bilim ve sanat alanına ehemmiyet vermiş bir filozoftur. Robert Wolker, Rousseau'nun erken dönem yazılarının büyük bölümünün *sanat, bilim ve felsefe tarihi* gibi konulardan oluştuğunu söylemektedir.¹ Rousseau, pek çok alanda eser kaleme almıştır. Öyle ki Rousseau, *kimya, botanik gibi pozitif bilim; müzik, tiyatro, opera, bale, komedi, şiir, dilbilim ve roman gibi edebiyat ve sanat; pedagoji gibi eğitim alanlarında ve ayrıca politika, hukuk, ekonomi gibi birçok farklı alanda eserler ortaya koymuş bir filozoftur.*²

Biz de bu çalışmada pek çok alanda eser vermiş Rousseau'da bilim ve sanatın yerini tartışmayı amaçlamaktayız. Bu tartışmayı ise Rousseau'nun gerçekte bilim ve sanat karşıtı olmadığı tezinden hareketle yapmaya çalışacağız. Nitekim Rousseau, bilim ve sanatın ehil ellerde ve halkın yararına icra edildiği zaman faydalı olduğunu düşünmektedir. Ancak onun itirazı bilimi kişisel kazançları için araçsallaştıran asıl işlevinden uzaklaştıran erdemsiz kişilerdir. Çünkü bu kişiler bilim ve sanatı kullanarak insanı ve içinde yaşadığı toplumu değersizleştirmekte ve metalaştırmaktadır. Öte yandan Rousseau, erdemli insanların ürettiği bilim ve sanat faaliyetlerinde hiçbir sakınca görmemektedir. Zaten kendisi de bilim ve sanatta ilgilenmiş ve eserler kaleme almış bir düşünürdür. Bu doğrultuda bizde konunun bütünlüğü açısından ilk olarak Rousseau'nun bilim ve sanata ilgisinden bahsedebiliriz.

1. Rousseau'nun Bilim ve Sanata İlgisi

Bilim ve sanat konusundaki görüşleri yüzünden pek çok eleştiriye maruz kalan Rousseau'nun, bilim ve sanat alanında amatör ve profesyonel olmak üzere pek çok çalışması bulunmaktadır. Bunlardan bazıları şunlardır: 1737'de yayımlanan *Şakacı Kelebek* adlı şarkısı ve 1767'de yayıma giren *Müzik Sözlüğü*'dür.³ Nitekim müziğe ve şiire olan ilgisi Rousseau'nun, kendi döneminde o kadar az görülen bir tür olarak lirik şiirin en büyük şairi olarak görülmesini sağlamıştır.⁴ Edebiyat alanında da önemli çalışmaları bulunan Rousseau, bazı soylulara kompozisyon dersi verdiğini ifade etmektedir.⁵

Pek çok sanat türüyle ilgilenmiş olan Rousseau, editörlüğünü Fransız aydınlanmasının önemli ismi Denis Diderot (1703-1784)'nun hazırladığı Ansiklopedi'ye katkı yapmıştır.

¹ Robert Wolker, *Rousseau*, çev. Emrah Günok, (Ankara: Dost Kitabevi, 2001), 14.

² J.L. Lecercle, *Jean Jacques Rousseau: Hayatı ve Eserleri (1712-1778) " İnsanlar Arasında Eşitsizliğin Kaynağı (ve Temelleri Üzerine Konuşma) içinde*, çev. Rasih Nuri İleri, (İstanbul: Say Yayınları, 11. Baskı, 2010), 22.

³ N.J.H. Dent, *Rousseau Sözlüğü*, çev. B. Özkan- N. Ilgıcioğlu- A. Çitil- A. Kovanlıkaya, (İstanbul, Sarmal Yayıncılık), 34, 40.

⁴ Lecercle, "Jean Jacques Rousseau: Hayatı ve Eserleri (1712-1778)", 34.

⁵ Jean-Jacques Rousseau, *İtirafar*, çev. Kenan Somer, (İstanbul: Isık Yayınları, 2016), 349.

* Ansiklopedi; insanların özü itibarıyla iyi olduğuna ve uygun koşullar sağlandığında, sonsuzca gelişebileceğine ve hatta yetkinleşebileceğine inanan Aydınlanmacı iyimser filozofların, 1751-1776 yılları arasında, Fransa'da 35 cilt halinde yayınladıkları ve 18. yüzyılın bütün bilimsel bilgi ve düşüncesini bir bütün olarak serimlemeyi amaçlayan dev eser. Bknz. Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, (İstanbul: Paradigma Yayınları, 3.Baskı, 1999), 59.

Nitekim N. Dent, Rousseau'nun, Ansiklopedi'ye 200'ü aşkın madde yazmış olduğunu ifade etmektedir.⁶ Rousseau'nun Ansiklopedi'ye yazmış olduğu *müzik maddelerinin* çağının Fransa'sının değişen müzik kültürüne bir örnek oluşturduğu söylenmektedir.⁷ 1752 yılında bestelediği *Köyün Kâhini*, Paris Operası tarafından 1753 Mart'ında bir kez daha sahne almıştır.⁸ Nitekim bu opera Rousseau'nun önemli ürünlerindedir. Wolker, bu eserin ancak Mozart tarafından aşılabileceğini ifade etmektedir.⁹ Rousseau'nun 1752'de yazdığı *Narsist* adlı tiyatro oyunu, o yılın Aralık ayında, *Comedie Française* tarafından gösterime girmiştir ve 1753 yılında ise *Dillerin Kökenleri Üzerine Denemeyi* kaleme almıştır.¹⁰ Bu kapsamda onun üç perdelik *L' Engagement Téméraire* (Gözüpek Bağlanma) adlı komedisi de¹¹ yer almaktadır. 1760 yılında yazmış olduğu *Julie ya da Yeni Hélioise* ve 1782 yılında yayınlanan *Yalnız Gezerin Düşleri* adlı romanlarını da burada hatırlatabiliriz.

Rousseau'nun sanat alanının dışında çok fazla teknik gerektirmeyen bilimsel yönü olan çalışmaları da mevcuttur. 1772'de yazdığı fakat ölümünden sonra yayınlanan *Botanik Üzerine Mektuplar*¹² ve tamamlamadığı *Botanik Terimleri Sözlüğü* çalışmaları da bunlara örnektir.¹³ Rousseau, döneminin önemli botanikçileri Linnaeus ve Ludwig'i önemsemektedir. O, *İtiraf*lar adlı otobiyografisinde, değer verdiği bu botanikçiler için şunları söylemektedir: “Öğleye kadar bana kalan üç dört saati, botanik ve özellikle kendisine karşı hatta boşluğunu sezdikten sonra bile kurtulamadığım bir tutku duyduğum Linnaeus sisteminin incelemesi ile geçiriyordum. Bu büyük gözlemci, bana göre Ludwig ile birlikte, şimdiye kadar botanikçi doğabilimci ve filozof olarak görmüş bulunan tek kişidir(...)”¹⁴ Botanikle ilgili kitaplar ve ekipmanlar ısmarlayan Rousseau, yetenekli bir botanikçi*den dersler de almıştır.¹⁵

Bununla birlikte Rousseau'nun, bilime ilgisi *Dağdan Gelen Mektuplar* adlı eserinde şu sözlerle ifade edilmektedir: “Doğanın incelenmesi her gün yeni keşifler yaptırmaktadır; insanın icra ettiği sanayi ise her geçen gün gelişim göstermektedir. Her şeyi öğrenmeye meraklı Kimya, değişimlere, çökelmelere, patlamalara, infilaklara, fosforlara, piroforlara, depremlere ve onları görececek olan halkı binlerce kez mucizeye boğacak daha binlerce harikalara sahiptir.”¹⁶ Nitekim Leo Damrosch, Rousseau'nun çağın gereklerine uygun olarak güncel bilimi takip ettiğini ve bitkisel ilaçlara yeni bir gözle baktığını ifade eder ve onun şu sözlerine yer verir: “Kimya hakkında ne kadar çok bilgi edindiysen, sırlar ve iksirler peşinde koşan o üstatlar da gözüme o kadar aptal görünmeye başladılar.”¹⁷ Bu sözlerden de anlaşılacağı gibi Rousseau, sır dolu ve gizemli çalışmalardan uzak gerçek bilimin önemine değinmektedir.

Görüldüğü üzere bilim ve sanatın önemini vurgulayan Rousseau, aynı zamanda bilim ve sanat alanında pek çok çalışmaya da katkıda bulunmuştur. Nitekim Rousseau, *İtiraf*lar adlı eserinde yaptığı çalışmalarından dolayı 22 Ağustos 1742'de Akademiye kabul edildiğini

⁶ Dent, *Rousseau Sözlüğü*, 254.

⁷ Dent, *Rousseau Sözlüğü*, 176.

⁸ Leo Damrosch, *Jean-Jacques Rousseau Huzursuz Dahi*, çev. Özge Özköprülü, (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2011), 227.

⁹ Wolker, *Rousseau*, 22.

¹⁰ Dent, *Rousseau Sözlüğü*, 37.

¹¹ Rousseau, *İtiraf*lar, 420.

¹² Dent, *Rousseau Sözlüğü*, 41.

¹³ Wolker, *Rousseau*, 200.

¹⁴ Rousseau, *İtiraf*lar, 772-773.

* Rousseau'nun ders aldığı bu kişi Jean Antoine d'Ivernois'tur. Bknz. Leo Damrosch, *Jean-Jacques Rousseau Huzursuz Dahi*, 384.

¹⁵ Damrosch, *Jean-Jacques Rousseau Huzursuz Dahi*, 384.

¹⁶ Jean-Jacques Rousseau, *Dağdan Yazılmış Mektuplar*, çev. Adnan Akan, (Ankara, Fol Kitap, 2020), 73.

¹⁷ Damrosch, *Jean-Jacques Rousseau Huzursuz Dahi*, 186.

söyler.¹⁸ Rousseau'nun bilim ve sanat alanına ilgisine değindikten sonra konunun gidişatını belirlemek açısından Rousseau'nun bilim ve sanat insanına bakışından bahsedebiliriz.

2. Rousseau'nun Bilim ve Sanat İnsanına Bakışı

Rousseau, yaşadığı çağın bilim ve sanat aydınının zihniyetini ve zamanının hâkim olan paradigmasını eleştirmesine rağmen, döneminde saygıyı hak eden düşünürler ve bilim insanlarının bulunduğunu söylemektedir. Nitekim Rousseau, kendi dönemi için sorunu bilgi eksikliğinden ziyade insanı inceleme gayretinde görmektedir ve o, bu durumu da özverili insan yokluğuna bağlamaktadır. Ancak bu sorunu kendi dönemlerinde aşan Thales (MÖ 625- 547), Pythagoras (MÖ 570- 500) ve Platon (MÖ 427-347) gibi düşünürlerin genel insan bilgisinin ardında oldukları için saygıya değer olduklarını söyler.¹⁹ Öte yandan Rousseau'ya göre Francis Bacon (1561-1626), Rene Descartes (1596-1650), Isaac Newton (1643-1727) gibi, bazı bilim insanları, doğada çirak olmak için var olan insanların ustaya ihtiyacı olmadığını, insanlığın en büyük rehberlerine kimsenin önderlik etmediğini ifade eder. Ayrıca ona göre, insan zekâsının anıtlarını dikmek sadece bu birkaç düşünürün hakkıdır.²⁰ Zira Rousseau, deha ve buluşları insan soyunu gerçekten soylulaştırmış ve bizim için daha verimli bir hayatı mümkün kılmış insanları minnetle anmaktadır.²¹ Rousseau, böylesi bilim insanlarını insanlığın rehberleri olarak görmektedir. Onun itirazı bilimin kişisel hırslar ve ihtiraslar için araçsallaştırılmasıdır. Dolayısıyla N. Dent, Rousseau'nun emek verilmiş bir çalışmayı, kişisel yükselme araçlarına dönüştürenlerden ve böyle bir sahte öğrenimin üstün bir başarı olarak düşünüldüğü toplumlardan yakınlığını ifade etmektedir.²² Görüldüğü üzere Rousseau, insanlığın gelişimi için hizmet eden bu düşünürleri ve bilim insanlarını insanlığın rehberleri olarak görmektedir. Zira Rousseau, doğa tarafından bahşedilen yeti, yeteneğe sahip ve doğal meziyetleri olan gerçek bilim insanlarını önemsemektedir.

Bununla birlikte Rousseau, *Bilimler ve Sanatlar Üstüne Söylev* eserinde şunları ifade etmektedir: “Bilimler ve sanatlardaki ilerleme mutluluğumuza bir şey katmamış, ahlâkımızı bozmuş, bu yüzden zevkimizi berbat etmiş olduğuna göre, kendi yollarında ileri bile gitmemiş sayısız yazar taslaklarına ne diyeceğiz? Onlar ki bilim ve sanatların tapınağına herkesi yaklaştırmayan engelleri, bilgilere varmak isteyenleri sınamak için doğanın çıkardığı zorunlulukları ortadan kaldırmışlar; çalma çırpma yayınlarıyla bilimlerin kapılarını saygısızca kırmışlar, lâyük olmadıkları bir tapınağı bayağı kabalıkla doldurmuşlardır.”²³ Aynı doğrultuda Rousseau, *Narsist* isimli çalışmasında şu satırlara yer vermektedir: “Yazarlarımız, bilimlere, sanatlara, lükse, ticarete, yasalara ve insanlar arasında kişisel yararlar toplumsal ilişkileri sıkılaştıran diğer bağların hepsine yüzyılımızın politik yapıyı olarak bakıyorlar; onları birbirlerine olan gereksinimlerini düşünerek ve ortak çıkarlarda hep karşılıklı bir bağımlılık ilişkisi görüyorlar ve kendiliklerini başarabilmek için diğerlerinden başarı ile rekabet etmeyi zorunlu kılıyorlar”.²⁴

Rousseau, böylesi düşünürleri, “Şiddetin, ihanetin, aldatmanın, başkalarının zenginliğine ya da ününe hak etmeden kavuşmayı zorunlu kılan tüm kötülüklerin uğursuz kaynağı” olarak görmektedir.²⁵ Nitekim Rousseau, bu düşünürleri başkalarının üstünde olmak ya da onların önüne geçmek için yalnızca kendinin olanı yükseltmenin yollarını arayan,

¹⁸ Rousseau, *İtirafılar*, 350.

¹⁹ Ali Timuçin, *Rousseau'nun Toplum Anlayışı*, (İstanbul: Bulut Yayınları, 2008), 66.

²⁰ Jean Jacques Rousseau, *Bilimler ve Sanatlar Üstüne Söylev*, çev. Sabahattin Eyüpoğlu, (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 3. Basım, 2011), 32.

²¹ Dent, *Rousseau Sözlüğü*, 323.

²² Dent, *Rousseau Sözlüğü*, 323.

²³ Rousseau, *Bilimler ve Sanatlar Üstüne Söylev*, 31.

²⁴ Jean Jacques Rousseau, *Narsist*, çev. A. Kadir Paksoy, (İstanbul: Doruk Yayıncılık, 2019), 18.

²⁵ Rousseau, *Narsist*, 18.

araştıran ve çaresine bakan kişiler olarak tasvir eder.²⁶ Bununla birlikte Rousseau, *Yeni Héloise* adlı eserinde bu kişilere yönelik tenkitlerine şöyle devam etmektedir: “Bizim bilginlerimizin elinden olanları dinleme zevkini alınız, onlar için artık bir bilginin değeri kalmaz. Onlar halka dağıtmak için bilgiyi evlerinde biriktirirler ve başkalarının gözlerinde bilgin olmak isterler. Eğer kendilerine hayran olacak kimse kalmazsa, artık inceleme yapmaya da kaygıları kalmaz”²⁷ ifadeleriyle eleştirmektedir. Bu ifadeleri ve eleştirilerinden de anlaşılacağı gibi Rousseau’nun meselesi, erdemli ve dürüst insanların yaptığı gerçek bilim ve sanat eleştirisi değildir; aksine bilim ve sanatı insanlığın kötülüğüne kullanan sahte bilginler ve aydınlardır. İşlerinde ehil olmayan bu kişiler sonunda insanlığı hüsrana uğratar.

Bu yüzden Rousseau, sahte uygarlığın insanı değersizleştirdiği ve böylesi bir toplumda ortaya çıkan erdemsiz aydınların bilim ve sanatları kötü emellerine alet etmesinden kurtulmanın yolunun, Sokrates (469/70-399)’in, “kendini bil”²⁸ sözünden hareketle erdemli insanların yetiştirilmesinden geçtiğini ifade etmektedir. Ona göre insani özelliklerin yitirilmediği ve kaybolmadığı bilim ve sanat etkinlikleri teşvik edilmelidir.

Nitekim Rousseau, hiçbir zaman kendi çağı için umutsuzluğa düşen bir düşünür olmamıştır ve o, iyi örneklerin de bulunabileceğini ifade etmiştir. Öyle ki Rousseau, hikmetli kurumlar olarak nitelendirdiği akademilerin düşünce insanlarının bozulmalarını önlediklerini söyler.²⁹ Bununla birlikte Rousseau’ya göre, böylesi akademilerde “insanlara yalnız güzel bilgiler değil, faydalı öğütler de veren bilginleri bir arada görmek, milletler için bulunmaz ve doyulmaz bir zevk olacaktır.”³⁰ Ayrıca Rousseau, böylesi akademilerin bilginleri korumak gibi bir işleve sahip olduğunu ve bu kurumların bilimlerin değerini daha da artırarak zihinleri büsbütün kültüre götürebileceğini ifade eder.³¹ Bu ifadelerinden de anlaşılacağı üzere Rousseau, sadece kendilerine faydalı bilgin kişilerden ziyade halka yararlı bilginlerin bir arada olduğu kurumlardan ve akademilerden bahsetmektedir. Nitekim yukarıdaki paragraflarda söz edildiği gibi Thales, Pythagoras, Sokrates ve Platon gibi filozofların genel insan bilgisinin peşinden koştukları saygı değer olduklarını söylemektedir. Diğer taraftan o, Bacon, Descartes ve Newton gibi düşünürleri de yaptıkları çalışmalardan ötürü insanlığın rehberleri ve öğretmenleri olarak görmektedir.

Öte yandan Rousseau, Fransız Aydınlanma düşünürlerini kendi çağlarını anlamaktan uzak oldukları için eleştirmektedir. Bu durum onun, birçok aydınlanmacı düşünürle ters düşmesine neden olmaktadır. Rousseau’nun ayrı düştüğü bu düşünürlerin başında ise Ansiklopedistler gelmektedir.

3. Rousseau’nun Bilim ve Sanat Eleştirisinde Ansiklopedistler’in Etkisi

Bilim ve sanat üzerine yayınlar hazırlayan Denis Diderot ve d’Alembert (1717-1783)’in başını çektiği, Voltaire (1694-1778), Montesquieu (1689-1755), Helvétius (1715-1771), Condillac (1714-1780), d’Holbach (1723-1789)’in da yer aldığı topluluğun çıkardıkları ünlü yapıt Ansiklopedi’dir.³² Başlarda *Ansiklopedi* çalışmalarına katkı sunan Rousseau, daha sonra Ansiklopedi çevresinden uzaklaşmıştır. J. L. Lecercle (1913-2001) Rousseau’nun, yazdığı *Sahne Sanatları Konusunda D’Alembert’e Mektup* adlı eseri nedeniyle

²⁶ Rousseau, *Narsist*, 18.

²⁷ Jean-Jacques Rousseau, *Yeni Héloise(I)*, çev. Hüseyin Portakal, (Ankara: Öteki Yayınevi, 1999), 59.

²⁸ Jean-Jacques Rousseau, *İnsanlar Arasında Eşitsizliğin Kaynağı (ve Temelleri Üzerine Konuşma)* 11. Baskı, çev. Rasih Nuri İleri, (İstanbul: Say Yayınları, 2010), 79. vd. Jean Jacques Rousseau, *Yalnız Gezerin Düşleri*, çev. Alper Turan, (İstanbul: Zeplin Yayıncılık, 2019), 41.

²⁹ Rousseau, *Bilimler ve Sanatlar Üstüne Söylev*, 29.

³⁰ Rousseau, *Bilimler ve Sanatlar Üstüne Söylev*, 29.

³¹ Rousseau, *Bilimler ve Sanatlar Üstüne Söylev*, 30.

³² Afşar Timuçin, *Felsefe Sözlüğü*, (İstanbul: Bulut Yayınları, Genişletilmiş 5. Baskı, 2004), 26.

Ansiklopedistlerle* kesin olarak arasının bozulduğunu söylemektedir.³³ Çünkü ona göre, Ansiklopedi'nin prospektüsü, toplumu aklın gereklerine göre yeniden dizayn etmeye olanak veren bilime çalınan bir marş gibi çınlamaktadır. Dolayısıyla o, Ansiklopedi çevresinin bilim ve sanat hakkındaki düşünceleri nedeniyle eşitlikçi olmayan anlayışa katkı sağladıklarını düşünmektedir.³⁴ Zira Rousseau, döneminin aykırı filozofudur. O, sadece aklın değil duyguların da önemli olduğunu söyleyen romantik bir düşünürdür. Bu yüzden o, dönemin eşitlikçi olmayan zihniyetine ve insanları değersizleştiren bilim ve sanat anlayışına karşı olduğunu söyleyebiliriz.

J. L. Lecercle, Rousseau'ya göre eğer bir toplum eşitsizlik temeli üzerine kurulmuşsa, kültürün, süslü ve ihtişamlı yaşayışı, halkın fakirliğine dayanan kokuşmuş bir aristokrasinin hizmetine girmekte olduğunu ifade etmektedir. Nitekim J. L. Lecercle, Rousseau'nun bir kısım insanların içinde yaşadığı refahın arkasında, başkalarının yoksulluğu olduğunu, büyük bir tutku ile ilk kez dile getiren düşünür olduğunu belirtmektedir.³⁵ Bu ifadelerden yola çıkarak Rousseau'nun Ansiklopedistlerle arasının iyi olmadığı söylenebilir. Rousseau'ya göre sorunun kaynağında Ansiklopedistler yer almaktadır. Zira o, büyük burjuva ve aristokrat olmakla aslında halkın yoksul kalmasını sorumlusu olarak da onları görmektedir. Hatta Baron d'Holbach, Rousseau'ya kendisine neden bu kadar soğuk davrandığını sorduğunda Rousseau, bu soruya cevaben "Siz çok zenginsiniz" yanıtını verir.³⁶ Leo Damrosch, artık Rousseau'nun, "ideallerin hayata geçirilmekten çok tartışıldığı seçkin çevrenin çokbilmişliğinin, ayrıcalığının üstüne kurulduğu toplumsal adaletsizliği maskeleyişinin" farkına vardığını ifade etmektedir.³⁷

Bertrand Russell (1872-1970) ise Rousseau'nun Ansiklopedistlerden biri olan Voltaire ile meselesinin daha derin olduğunu söylemektedir. O, Rousseau'nun bilim ve sanata karşı olarak görülmesinde Voltaire'in etkisi olduğunu belirtir. Çünkü Voltaire, Rousseau'nun *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı* adlı eserini "İnsan, kitabımızı okurken dört ayağı üstüne yürümek istiyor. Fakat altmış yılı aşta ben bu alışkanlığı yitireli (...)"³⁸ diye onu eleştirmektedir. Bununla birlikte Voltaire, *İkinci Söylev*'in elinde bulunan nüshasının kenarına öfkeyle, "İşte zenginlerin fakirler tarafından soyulduğunu görmek isteyen bir dilencinin felsefesi,"³⁹ diye yazmıştır. Çünkü o, kendini çalışıp didinerek büyük bir servet edinmiş bir seigneur (*Lord*) olarak görmektedir. Bu yüzden Voltaire, Rousseau'nun, başkaları üstünde hâkimiyet kurmanın tadını bir kere alan zenginlerin, bundan böyle tıpkı aynı insan etini tattıktan sonra başka yiyecekleri reddedip yalnızca insan etini yemek arzusunda olan aç kurtlar gibi bir daha vazgeçemedikleri yönündeki iddiasını doğru bulmamaktadır.⁴⁰

Nitekim Russell, bu ikili arasındaki atışmaların kaçınılmaz olarak gerçekleştiğini ifade eder. Ona göre, oyun yazarı ve tiyatro düşkünü Voltaire'in, Rousseau'ya karşı bu olumsuz tavrı, onun da Voltaire'e, karşı olumsuz tavır takınmasına neden olmuştur. Öyle ki Voltaire'in, Cenevre'de Püritenciler tarafından yasaklanan tiyatro oyunları için yasağın kaldırılması çabalarına karşın, Rousseau, Püritencilerin bu yasağı desteklemiştir. Fakat Russell, Rousseau'nun, tiyatro yasağı için Voltaire'e olan kızgınlığının etkisi görülse de tek nedenin

* "Ansiklopedistler bilimlere ve sanatlara ilişkin analitik bir sözlük diye betimlenen Ansiklopedi'nin hazırlanmasına, Diderot ve D'Alembert'in editörlüğü altında katkı yapmış olan Fransız yazar ve düşünürler öbeği." Bknz. Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 59.

³³ Lecercle, "Jean Jacques Rousseau: Hayatı ve Eserleri (1712-1778)", 27. vd. T. Kakinç, Der. J.J. Rousseau Kimdir? Liberalizm Nedir?, (İstanbul: Kitapçılık Ticaret Ltd. Şti. Yayınları, 1968), 56.

³⁴ Lecercle, "Jean Jacques Rousseau: Hayatı ve Eserleri (1712-1778)", 25.

³⁵ Lecercle, "Jean Jacques Rousseau: Hayatı ve Eserleri (1712-1778)", 25.

³⁶ Lecercle, "Jean Jacques Rousseau: Hayatı ve Eserleri (1712-1778)", 23.

³⁷ Damrosch, *Jean-Jacques Rousseau Huzursuz Dahi*, 162.

³⁸ Bertrand Russell, *Batı Felsefe Tarihi III*, çev. Muammer Sencer, (İstanbul: Say Yayınları, 2004) 270-271.

³⁹ Damrosch, *Jean-Jacques Rousseau Huzursuz Dahi*, 242.

⁴⁰ Damrosch, *Jean-Jacques Rousseau Huzursuz Dahi*, 242.

bu olmadığını söylemektedir. Çünkü Rousseau, vahşilerin tiyatro oynayamayacağını Platon'un hepsini aforoz ettiğini ifade etmektedir.⁴¹

Öte yandan Rousseau, sadece Yunan tiyatro sanatının ülkenin yapısını destekleyici nitelikte olduğunu düşünmektedir. Nitekim o, Yunan tiyatro sanatının zafer ve onur duygularını beslediğine inanmaktadır.⁴² Zira Rousseau'nun, sosyal eşitlik üzerine kurulmuş bir toplum düzeninde sanatın faydalı erdemine inancını birçok yerde tekrarladığı bilinmektedir. Bununla birlikte J. L. Lecercle onun, genel sanata ve ayırım yapmadan bütün tiyatro türlerine karşı çıkmadığını söylemektedir. Çünkü o, Rousseau'ya göre *sanatın yürek gücü, ruh kuvveti veren yurttaşlara ilişkin* bir mahiyeti ve işlevi olmalıdır. Nitekim ona göre, Rousseau'nun klasik tiyatroya karşı çıkmasının nedeni, klasik tiyatronun aristokratik bir sanatı bünyesinde barındırdığı içindir.⁴³ Bu ifadelerden yola çıkarak Rousseau'nun, burada sanatı, zenginliğin aristokrasisi yerine, halkçı bir tarafı olması gerektiğini istediği için eleştirmektedir. Dolayısıyla yukarıdaki paragraflarda ifade edildiği gibi o, bu tür tiyatro sanatına geleneksel yapıyı bozduğu için karşı çıkmaktadır. Ancak o, toplumları bir arada tutan duygular olduğu takdirde tiyatro sanatının ehemmiyetine inanmaktadır. O, tiyatronun amacından saptırılıp araçsallaşmasına karşıdır. Bununla birlikte o, sanatın kendisine değil onu amacından saptıranlara karşı çıkmaktadır. Ancak Akademiye kabul edilmesine ve 1749 yılında Dijon Akademisinin açtığı yarışmada ödül almasına rağmen Rousseau'nun, daha sonra Ansiklopedistler tarafından bilim ve sanata karşı olarak nitelendirilmesi oldukça düşündürücüdür. Bu durumda Rousseau, gerçekten bilim ve sanata karşı mıdır? sorusunun akıllara gelmemesi mümkün değildir. Bu soruyu Rousseau'nun bilim ve sanat karşısındaki tutumunu dikkate alarak cevaplandırabiliriz.

4. Rousseau'nun Bilim ve Sanat Karşısındaki Tavrı

Rousseau'nun, bilim ve sanat üzerine birçok çalışması bulunmaktadır. O, bilim ve sanatın topluma faydalı olduğu takdirde işlevsel yönünün olduğunu söylemektedir. O, pek çok çalışmasında bilim ve sanatın olumsuz yönlerini eleştirdiği gibi olumlu taraflarına da değinmektedir. Ancak o, bilim ve sanat hakkındaki olumlu olan görüşlerine rağmen kendi döneminin düşünürleri tarafından bilim ve sanata karşı olarak nitelendirilmiştir. Bu yüzden Rousseau, kendisine yakıştırılan bilim ve sanata karşı eleştirilerine pek çok eserinde yanıt vermeye çalışmıştır.

Rousseau, yaşadığı dönemde kendisini bilim ve sanata karşı olarak suçlayanlara karşı *Narsist* isimli piyeste şöyle seslenmektedir: “Rakiplerim, bütün konular üzerinde yanında ya da karşısında harikulade tartışma sanatını çok iyi bilenler, beni yanıtız bırakmayacaklarını”⁴⁴ ifade eder. Rousseau, onların “kendi bildikleri üzere başka fantezilerine göre başka sorun koymakla işe başlayacaklarını”⁴⁵ söylemektedir. Bununla birlikte o, “bana daha kolay saldırmak için, bana akıl yürütecekler, ama benim tarzıma göre değil, kendilerine göre: Okuyucuların gözlerini asıl hedeften ayırıp sağa sola sabitlemek için ustalıklı çevirecekler, bir hayaletle çarpışacaklar ama benim yenilmiş olduğum savımı kullanacaklar”⁴⁶ demektedir. Dolayısıyla Rousseau, aynı eserin bir başka yerinde ise “Gerçekten de bir gün denebilir: Bilimlerin ve sanatların bu açık düşmanı, bununla birlikte tiyatro piyesleri yazdı ve yayımladı ve bu söylev de itiraf ediyorum, çok acı taşlama olacak, benden değil, benim yüzyılımdan” diye söylemektedir.⁴⁷ Görülüyor ki Rousseau, kendisine karşı yöneltilen bilim ve sanat karşıtlığı şeklindeki bir suçlamanın farkındadır. Ancak o, her şeye rağmen yine de bilim ve

⁴¹ Russell, *Batı Felsefe Tarihi III*, 271.

⁴² Timuçin, *Rousseau'nun Toplum Anlayışı*, 87.

⁴³ Lecercle, *Jean Jacques Rousseau: Hayatı ve Eserleri (1712-1778)*, 27.

⁴⁴ Rousseau, *Narsist*, 13-14.

⁴⁵ Rousseau, *Narsist*, 14.

⁴⁶ Rousseau, *Narsist*, 14.

⁴⁷ Rousseau, *Narsist*, 23.

sanat konularında fikir üretmeye devam etmektedir; o, kendisini eleştirenlerin aksine toplumların ahlakları üzerinde her durumda bilim kültürünün tesirinin olması gerektiğini söylemektedir. Rousseau, bilime duyduğu hayranlığın sebebini bilimdeki soyutluk olarak açıklamakta ve insanların bilim tutkusunun hiçbir biçimde küçümsenemeyeceğini ifade etmektedir.⁴⁸ Yalnız *Narsist*'de değil diğer yapıtlarına bakıldığında da Rousseau'nun bilim ve sanatlara karşı olduğu anlamı çıkarılamaz; aksine bu eserler dikkatlice incelendiğinde onun sadece bilimlerin kötüye kullanılmasına yönelik itirazlarının olduğu sonucu çıkarılabilir.

Bu kanaatimizi Rousseau'nun, Polonya Kralına vermiş olduğu yanıt da kanıtlar mahiyettedir: "(...) Bana karşı çıkan kişi, bilimlerin kötüye kullanıldığında zararlı olduğunu ve pek çok kişinin onu kötüye kullandığını kendi bakış açısıyla benimsiyor. Ben onunla aynı şeyi söylediğimize inanmıyorum; doğrudur bilimlerin çok fazla kötüye kullanıldığını ve hep kötüye kullanıldığını ekliyorum ve bana verilen yanıtta tersi ileri sürülmüş gibi görünmüyor."⁴⁹ Aslında onun derdi erdemsiz ve samimiyetsiz insanlardır. O, bunları doğal olmayan davranışları nedeniyle eleştirmektedir. Ona göre, bu insanların ürettikleri şeyler topluma faydadan çok zarar getirmektedir. O, burada yaptığı eleştirilerine bir başka eseri olan *Yalnız Gezerin Düşleri* isimli yapıtında da devam etmektedir. Rousseau, bu eserinde aydınlar için şunları söylemektedir: "(...) İnsanın yaratılışını öğrenmeye çalışmalarının sebebi ondan bilgiçe söz edebilmek içindi, kendilerini anlayabilmek için değil. Birçokları iyi kabul edilsin de ne olursa olsun diye kitap yazmayı amaçlıyorlardı; kendilerini aydınlatmak için değil, başkalarına öğretmek için çalışıyorlardı."⁵⁰ Görüldüğü üzere Rousseau, kibirli ve kendini beğenen ve her şeyi bildiğini düşünen aydın tipini eleştirmektedir.

Rousseau, bilim ve sanatları kullananların, insanı doğal yanından uzaklaştırdığı ve yapmacık tavırlı ve sahte ilişkileri olan insanlara dönüştürdüğü için eleştirmektedir. Dolayısıyla Rousseau, *Bilimler ve Sanatlar Üzerine Söylev*'inde bu düşüncelerini şöyle sürdürmektedir: "Ama bütün bu meziyetler kolay kolay bir araya gelmez ve erdem bu kadar süs ve gösteriş içinde yürümez. Servet ve zinet bir insanın bolluk içinde yaşadığını, inceliği de zevk sahibi olduğunu gösterebilir (...) Ruhun gücü ve sağlamlığı olan erdeminde süsle alakası yoktur."⁵¹ Bu yüzden Rousseau, sanatın davranış ve eylemlerimizi henüz kalıplara dökmemiş ve duygularımıza suni bir anlam vermemiş olduğu zamanlar geleneklerimizin doğal⁵² olduğunu söyleyerek bu duruma tepkisini dile getirmektedir. Rousseau'ya göre, artık kimse olduğu gibi görünmeye cesaret edememektedir. Beraberinde zorunlulukların devamlı baskısı altında kalan toplum, sürüyü meydana getiren insanlardan oluşacaklardır. O, bu sürü halinde yaşayan insanların belli durumlarda hep aynı şeyi yapacaklarını ve başka türlü insan olmayacaklarını ifade eder.⁵³ Rousseau'nun bu düşünceleri Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî (1207-1273) tarafından söylendiği iddia edilen şu sözleri akıllara getirmektedir: "Nice insanlar gördüm üzerinde elbise yok. Nice elbiseler gördüm içinde insan yok!" Bu doğrultuda Rousseau'nun amacı da insan değerinin görünüşle, sahte ilişkilerle belirlendiği bir toplumun, sanat ve bilim anlayışının eleştirisini ortaya koymaktır. Rousseau'ya göre böylesi bir toplumda insanın değerini artık erdemi ve karakteri belirlemez.

Rousseau, *Bilimler ve Sanatlar Üzerine Söylev* adlı eserinde döneminde icra edilen sanatlara ilişkin olarak da şunları söylemektedir: "Bahçelerimiz heykellerle galerilerimiz tablolarla doludur. Halka beğendirilmek istenen bu sanat şaheserlerinde neler tasvir ediliyor dersiniz? Vatani koruyanlar mı? (...) Hayır."⁵⁴ Rousseau artık insanların dürüst ve namuslu olup olmadığına bakılmaksızın, sadece bir sanat yeteneği olup olmadığına bakıldığını ifade

⁴⁸ Rousseau, *Narsist*, 14-15.

⁴⁹ Timuçin, *Rousseau'nun Toplum Anlayışı*, 13.

⁵⁰ Rousseau, *Yalnız Gezerin Düşleri*, 27.

⁵¹ Rousseau, *Bilimler ve Sanatlar Üstüne Söylev*, 9.

⁵² Rousseau, *Bilimler ve Sanatlar Üstüne Söylev*, 9.

⁵³ Rousseau, *Bilimler ve Sanatlar Üstüne Söylev* 9-10.

⁵⁴ Rousseau, *Bilimler ve Sanatlar Üstüne Söylev* 28.

eder. Nitekim ona göre bir kitabın insanlara faydalı olmasından ziyade iyi yazılmış olmasına dikkat edilmektedir.⁵⁵ J. L. Lecercler'e göre aslında Rousseau, *sanatın yürek gücü, ruh kuvveti veren yurttaşlara* dair bir mahiyeti ve işlevi bulunması gerektiği kanaatinde olduğunu vurgulamaktadır.⁵⁶ Ancak Rousseau, yozlaşmış insani değerlerin yitirildiği bir toplumda bunun mümkün olmadığını söyler. Nitekim Rousseau, böylesi bir toplumda "Fizikçilerimiz, matematikçilerimiz, kimyacılarımız, astronomlarımız, şairlerimiz, müzikçilerimiz, ressamlarımız var; ama değerli yurttaşlarımız yok"⁵⁷ demektedir. Görüldüğü üzere Rousseau'ya göre yozlaşmış bir toplumda, *fizikçiler, ressamlar, yazarlar, şairler* bulmak kolay ancak yurttaşlık bilincine sahip bireyleri bulmak zor. Bununla birlikte uygarlık sadece kendine hizmet verecek meslek ustalarını yetiştirmiştir. Ancak uygarlık yurttaşlık bilincine sahip olmayan bireyleri, *doğal hak, özgürlük ve eşitlik* gibi değerlerinden uzaklaştırarak kendisinin köleleri yapmıştır.⁵⁸

Bununla birlikte Rousseau, "Astronomi boş inançlardan doğmuştur; güzel söz söylemek hırstan, kinden, dalkavukluktan, yalandan; geometri cimrilikte; fizik boş bir merak ve hepsi birden, hatta ahlâk bile, kötü yanlarımızdan doğmuştur".⁵⁹ Görüldüğü üzere Rousseau, erdemden yoksun hayâsız insanlar elinde bilimler ve sanatların da kötü sonuçları doğuracağını ve bu insanların elinde bilimler ve sanatların olumlu yönde gelişeceğini beklemenin de beyhude olduğunu söylemektedir. Ayrıca ona göre, bu durum insanlar arasındaki eşitsizliği ve rekabeti derinleştirdiği gibi aynı zamanda insanlar arasındaki kıyaslamayı ve şiddeti de tetiklemektedir.

Nitekim Rousseau, *Narsist* adlı eserinde bu konuyu ele almaktadır. "Şiddetin, ihanetin, aldatmanın, başkalarının zenginliğine ya da ününe hak etmeden kavuşmayı zorunlu kılan tüm kötülüklerin uğursuz kaynağı, yani başkalarının üstünde olmak ya da onları geçmek için yalnızca kendinin olanı yükseltmenin yollarını araştırmak, çaresine bakmak."⁶⁰ Dolayısıyla Rousseau'ya göre bu durum "bolca gevezeliğe, varsıllardan ve aklını kullananlardan ziyade, erdem ve ortak anlayışın düşmanlarına neden olmaktadır. Rousseau, bu durum sebebiyle masumiyetimizi ve ahlakımızı" yitirdik demektedir.⁶¹ Görüldüğü üzere Rousseau'ya göre insanın, kendini üstün tutma ve kendini beğenme tutkusu bütün kötülüklerin altında yatan ana nedendir. Rousseau, esasında bilim ve sanatları eleştirmekle eskiden sahip olunan erdemlerin yitirilmesini eleştirmektedir.

Bütün bu ifadelerden sonra şu soruyu tekrar sormak gerekir: Gerçekten Rousseau, bilim ve sanata karşı olarak görülebilir mi?

Rousseau, *Emile* adlı eserinde amacının bilimi, bireye öğretmek olmadığını, gerektiğinde bilimi öğrenmeyi istemeyi ve bilime hak ettiği değeri vermeyi ve her şeyin üzerinde gerçeği sevmeyi öğretmek olduğunu söyler.⁶² Bununla birlikte Rousseau, *Bilimler ve Sanatlar Üzerine Söylev* adlı eserinde kendi kendine, yaptığının bilimi kötülemek olmadığını, erdemli insanlar karşısında erdemi savunmak olduğunu ifade eder.⁶³ Dolayısıyla o, Sokrates, Bacon, Descartes ve Newton gibi kendini bilen bilgiler aramaktadır. Ancak Rousseau, hileli sözleşmeyle oluşturulan sahte uygar toplumun bu arayışa çözüm olmadığını ifade etmektedir.

⁵⁵ Rousseau, *Bilimler ve Sanatlar Üstüne Söylev* 28.

⁵⁶ Lecercler, *Jean Jacques Rousseau: Hayatı ve Eserleri (1712-1778)*, 27.

⁵⁷ Rousseau, *Bilimler ve Sanatlar Üstüne Söylev*, 28.

⁵⁸ Kemal Bakır, "Jean-Jacques Rousseau'nun Natüralist Eğitim Anlayışı", *Kkefd*, (Erzurum, 2007/15), 110.

⁵⁹ Rousseau, *Bilimler ve Sanatlar Üstüne Söylev* 19.

⁶⁰ Rousseau, *Narsist*, 18.

⁶¹ Rousseau, *Narsist*, 18.

⁶² Jean Jacques Rousseau, *Emile Ya da Eğitim Üzerine*, çev. Yaşar Avunç, (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 3. Baskı, 2011), 278.

⁶³ Rousseau, *Bilimler ve Sanatlar Üstüne Söylev*, 5.

M. A. Ağaoğulları, Rousseau'nun böylesine bozuk bir toplumda bilim ve sanatların birer kötülük kaynağı haline gelmesinin kaçınılmaz olduğunu ifade eder.⁶⁴ Ancak V. Gültekin, Rousseau'nun, özünde uygarlığa karşı olmadığını ifade ederek onun insanı yeniden yaban ormanlarına gönderme ve orada insanları ayıllarla birlikte yaşatma arzusunda olmadığını söylemektedir.⁶⁵ Bu yüzden Rousseau, kendisini eleştirenlere karşı şunu ifade etmektedir: Bugünkü insanlık artık bir daha geriye gidemez.⁶⁶ Zira toplumsal yaşam bir olgu olarak vardır.

Esasında Rousseau'nun istediği tabiata dönmek değil doğanın insana verdiği hünereleri tekrar elde etmesidir. Ancak V. Gültekin, Rousseau'ya göre, insanın tabiatından aldığı ne kadar meziyet varsa uygarlık durumunda hor görüldüğünü ifade eder. Bu yüzden Rousseau, devrin insanı yozlaştıran zihniyetine karşıdır.⁶⁷ Çünkü bu zihniyet insanı değersizleştirmekte ve atomize etmektedir.

Nitekim Leo Damrosch'a göre Rousseau, Aydınlanmacı düşünürlerden farklı olarak her bireyin kendini bir bütünün parçası gibi hissetmesini sağlayacak kolektif bir ruh aramakta olduğunu söylemektedir.⁶⁸ Bununla birlikte W. Bahner'e göre, Rousseau, tüm beklentilerin aksine 18. yüzyılın modern kültürünün değerini reddetmiş biridir. O, *Bilimler ve Sanatlar Üzerine Söylev*'in Fransa içinde ve dışındaki tüm çağdaşlarının oldukça dikkatini çektiğini ifade etmektedir. Nitekim ona göre Rousseau, kesinlikle bilim ve sanata karşı değildir. O, Rousseau'nun egemen sınıfların hizmetindeki bilim ve sanatın, düzenin soysuzlaşmasını hızlandırmalarına ve güçlendirmelerine karşı mücadele ettiğini ifade etmektedir.⁶⁹ Benzer şekilde M. A. Ağaoğulları, Rousseau'nun, eleştirini, insanları erdemsizliğe sürükleyen ve insanın özgürlük ruhunu yok ettiklerine inandığı Aydınlanmacı düşünürlerle yönelttiğini⁷⁰ ifade etmektedir. Zira uygarlık neticesinde ortaya çıkan bu sınıfının bilimi ve sanatı ideolojiye dönüştürme gayreti yüzünden Rousseau'ya göre, eşitliklerini, özgürlüklerini, kimliklerini ve değerlerini yitiren bir sınıf oluşmaktadır.

N. Dent, Rousseau'nun, *Bilimler ve Sanatlar Üzerine Söylev*'i sadece şarlatanların ve taklitçilerin eleştirilmesini isteyen ve doğrunun aranmasına insanların kendilerini adamalarına bir çağrı olarak da okunabileceğini söylemektedir yoksa Rousseau'nun bilimlere ve sanatlara karşı bir tavrının olmadığını ifade eder.⁷¹ Nitekim M. A. Ağaoğulları da Rousseau'nun bilimler ve sanatların işlevinin toplumu mutlu kılma olduğunu söyler ve “Rousseau'nun korktuğu şeyin bilginin kendisi veya bilge insanlar olmadığı aksine korkulması gerekenin kendilerini bilgili zanneden, vicdanlarının sesini dinlemeyen “yarı cahil” veya “yarı aydın”lar olduğunu” ifade eder. Dolayısıyla o, Rousseau'nun eleştirdiği kişilerin kibirli işe yaramaz söylevcilerin toplumdaki bazı yalanlara karşı çıkmakla birlikte fakat kendilerinin yeni yalanlar üretmekte ve yeni doğmalar yaratmakta olduğunu söylemektedir.⁷² Zira Rousseau, böylesi insanların topluma faydasından çok zararları dokunduğunu görmektedir.

A. Timuçin ise toplumsal yaşamı birinci derecede önemseyen Rousseau'nun bilimlere ve sanatlara karşı çıkışının gerçekte bilimlere ve sanatlara güvenmeme meselesi olmadığını sadece onların amaçları dışında ve çok kötü kullanılmakta oluşunu görmesinden

⁶⁴ Mehmet Ali Ağaoğulları, *Ulus-Devlet ya da Halkın Egemenliği*, (Ankara: İmge Kitabevi, 2. Baskı, 2010), 33.

⁶⁵ Vahdet Gültekin, *Jean-Jacques Rousseau: Hayatı ve Eserleri*, (İstanbul: Kastaş Yayınevi, 2001), 101.

⁶⁶ Gültekin, *Jean-Jacques Rousseau: Hayatı ve Eserleri*, 101.

⁶⁷ Gültekin, *Jean-Jacques Rousseau: Hayatı ve Eserleri*, 102.

⁶⁸ Damrosch, *Jean-Jacques Rousseau Huzursuz Dahi*, 295.

⁶⁹ Werner Bahner, “Jean Jacques Rousseau'nun Toplumsal ve Siyasal Hedefi”, çev. Orhan Güllkaya, *Felsefe Dergisi*, (İstanbul, 89/1), 82.

⁷⁰ Mehmet Ali Ağaoğulları, Sokrates'ten Jakobenlere Batı'da Siyasal Düşünceler, Ed. Mehmet Ali Ağaoğulları, *Jean-Jacques Rousseau: Halk Kendini Yaratıyor*, (İstanbul: İletişim Yayınları, 6. Baskı, 2015), 573.

⁷¹ Dent, Rousseau Sözlüğü, 75.

⁷² Ağaoğulları, *Ulus-Devlet ya da Halkın Egemenliği*, 33, 26, 28.

kaynaklandığını belirtmektedir.⁷³ Nitekim G.S. Acar, Rousseau'nun, faydalı olmayı amaçladığı sürece kendi içinde zihinsel faaliyete ve bilime karşı olmadığını ifade etmektedir.⁷⁴ Öte yandan D. G. Tannenbaum- D. Schultz Rousseau'nun, kendi iyiliksever formu içinde, bilimi, insanın durumunu iyileştiren pratik bir aygıt olarak görmekte olduğunu söylemektedir.⁷⁵ Görüldüğü üzere pek çok düşünür, Rousseau'nun karşı olduğu şeyin kendi çıkar ve amaçları için bilimi ve sanatı kullanan, halkın faydasından ziyade halkın karşısında olan erdemsiz kesimin yaptığı etkinlik olarak görmektedir.

Sonuç

Rousseau, döneminin bilim ve sanat insanlarını, yazarlarını, edebiyatçıları, düşünürlerini halkı anlamaktan çok uzakta oldukları ve fildişi kulelerinden halka baktıkları için eleştirmektedir. Bu çerçevede o, başta *Bilimler ve Sanatlar Üzerine Söylev* adlı eseri olmak üzere dönemin bilim ve sanat anlayışlarını eleştirmektedir yoksa bizatihi bilim ve sanatları değil. O, aslında toplumun ahlaki değerlerinin yok olmasından duyduğu rahatsızlığı dile getirmektedir. Bu yüzden Rousseau, dürüst ve ahlaklı aydınların olmadığı bir toplumda icra edilen bilim ve sanatın değersiz olduğunu ifade etmektedir. Bununla birlikte Rousseau, yaşadığı dönemde toplumu yozlaştıran, insanı değerlerinden uzaklaştıran bilim ve sanat anlayışlarını eleştirmiştir. Çünkü yaratılan bilim ve sanat anlayışı insanlara hizmet etmekten ziyade insanların doğalarında olmayan *hırs, kibir, ihtiras, kendini beğenme, kıyaslanma* gibi yapay duyguları tetiklemektedir. Böylesi bir bilim anlayışı insanın hem kendini sömürdüğü hem de başka insanı sömürdüğü bir düzenin tesisini mümkün kılmıştır. Zaten Ansiklopedistlerle mücadele etmesi ve tartışma ortamının doğması da bu yüzden. Nitekim Rousseau, bilhassa bilim ve sanatın amaç değil araçsallaştırmanın meydana getirdiği olumsuzluklara vurgu yapar. Çünkü ona göre bu durum insanlar arasındaki rekabeti tetikleyen ve insanı doğa durumundaki halinden uzaklaştırır. Artık şiddetin, hırsın ve azgınlığın kaynağında yozlaşmış toplumsal ilişkiler yer almaktadır. Rousseau bu olumsuzluğun müsebbibi olarak işlerinde ehil olmayan sahte bilginler ve onların tuzaklara dönüştürdüğü bilim ve sanatı görmektedir.

Hâlbuki Rousseau'ya göre sanat ve bilimin işlevi toplumu ayırıştırmak değildir. Tam aksine toplumun birleştirici unsurları olmalıdır. Ancak Rousseau, hiçbir zaman ümitsizliğe kapılmamıştır. O, insanın değersizleştirildiği bir toplumda ortaya çıkan erdemsiz aydınların, bilimler ve sanatları kötü emellerine alet etmesinden kurtulmanın yolunu göstermiştir. O özellikle bilim ve sanatın yurttaşlık bilincini ve vatan sevgisini aşılacak yapılmaması gerektiğini ifade etmektedir. Bununla birlikte akademilerin ve kurumların halka yararlı olmasında işlevi de önemlidir. Tıpkı Sokrates'in, "kendini bil" sözünden hareketle erdemli insanların bu kurumlarda ve akademilerde yetiştirilmesi gerektiğini ifade etmektedir. Dolayısıyla insani özelliklerin yitirilmediği ve kaybolmadığı bilim ve sanat etkinlikleri teşvik edilmelidir. Zaten Rousseau'nun alanında insanlığa faydası olan büyük çalışmaları ve düşünürleri hiçbir zaman eleştirmediği de bilinmektedir. Zira o, gerçek bilginlere saygı duyduğunu da açıkça söylemektedir.

Nihayetinde, halkın faydasına olan bilim ve sanat alanında icra edilen eserleri savunan Rousseau'yu bilim ve sanata karşı olarak nitelemek doğru olmasa gerektir.

⁷³ Afşar Timuçin, "Rousseau İçin Notlar", Ed. H.H. Erdem-M. Günay, "Rousseau", Çizgi Kitabevi, *Özne, Felsefe Bilim Yazıları* (Konya: 2012/17), 13.

⁷⁴ Gülnur Savran Acar, *Sivil Toplum ve Ötesi Rousseau, Hegel, Marx*, (Ankara: Dipnot Yayınları, 2013), 89.

⁷⁵ Donald G. Tannenbaum- David Schultz, *Siyasi Düşünce Tarihi Filozoflar ve Fikirleri*, çev. Fatih Demirci, (Ankara: Adres Yayınları, 5. Baskı, 2010), 266.

Kaynakça

- Acar, Gülnur Savran. *Sivil Toplum ve Ötesi Rousseau, Hegel, Marx*, Ankara: Dipnot Yayınları, 2013.
- Ağaoğulları, Mehmet Ali. *Ulus-Devlet ya da Halkın Egemenliği*, Ankara: İmge Kitabevi, 2. Baskı, 2010.
- Ağaoğulları, Mehmet Ali. *Sokrates'ten Jakobenlere Batı'da Siyasal Düşünceler*, Ed. Mehmet Ali Ağaoğulları, *Jean-Jacques Rousseau: Halk Kendini Yaratıyor*, İstanbul: İletişim Yayınları, 6. Baskı, 2015.
- Bahner, Werner. "Jean Jacques Rousseau'nun Toplumsal ve Siyasal Hedefi", çev. Orhan Gülkaya, *Felsefe Dergisi*, (89/1) 80-99.
- Bakır, Kemal. "Jean-Jacques Rousseau'nun Natüralist Eğitim Anlayışı", KKEFD (Erzurum, 2007/15), 103-122.
- Cevizci, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*, 3.Baskı, İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999.
- Damrosch, Leo. *Jean-Jacques Rousseau Huzursuz Dahi*, çev. Özge Özköprülü, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2011.
- Dent, N.J. H. *Rousseau Sözlüğü*, çev. B. Özkan- N. Ilgıcioğlu- A. Çitil- A. Kovanlıkaya, İstanbul: Sarmal Yayıncılık.
- Gültekin, Vahdet. *Jean-Jacques Rousseau: Hayatı ve Eserleri*, İstanbul, Kastaş Yayınevi, 2001.
- Kakıncı, T. Der. *J.J. Rousseau Kimdir? Liberalizm Nedir?*, İstanbul, Kitapçılık Ticaret Ltd. Şti. Yayınları, 1968.
- Lecerclé, J.L. "Jean Jacques Rousseau: Hayatı ve Eserleri (1712-1778)" *İnsanlar Arasında Eşitsizliğin Kaynağı (ve Temelleri Üzerine Konuşma)* içinde, çev. Rasih Nuri İleri, İstanbul: Say Yayınları, 11. Baskı, 2010. ss.13-40.
- Rousseau, Jean Jacques. *Bilimler ve Sanatlar Üstüne Söylev*, çev. Sabahattin Eyüpoğlu, 3. Basım, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2011.
- Rousseau, Jean Jacques. *Dağdan Yazılmış Mektuplar*, çev. Adnan Akan, Ankara: Fol Kitap, 2020.
- Rousseau, Jean Jacques. *Emile Ya da Eğitim Üzerine*, çev. Yaşar Avunç, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 3. Baskı, 2011.
- Rousseau, Jean Jacques. *İnsanlar Arasında Eşitsizliğin Kaynağı (ve Temelleri Üzerine Konuşma)*, çev. Rasih Nuri İleri, İstanbul: Say Yayınları, 11. Baskı 2010.
- Rousseau, Jean Jacques. *İtirafatlar*, çev. Kenan Somer, İstanbul: Isık Yayınları, 2016.
- Rousseau, Jean Jacques. *Narsist*, çev. A. Kadir Paksoy, İstanbul, Doruk Yayıncılık, 2019.
- Rousseau, Jean Jacques. *Yalnız Gezerin Düşleri*, çev. Alper Turan, İstanbul, Zeplin Yayıncılık, 2019.
- Rousseau, Jean Jacques. *Yeni Héloise(I)*, çev. Hüseyin Portakal, Ankara: Öteki Yayınevi, 1999.
- Russell, Bertrand. *Batı Felsefe Tarihi III*, çev. Muammer Sencer, İstanbul: Say Yayınları, 2004.
- Tannenbaum, Donald G.- Schultz, David. *Siyasi Düşünce Tarihi Filozoflar ve Fikirleri*, çev. Fatih Demirci, 5. Baskı, Ankara: Adres Yayınları, 2010.
- Timuçin, Afşar. *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul: Bulut Yayınları, Genişletilmiş 5. Baskı, 2004.
- Timuçin, Afşar. Rousseau İçin Notlar, Ed. H.H. Erdem-M. Günay, "Rousseau", Çizgi Kitabevi, *Özne Felsefe Bilim Yazıları*, (Konya 2012/17). 7-14.
- Timuçin, Ali. *Rousseau'nun Toplum Anlayışı*, İstanbul: Bulut Yayınları, 2008.
- Wolker, Robert. *Rousseau*, çev. Emrah Günok, Dost Kitabevi, Ankara, 2001.

tabula rasa: Felsefe & Teoloji Ulusal Hakemli bir dergidir.
tabula rasa: Philosophy & Theology is a refereed journal.
Alınış /Recieved:09.04.2021 Kabul/Accepted:05.06.2021 Online Yayın/ Online
Published:01.07.2021

21. Yüzyıl Ve Mevlana'dan Vefasızlık Üzerine Kimi Uyarılar

Metin YASA*

Özet

Ahlak, 21.yüzyıl insanının dikkate alması gereken temel bir varlık alanıdır. Bu alan içinde, bireysel ve toplumsal yaşamı yönlendiren erdem ve erdemsizlik tartışması önemli bir yer tutar. Bu makalede, Mevlana'nın görüşlerine özel atıfla, bir erdemsizlik örneği olarak vefasızlık üzerinde durulmaktadır.

Anahtar Kavramlar: 21. Yüzyıl, Bireysel Yaşam, Teknolojik Gelişme, Vefasızlık

21. Century And Maulana's Some Warnings On Disloyalty

Abstract

Morality is a fundamental domain of existence that 21st century people should take into account. In this field, the discussion of virtue and inferiority, which guide individual and social life, has an important place. In this article, with a special reference to Maulana's views, it is emphasized on disloyalty as an example of inferiority.

Key Words: 21st Century, Individual Life, Technological Development, Disloyalty

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

I

Günümüz insanının bile kayıtsız kalamayacağı işlevsel kimi varlık alanları vardır. Bireysel ve toplumsal yaşamda ahlak bu işlevsel alanlardan yalnızca birisidir. Ne yazık ki, günümüzde, ahlakın, deneyimlenirken, deyim yerindeyse yoğun çatışma halinde olduğu, örtük kapışma yaşadığı ya da derin gerginliğe sahne olduğu zaman zaman gündeme getirilir. Böyle düşünülmesinin bir nedeni, belki de, modern insanın çıkarlarının ahlaki değerler ile çatışmasıdır. Bu bir sorun ise, bize göre, çözüm ahlaki altın değerler zincirini oluşturan her halkanın 21. yüzyıl yaşam koşullar içinde yeniden düşünülmesinden ve işlevsel kılınmasından geçer. Bu yeniden düşünülme ve işlevsellik, kuşkusuz, anlamlı bir inisiyatif, ve bu anlamlı inisiyatif, bireyin, toplum içinde yaşarken, hem kendini yeniden keşfetmesi hem kendiyile barışık olması hem de çevresi ile ilişkilerini gözden geçirmesi açılarından kritik bir öneme sahiptir. Dile getirdiğimiz bu kritik önem, Mevlana'nın aşağıdaki ifadesinde deyim yerindeyse ete kemiğe bürünmüş gibidir. Mevlana Şöyle der:

O tertemiz nefislerden ve de akıllardan
Cana vefasız diye mektup gelmede her an¹

Neden gönlümüzü vefasızlara verelim?²

Bize öyle geliyor ki, çağı tanımlama becerisi, çağdaşı okuma olanağı ahlaki değerler üzerinden de rahatlıkla gündeme getirilebilir. Bizim bu bağlamda tartışmayı amaçladığımız konu ahlaka aykırı bir davranış olarak vefasızlık ve iletileridir. Nitekim bize öyle geliyor ki gerçi günümüz koşullarında ahlakın sınırlarının genişlediği göz ardı edilemez bir gerçektir. Ancak, güncel ahlaki bir sorun tartışılırken, bağlantılı olduğu tarihsel perspektif dikkate alınmak durumundadır.

Sergilenen vefasızlık örnekleri, toplum içinde yaşayan insanı üstün varoluşsal amaçlarından uzaklaştırmış gözükmektedir. Doğrusu, vefasızlık, insanlık adına aşamalar geçmesi gereken insanın ileri bir aşamaya geçmesini engelleyen bir rol üstlenir. Böylece bir kötülük daha da güçlenmiş olur.

II

21. yüzyıl yaşam koşulları içinde, yaşadığımız dünyanın, geçirdiğimiz zaman dilimlerinin ve edindiğimiz deneyimlerin çirkinleşmesinde ahlaki olmayan pek çok faktör rol üstlenebilir. Bunlardan biri de, kuşkusuz, vefasızlıktır. Vefasızlık, aynı zamanda, dünyaya, yaşama ve insana yönelik her tür güzelliği çirkinleştirmenin, iyiliği kötüleştirmenin somut bir halidir.

21.yüzyıla özgü insanlar arası ilişki standartları içinde, vefasızlık, ayırt edilemeyecek şekilde, gündelik yaşamla son derece kaynaşmış haldedir. Bu, kuşkusuz, yaşamdan kopması olanaksız görülen din, bilim, felsefe ve ahlak gibi temel alanlardaki iletişim için, büyük bir engeldir. Oysa tartışma konumuzun ahlak olması

¹ Mevlana, *Mesnevi*, (tas.: Reynold Alleyne Nicholson), Ayende, 1979, VI, 451.

² Mevlana, *Mesnevi*, VI, 447.

nedeniyle, ahlak üzerinden konuşulacak olursa, her varlık alanı gibi, ahlakın da kuşkusuz bir geçmişi vardır ve ancak bir de yaşanılan halinin ötesinde geleceği olmalıdır. Üzücü olan, ahlak da dahil yaşam alanlarında umursamazlık, ciddiyetsizlik ve güvensizliğin sıkça görülmeye başlanmasıdır. Gerçekten de 21. yüzyıl modern yaşamında, bir dinsel umursamazlık, bir ahlaki ciddiyetsizlik ve bir sosyolojik güvensizlik hemen her yerde kendini duyumsatır hale gelmiştir.

Bize öyle geliyor ki, Mevlana'nın vefasızlık uyarısı üzerinden 21. yüzyıl için bir din sevdasına düşmenin, ahlak davasına sarılmanın, felsefi güven inşa etmenin ve bilim aşkı tesisine yönelmenin önemi küresel düzeyde giderek artmaktadır. Mevlana'nın aşağıdaki türden söylemleri bu bağlamda anılabilir. Mevlana Şöyle der:

Başkalarına yaptığım şey, senin, ey dünya
Hem vefasızlık, hem hile, hem çokça nazlanma³

Aşk vefalı, vefalıya yönelir
Vefasızı hepten görmezden gelir.⁴

Topraktan yeşerdik toprağa yönelelim
Gönül ile vefasızı neden dönelim⁵

Korkunç olan, vefasızlığın bir tür değer suretine bürünmesidir. Unutmamak gerekir ki, bir erdemın bir erdemsizlikle gölgelenmesi, yüce varoluşsal değerleri amaç edinen insanın altında gölgelenebileceği bir erdemın yok olması demektir.

III

Doğrusu, 21. yüzyılda insan ve toplum yaşamı yeniden oluşurken, yeniden oluşan bu süreç içinde, zararlı rol oynayacak faktörlere dikkat çekmek gerekir. Bu cümleden olarak, sözgelimi, 21. yüzyıl yaşam koşulları ve iletişim ölçütleri içinde vefasızlığın açılımı ve iletlediği yıkıcı sonuçlar bağlamında neler söylenebilir? Bu noktada kimi açıklayıcı noktalara işaret edilebilir:

i. Vefasızlık; insanı, erdemli olma yolunda zorda bırakan, özüne yabancılaştıran, kötü eyleme sürükleyen, benlik zayıflığına uğratan bir olumsuz davranıştır. Bu cümleden olarak, ahlaki bir davranışta bulunma insanı ne kadar yüceltirse, ahlaka aykırı bir davranış sergileme de dolaşımdaki bir ifadeyle o kadar düşük profilli yapar.

ii. Vefasızlık benliği çürüten, aklı çökerten, ruhu kurutan, kişiliği kudurtan, gönü körelten, duyguyu sömürten bir kötü davranıştır. Doğrusu, bu bağlamda ifade etmek gerekirse vefasızlık, hiçbir zaman için, bireysel ve toplumsal yaşamda, deyim yerindeyse, elverişli bir davranış olmamıştır.

³ Mevlana, *Mesnevi*, V, 1011.

⁴ Mevlana, *Mesnevi*, V, 1165.

⁵ Mevlana, *Mesnevi*, VI, 447.

iii. Vefasızlık, 21. yüzyılda, çok daha fazla hareketli ve etkin hale gelmiş görünür. Gerçekten de vefasızlığın yaşamının bir parçası haline gediği zaman dilimlerinde, bireyin, çıkarı değere yeğlemesi adeta kaçınılmaz bir hal almıştır. Böylece de vefasızlık, sonucu bireysel yaşamı ve deneyimi şoke eden, toplumsal dayanışmayı ve güveni sarsıcı rol oynayan bir özle konumunu güçlendirmeye devam eder.

Konunun açıklanması bağlamında yine Mevlana'ya atıfla ifade edilecek olursa, o, öncelikle vefasızlıktan kopması olası görünmeyen iki temel kötülüğü özellikle vurgular: Kin ve Düşmanlık.⁶ Dahası Mevlana, vefasızlığı, zayıflık, bozukluk⁷, yalancılık, dolandırıcılık⁸, acı sözlülük⁹ ile birlikte anar. Mevlana'nın aşağıdaki ifadesi yine bu bağlamda anılmaya değer görünür. Mevlana şöyle der:

Nasıl vefasızlara kendini feda edersin
Bir kötücül zan yüzünden o tarafa gidersin
Unutmadan, vefasızlıklardan ben oldum uzak
Gelirsen bana doğru kötü zan olmaya tuzak¹⁰

Vefasızlık, sonunda, güvensizlik ve dost yokluğuna neden olur. Bu ikisi de insanın içinde yaşattığı toplumsal birliği ve toplumun içinde yaşattığı insancıl bütünlüğü sinsice dağıtır.

IV

Yeni teknolojilerin gelişmesi ve buna bağlı olarak dijital yapıların giderek artması gibi dinamik süreçlerin yaşandığı 21. yüzyıl gibi bir çağda, izi rahat sürülebilir birçok olumsuzluk yaşanabilmektedir. Bu bağlamda, vefasızlığın daha fazla bireyin ve toplumun ahlak kapasitesini, olgunluğunu ve huzurunu daha fazla zayıflatmasına ahlaka paydaş diğer varlık alanları üzerinden izin vermemek zorunlu görünmektedir.

Modern yaşamla uyumlu ve çağdaş arayışla bütünleşik din, ahlak, felsefe ve bilim değerleri yaşanmadan modern yaşamın ve çağdaş arayışın meydan okumalarıyla nasıl başa çıkılabilir? Artık 21.yüzyılda hızlı bir bireysel dönüşüm ve toplumsal yönelim hareketleri dikkat çektiğine göre, ahlaktan beklenen işlevin yerine getirilebilmesi için, ahlakın karışan ve karışılan bir varlık alanı olduğunun ayrıca ayırında olunması gerekir.

Öz olarak ifade etmek gerekirse, 21.yüzyıl teknolojik ve dijital verileri ışığında mutlu ve huzurlu bir yaşam sürebilmek için, öncülük, destek ve ortaklık bağlamlarında, dine, ahlaka, felsefeye, bilime ve anılan bu alanların uzmanlarına çok şey düşmektedir. Belki de bu noktada, Mevlana'nın işaret ettiği bir nokta yeniden

⁶ Mevlana, *Mesnevi*, V, 1216.

⁷ Mevlana, *Mesnevi*, II, 2131.

⁸ Mevlana, *Mesnevi*, II, 2873.

⁹ Mevlana, *Mesnevi*, IV, 3186.

¹⁰ Mevlana, *Mesnevi*, III, 339-340.

düşünülebilir. O da şudur: Canı, vefasızlara feda etmekten korumak gerekir.¹¹ Çünkü insan doğası, vefalı olmaya uygun yaratılmıştır.¹² Öyle anlaşılıyor ki, Mevlana, bu nedenle, ekili vefadan söz eder.¹³ Dahası; Mevlana'ya göre, vefa tohumunu elde etmek önemli, ancak vefa tohumu ekmek çok daha önemlidir.¹⁴

Konu, yine Mevlana'dan yapılacak bir alıntıyla açıklayıcı hale getirilebilir. Mevlana şöyle der:

Açsa da hoş çiçek, dünyanın işi böyle
Vefasızlığımı seslice getirdi dile
Üstat! Şu alem oluş ve bozuluş alemi
Bozuluş içerir öğüdü, oluşsa hileyi¹⁵

Doğrusu, kadim ahlaki akıl devreye sokularak vefayı, yaşamdan kopması olanaksız görülen alanlarda işlevsel kılma, gündelik ahlaki sorunlara çözüm üretmede iyi bir başlangıç olarak görülebilir.

Mevlana'ya göre, vefasızlığı belirleyen süreçler çok farklı olabilmektedir. O nedenle işaret edilen bağlama ilişkin olarak vefasızlığın giderilebilmesi için kimi stratejilerin geliştirilmesi gerekir. Değil mi ki, Mevlana için, vefa, uğruna can feda edilecek bir değer¹⁶ ve vefasızlar adeta birer yıkılmış köprüdür¹⁷, bu durumda, Mevlana düşüncesinde öne çıkan temel bir strateji, vefalı olmanın yanında, vefa olmaktır. Yüksek din, ahlak, felsefe ve bilim destekli vefa, 21.yüzyıl için, dolaşımdaki bir deyimle söylem ve eylem bütünlüğünün üzerinden gerçekleşeceği önemli bir değerdir.

Sözün özü, Mevlana'nın dediği gibi:

Yaşarken sana üç adet yoldaş var
Biri vefalıdır, ikisi gaddar¹⁸

Biri dostlar, diğeri eşya ve mal
Üçüncüsü vefalı, güzel amel¹⁹

Mal, köşkten dışarı, seninle gelmez

¹¹ Mevlana, *Mesnevi*, III, 338.

¹² Mevlana, *Mesnevi*, III, 624.

¹³ Mevlana, *Hz. Mevlana'nın Rubaileri*, çev.: Şefik Can, C. II, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1991, 1492.

¹⁴ Mevlana, *Hz. Mevlana'nın Rubaileri*, C.II, 1321.

¹⁵ Mevlana, *Mesnevi*, IV, 1607-1608.

¹⁶ Mevlana, *Mesnevi*, I, 996.

¹⁷ Mevlana, *Mesnevi*, II, 2842.

¹⁸ Mevlana, *Mesnevi*, V, 1045.

¹⁹ Mevlana, *Mesnevi*, V, 1046.

Dost gelir ve fakat mezara girmez²⁰

Amelin vefalıdır, sığın ona

Elbet girer seninle ta mezara²¹

Doğrusu, vefa, tadına varılması gereken bir değerdir. Vefanın tadının alınabilmesi için vefasızlık kötülüğünden kaçınılması gerekir.

KAYNAKÇA

Mevlana, *Mesnevi*, (tas.: Reynold Alleyne Nicholson), Ayende, 1979.

Mevlana, *Hız. Mevlana'nın Rubaileri*, çev.: Şefik Can, C. II, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1991,

²⁰ Mevlana, *Mesnevi*, V, 1047.

²¹ Mevlana, *Mesnevi*, VI, 1050.

tabula rasa: Felsefe & Teoloji Ulusal Hakemli bir dergidir.
tabula rasa: Philosophy & Theology is a refereed journal.
Alınış /Recieved:12.03.2021 Kabul/Accepted:22.06.2021 Online Yayın/ Online
Published:01.07.2021

Kuçuradi Felsefesinde İnsanlaşma Sorunu Olarak Eğitim

Ayşe Çiğdem KOCAMAN*

Özet

Günümüzde eğitim, rotasını kimi zaman çeşitli türden -izm'lerin, ideolojilerin, kültürel veya ahlaki normların, kimi zaman ise ulusal ya da bireysel çıkarların belirlediği, "her şey gider" anlayışından hareket eden, içi tıklım tıklım yolcularla dolu bir trene benzemektedir. Ancak dur durak bilmeksizin yol alan, hangi istasyonda duracağı da belli olmayan bu tren, yolcularına, kendilerini, diğer insanları, dünyayı ve hayati, insan olmanın değerinin bilgisine açılan bir pencereden değil, rotasını belirleyen istediği ve seçtiği pencereden göstermekte, onları her geçen gün insanın olmanın ne demek olduğundan hızla uzaklaştırmaktadır. Başka bir deyişle, yolcularının çoğunluğunu, kendisi dışında geride kalanı umursamayan, insanın değerini hiçe sayan, sınır tanımazlığı, yararcılığı baş değer yapan, basmakalıp düşüncelere saplanıp kalmış, insanlaşmamış bireyler olarak uğurlayan ve geride nakarat olarak sadece koca bir "boşuna" çınlatan bu tren, insanlığı hızla sıradanlığın, sorumsuzluğun, başıboşluğun ve anlamsızlığın yamacından aşağıya, dekadansa doğru sürüklemektedir. Nitekim dünya genelinde artan şiddet, terör olayları, açlık, yoksulluk, çevre kirliliği, salgın bulaşıcı hastalıklar gibi yaşamı yaşanmaya değer olmaktan çıkaran, gözlerimizin hemen her gün şahitlik ettiği insanlık dışı manzaralar, günümüz eğitim anlayışına ve bu anlayışın yetiştirdiği insan tipine yönelik böyle bir tespitin en açık kanıtıdır. Bu nedenle, aslında çoktan ıskartaya çıkmış olan bu kara treni zaman kaybetmeden durdurmamız ve "insan nedir?" sorusuyla bağlantılı olarak eğitimin neliğini ve amacını yeniden düşünmemiz gerekmektedir.

Bu noktada, eğitimi, insan onuruna yakışır bir yaşamı inşa edebilmenin olanağının koşullarından biri olarak gören ve eğitime ilişkin felsefi bilginin realiteye bakarak nasıl ve ne şekilde ortaya konulabileceğini gösteren Kuçuradi'nin, ontolojik temelli felsefi antropolojiye dayanan insan, değer ve eğitim görüşüne kulak vermek bizler için yol gösterici olacaktır. Dolayısıyla bu çalışma, eğitimin kişilere öncelikle "insan kimliği bilinci" kazandırması gerektiğini düşünen Kuçuradi'nin insan ve değer görüşünü, buradan hareketle dile getirdiği eğitimin neliğine ilişkin düşüncelerini irdelemeyi konu edinmekte, eğitimin her şeyden önce olanaklar varlığı olan insan için bir insanlaşma sorunu olduğuna dikkat çekmeyi amaçlamaktadır.

Anahtar Sözcükler: İnsan, Değer, İnsanlaşma, Eğitim.

* Dr. Öğrt. Üyesi, Nişantaşı Üniversitesi, İktisadi İdari ve Sosyal Bilimler Fakültesi.
aysecigdem.kocaman@nisantasi.edu.tr Orcid: 0000-0003-1354-1335.

Education As A Humanization Problem In Kuçuradi Philosophy

Abstract

In this day and age, education resembles a crowded train based on the understanding “anything goes” and determined by numerous isms, ideologies, cultural or moral norms, or national or individual interests. Yet, traveling non-stop with no predictable final destination, the train shows its passengers themselves, other people, the world, and life, not through a window that opens to the knowledge of the value of being human, but through one that is chosen by the person who determines the route, day by day, driving them away from what it means to be human. In other words, the train bids farewell to most of its passengers as unhumanized individuals who care only about themselves, who disregard the values of humans, who value a lack of boundaries and utilitarianism, and who are stuck with stereotypes, echoing but a great 'futile' and swiftly dragging humanity down the slopes of mediocrity, irresponsibility, idleness, and meaninglessness, towards decadence. In fact, the inhumanity that we witness every day, the increasing violence, terrorism, hunger, poverty, environmental pollution, and epidemic infectious diseases constitute clear evidence of this interpretation for today’s understanding of education and the type of humans raised by it. Thus, we need to stop this long rejected train at once and rethink the nature and purpose of education on the basis of the question: “what is human nature.”

Here, we need to pay particular attention to Kuçuradi’s ontological and anthropological ideas on human, value, and education, who regards education as one condition of the possibility of building a life worthy of human dignity, demonstrating how to reveal the philosophical knowledge about education based on reality. She believes that education should aim to bring individuals an “awareness of human identity.” As a matter of fact, this article examines Kuçuradi’s view of human and value, her ideas about education and emphasizes that education is a humanization problem for people who are an asset of possibilities.

Keywords: Human, Value, Humanization, Education.

Giriş

“eğitim, eğitilen açısından bir insanlaşma süreci ve temel bir hak; eğiten açısından da bir insanlaştırma etkinliği”dir.¹

Günümüz dünyasında, bir yandan insan hakları uluslararası topluluğun gündeminin en önemli maddelerinden biri olarak karşımıza çıkmakta, çeşitli meslek alanlarında insan haklarının ve diğer hakların korunması için etik kodlar oluşturulmaktadır.² Ancak diğer yandan genç insanlar eğlenmek adına birbirine işkence yapmakta, üstelik kayıt altına aldıkları bu görüntüleri sosyal paylaşım sitelerinde milyonlarca insan beğenerek seyretmekte, çocuklar “mavi balina” olarak bilinen bir internet oyunuyla intihara sürüklenmekte, bir genç kız ise sosyal paylaşım platformunda ölmesi mi yaşaması mı gerektiğine dair bir anket düzenlemekte, bu ankete katılanların %69’u “öl” diye cevap verebilmekte ve bu genç kız da intihar etmektedir.³

¹Ioanna Kuçuradi, “Açılış Konuşması”, *Felsefe Açısından Eğitim ve Türkiye’de Eğitim Seminer Bildirileri*, (haz. Betül Çotuksöken), Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, İstanbul, 1996, s. 10.

² Ioanna Kuçuradi, “Eğitimi Yeniden Düşünmek”, 08.07.2014, s. 1. Erişim Tarihi: 17.01.2021. <https://hacettepe.edu.tr/duyuru/rekduy/47KurulusYilDonumu220714.pdf>

³ Ioanna Kuçuradi, “İnsanca Yaşayabilmenin Nesnel ve Öznel Koşulları Üzerine”, *İzmir Barosu Dergisi*, Yıl, 84, Eylül 2019, Sayı 3, s. 468. Erişim Tarihi: 17.01.2021. <https://www.izmirbarosu.org.tr/pdfdosya/insanca-yasayab2019121215322672.pdf>

Dolayısıyla Kuçuradi'nin dikkat çektiği üzere realitede olan bitene bakıldığında, insan haklarını korumayı istemenin, aynı zamanda tek tek durumlarda, kişilerin insanın değerini koruyarak eylemde bulunabilmesini olanaklı kılmadığı⁴, günümüz dünyasının düşünce iklimine birbirine ters düşen eğilimlerin ve birbirine aykırı çabaların damgasını vurduğu görülmektedir. Bu durumun nasıl ortaya çıktığını anlamadan, ana nedenlerini ortaya koymadan alınmaya çalışılan önlemler ise felaketleri azaltacağı yerde gitgide artırmaktadır. Kuçuradi'ye göre yaşamı yaşanmaya değer olmaktan çıkararak, gözlerimizin hemen her gün şahitlik ettiği insanlık dışı durumların ana nedenlerinden biri, uzun süreden beri uygulanan günümüz eğitiminin temelindeki anlayıştır.⁵ Çünkü günümüzün eğitim anlayışı, insanların, tür olarak insana özgü olanakları değer bilgisiyyle ve değer yargılarından dikkatle ayırt edilmesi gereken etik değerlerin bilgisiyyle hayata geçirebilmesine, böylece gerçek anlamda bir "insan" olabilmesine – insanlaşabilmesine⁶ ve insana yakışır bir şekilde, insanın değerini koruyarak yaşayabilmesine yardımcı olamamaktadır.

Kuçuradi'nin insan ve değer görüşünden hareketle, insanların kendilerine, diğer insanlara, hayata ve dünyada olan bitene, insan olmanın değerinin bilgisiyyle bakabilmelerine yardımcı olmayı amaçlayan türden bir eğitimin neliğini ortaya koyabilmek için öncelikle günümüzde eğitimden ne anlaşıldığını, bu anlayıştan kaynaklanan belli başlı eksiklikleri ve/veya sorunları kısaca ele almak gerekmektedir. Böylelikle Kuçuradi'nin çeşitli eserlerinde ve kendisiyle yapılan söyleşilerde, "insan nedir?" sorusuyla bağlantılı olarak sıklıkla dile getirdiği eğitimin neliğine ilişkin düşüncelerini, çalışmanın izin verdiği ölçüde, elimizden geldiğince bir bütünlük içerisinde açıklığa kavuşturmak ve bu bağlamda, eğitimin her şeyden önce bir insanlaşma sorunu olduğunu göstermek mümkün olacaktır.

Kuçuradi'de Günümüzün Eğitim Anlayışına İlişkin Temel Sorunlar

Yaygın kabul gören ve belirli bir insan anlayışından kaynaklanan tanıma göre eğitim, kişilere, istenilen davranışları kazandırmaktır⁷ ya da "eğitim akültürasyondur", yani kişileri eğitimin yapıldığı grubun kültürüne sokmak/kültürleştirmek, eğitilene o grubun değer yargılarını, dünya görüşünü benimsetmektir.⁸ Ancak Kuçuradi'ye göre şoförlük eğitimi veya pilotluk eğitimi ile kişi eğitimini bir ve aynı görerek yapılan eğitimin neliğine ilişkin bu tanım, insansal bir fenomen olarak eğitime felsefeyle değil, eğitimin gerçeklikte çok defa yapıldığı biçimine bakılarak öne sürülen bir tanımdır. Daha açık bir ifadeyle, belirli bir uzmanlıkla ilgili mesleklerin eğitimi, hayvanların eğitilmesi ya da "ideolojik bir eğitim, örneğin 'şariatçı eğitim', 'milliyetçi eğitim' söz konusu olduğunda, 'eğitmek' hiç şüphesiz, 'istenilen davranışları' –bu görüşün terimleriyle söylersek, 'bedensel ve zihinsel davranışları'– kazandırmaktır."⁹ Nitekim dikkatli bakıldığında, ilk bağlamda eğitimden, yani pilot, şoför eğitiminden anlaşılan, dolayısıyla amaçlanan, eğitilen kişiye bazı davranışları planlı bir biçimde yaptıra yaptıra, o mesleği öğrenmesini ve o mesleği yaparken de öğrendiği gibi davranmasını sağlamaktır. İkinci bağlamda eğitimden anlaşılan ve istenilen ise eğiten(ler)in benimsediği farklı davranış normlarını (değerlilik ölçütlerini) eğitilen kişiye aşılıyarak, tek tek durumlarda bunlara göre değerlendirmesini, eylemde bulunmasını sağlamaktır.¹⁰

Dolayısıyla eğitimden, her defasında birbirinden farklı olan amaçlara, göre eğitilene "talim gördürmek", eğitilene istenen belirli bir biçime, hazır bir kalıba sokarak "terbiye etmek"

⁴ İoanna Kuçuradi, *İnsan Hakları: Kavramları ve Sorunları*, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara, 2011, s. 261.

⁵ Kuçuradi, "Eğitimi Yeniden Düşünmek", s. 1.

⁶ İoanna Kuçuradi, *Hürriyet*, (Yenal Bilgici), 06.01.2015. Erişim Tarihi: 18.01.2021.

⁷ İoanna Kuçuradi: *Dünyamızı insanoğlu insanlar ayakta tutuyor - Hayat Haberleri* (hurriyet.com.tr)

⁸ Kuçuradi, "Açılış Konuşması", s. 7.

⁹ Kuçuradi, "Eğitimi Yeniden Düşünmek", s. 4.

¹⁰ Kuçuradi, "Açılış Konuşması", s. 7.

¹¹ Kuçuradi, a.g.e., s. 8.

ve eğitilenin, istenilen becerileri, fikirleri edinerek, söz gelimi pilot, şoför ya da şeriatçı, milliyetçi olmasını sağlamak anlaşılmaktadır. Fakat Kuçuradi'ye göre "kişi eğitimi"ni bu anlamda almak ve insanları bu şekilde eğitmek, yalnızca hazır yollar, hazır yapma tarzları öğretmek ve propaganda yapmak demektir.¹¹ Başka bir deyişle, eğitim, istenilen davranışları kazandırmak olarak anlaşıldığında ve istenilen davranışları kimin saptadığına bakıldığında, genellikle kazandırılmak istenen davranışların, belirli bir çağda belirli bir grupta, toplumda geçerli olan iyidir-kötüdür denilen davranışlar olduğu görülmekte ve çeşitli türden ahlakların, değer yargılarının iç içe bulunduğu toplumlarda, herkes kendi ahlakının iyilerini-kötülerini öğretmeye kalkışmaktadır. Ancak Kuçuradi'nin olgulara bakarak yerinde bir tespitle ifade ettiği gibi bu iyiler ve kötüler sık sık birbiriyle çatışmakta, dolayısıyla toplumsal yaşamdaki çatışmalar eğitime de yansımaktadır.¹² Bunun sonucunda ise eğitimin neliği, amacı, yöntem ve uygulama şekli adeta yapboz tahtasına dönüşmekte, insanların en temelde ne için eğitilmesi gerektiğini felsefi dayanakları bakımından ortaya koymak pek mümkün görünmemektedir.

Kamu yaşamında insanlar arası ilişkileri kolaylaştırması açısından basiretle türetilmiş bazı ahlak normlarını öğretmenin gerekliliğini yadsımayan, ancak kişi eğitiminin iç amacının bu olmadığını düşünen Kuçuradi, eğitimin, kişilere, ahlakların/moral değer yargılarının belirlediği, istediği davranışları kazandırmak olarak anlaşılmasının ve bu şekilde uygulanmasının, kişilerin insansal olanaklarını geliştirebilmelerini sağlamadığına, olan bitenlerdeki değer sorunlarını görebilmeye yardımcı olamadığına, aksine bireyler arası ilişkilerde kişi eylemlerini ve kişileri doğru değerlendirebilmeyi engellediğine, ezbere değerlendirmelerle değer harcama yolunu açabildiğine, etik ve ahlak arasında yaptığı ayrımla dikkat çekmektedir. Kullanıldığı bağlamlar açısından etik teriminin en az üç farklı anlamda karşımıza çıktığını belirten Kuçuradi'ye göre, etik sözcüğü bazen, ahlak anlamında, yani belirli bir toplumda, belirli bir zamanda, insanlar arası ilişkilerde yapılması ya da yapılmaması yönünde, kişilerden uymaları beklenen, talep edilen, izin verilen-verilmeyen, teşvik edilen veya yasaklanan davranış normları, değer yargıları sistemleri anlamında kullanılmaktadır. Yazılı olmayan bu norm sistemlerini ahlaklar olarak nitelendiren ve ahlak normlarını etik değerlerle karıştırmamak gerektiğine dikkat çeken Kuçuradi'ye göre ahlak olgusu, yaşamda çeşitli ahlaklar olarak karşımıza çıkmakta ve asıl anlamda değerlerden değil, çağdan çağa, toplumdan topluma, hatta aynı çağda ve toplumda kişiden kişiye göre değişik ve değişken olan, iyi ya da kötü sayılan davranış kurallarından, değer yargılarından oluşmaktadır.¹³

Bu bağlamda, her ahlakın iyi olarak gördüğü ve yapılmasını beklediği şeylerle, kötü olarak nitelendirdiği, yapılmamasını istediği şeyler birbirinden farklıdır. Ancak bu farklılık çoğu kez göz ardı edilmekte, yani toplumlarda, çoğunluğun benimsediği, egemen olan ya da olması istenen, iyilerden ve kötülerden oluşan değer yargılarının ve bunlardan türetilerek kişilere her tek durumda neyi yapıp yapmamaları gerektiğini buyuran davranış kurallarının görece olduğu kabul edilmemektedir. Aksine bunların evrensel olduğu, yani her çağda, her toplum ve insan teki için geçerli olduğu/olması gerektiği düşünülmektedir. Üstelik kişilerden geçerli/egemen olan ahlaki ölçütlerine göre davranması istenmekte ve bu yönde kişiler zaman zaman zora maruz kalmaktadır. Bu açıdan bakıldığında, her ahlaki dizge, bireylere her tek durumda ne yapmaları/yapmamaları gerektiğini söylemekle yetinmeyip, aynı zamanda bireylere belirli bir değerlendirme tarzı da sunmakta ve kişilerin öne sürülen bu değer yargılarını tek ve evrensel ölçüt olarak kabul etmelerini, diğer insanları, eylemleri, durumları, hatta farklı türden ahlakları bu ölçütlere göre değerlendirmelerini buyurmaktadır. Fakat bu durum, kişilerin çoğu zaman doğru değerlendirme yapma olanaklarının önünü tıkamakta, hazır reçetelere göre değer biçerek ya da değer atfederek, ezbere, yanlış değerlendirme yapmalarına

¹¹ İoanna Kuçuradi, "Felsefe ve Kişi Eğitimi", *Felsefe Kurumu Seminerleri*, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara, 1977, s. 55.

¹² İoanna Kuçuradi, *Uludağ Konuşmaları*, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara, 2014, s. 40.

¹³ Kuçuradi, "Eğitimi Yeniden Düşünmek", s. 4.

neden olmakta, dolayısıyla bir şeyin kendi değerini görebilmeyi ve/veya değerinin bilgisini edinebilmeyi engellemekte, aynı zamanda farklı olanı baskı altına almaya, sindirmeye yönelik eylemlere, hatta şiddete başvurmaya kadar giden toplum içi veya toplumlar arası çatışmalara yol açabilmektedir.¹⁴

Kuçuradi'nin belirttiği üzere bir diğer bağlamda etik sözcüğü, yazılı normlar bütünü imlemekte, bir grup insanın belirli amaçlarla oluşturduğu norm bütünlüğü anlamında kullanılmaktadır. Böyle belgeler (kodlar), o amaç için türetilmiş normlardan ve/veya mevcut normlar arasından seçilmiş, konsensüsle kararlaştırılmış ve evrensel olarak geçerli kılınmak istenen belgelerdir. Ancak Kuçuradi'ye göre bu belgelerdeki normlar çoğu zaman felsefi olarak değerlendirilmemiş normlardır. Dolayısıyla evrensel olabilecek ve olamayacak normlar yan yana bulunmaktadır. Etik sözcüğünün bu ikinci anlamı, meslek etikleri ve evrensel etik konularında yapılan tartışmaların gösterdiği gibi bugün en yaygın olan anlamıdır. Kuçuradi, yaygın karıştırmalardan ve bu karışımların kamu yaşamında ve yaşamada yarattığı sonuçlardan kaçınma olanağını sağlaması açısından evrensel olduğu farz edilen bu tür yazılı norm kodlarını/bildirgelerini, ahlaklılık bildirgeleri/kodları olarak nitelendirmektedir. Normları nitelendirdiğinde, evrensellikten, bir normun dünya düzeyinde geçerli olmasını değil, onun bir epistemolojik-aksiolojik özelliğini, yani türetildikleri ana öncüllerin bilgisel bakımdan bir özelliğini anlayan Kuçuradi, bu özelliklerinden dolayı bu tür normları, bütün insanların (çoğu böyle davranmıyorsa da) başka insanlara nasıl muamele etmeleri ve bütün insanların nasıl muamele görmeleri gerektiğine ilişkin talepler getiren normlar olarak kabul etmektedir.¹⁵ Söz gelimi Kuçuradi'ye göre “*Evrensel İnsan Hakları Bildirgesi* bu tür temel etik normlar getirme niyetiyle oluşturulmuştur, bu bakımdan da bir evrensel ahlaklılık bildirgesi –ya da ‘evrensel etik’– sayılabilir.”¹⁶

Etik sözcüğünün bir de insansal bir fenomen olan etik fenomeni hakkında doğrulanabilir-yanlışlanabilir bilgi ortaya koyan ya da koyması beklenen felsefe dalını dile getirdiğini belirten ve terimi bu anlamda kullanmayı tercih eden Kuçuradi'ye göre etik, başta insanın değeri ve değerleri olmak üzere insanlar arası ilişkilerde değer sorunlarını, toplumdan topluma değişiklik gösterebilen değer yargıları ve davranış kurallarıyla değil, doğru değerlendirmenin olanağının koşullarını ve ilkelerini ortaya koyarak incelemekte ve bu konuda felsefi bilgi vermektedir. Kuçuradi, etiğin sağladığı değer ve değerlere ilişkin bu bilginin, herhangi bir ahlaklılık bildirgesinin geliştirilmesi ve uygulanması için onuz olamayacak bir koşul olduğu gibi günlük yaşamda, belirli durumlarda, insan onuruna zarar vermeden eylemde bulunabilmenin ve insanca yaşayabilmenin de bir ön şartı olduğunu belirtmektedir.¹⁷ Ancak değer sorunlarına ilişkin bu bilginin elde edilmesi, öncelikle değer, değerler ve değerlendirme problemiyle hesaplaşmayı, doğru değerlendirme yapabilmenin olanağının koşullarını bilmeyi, yani değer atfetmeden ya da değer biçmeden doğru değerlendirmenin, değerlendirilenin kendi alanı içindeki özel durumunu görmek ve göstermekle ilgili olduğunu bilmeyi gerektirmektedir. Bu bakımdan bir şeyi doğru değerlendirmek, onun yapı özelliği olan değerini görmek, yani onu anlamak ve kendi alanındaki yerini bulmaktır. Dolayısıyla etik söz konusu olduğunda değerlendirmek, her şeyden önce bir bilgi sorunudur; bir şeyin değerini, yani kendisiyle aynı türden olan şeyler arasındaki özel yerini görebilmekle ilgilidir.¹⁸ Bu nedenle konu edindiği alanın yapısının izin verdiği kadarıyla doğru ve kesin bilgilere ulaşmaya çalışan etik/etik bilgi, toplumdan topluma

¹⁴ Kuçuradi, *Uludağ Konuşmaları*, s. 25-33.

¹⁵ Kuçuradi, “Eğitimi Yeniden Düşünmek”, s. 5.

¹⁶ İoanna Kuçuradi, “Etik ve Etikler”, *TMH Türkiye Mühendislik Haberleri*, Sayı 423-2003/1, s. 8.

Erişim Tarihi: 09.06.2021. <http://manisa.imo.org.tr/resimler/ekutuphane/pdf/282.pdf>

¹⁷ Kuçuradi, “Eğitimi Yeniden Düşünmek”, s. 4.

¹⁸ İoanna Kuçuradi, *İnsan ve Değerleri*, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara, 2013, s. 14, 29-30, 40-41.

değişmesi söz konusu olan şeylerden değildir; olsa olsa ilişkin olduğu şeyin yapısına bağlı olarak kesinliğindeki farklılıktan söz edilebilir.¹⁹

Bu noktada, aynı insanların, aynı eylemlerin veya olayların ya da durumların farklı şekillerde değerlendirilmesini insan dünyasının bir olgusu olarak gören ve bu olgunun kimi düşünürleri “değerlerin göreliliğini” ileri sürmeye ve bundan eylemle ilgili sonuçlar çıkarmaya, kimi filozofları ise bu sava karşı “değişmez, evrensel değerler olduğunu” temellendirmeye götürdüğünü belirten Kuçuradi’nin, değerlerin relativliğini ya da mutlak, objektif olduğunu savunan görüşler hakkındaki düşüncelerine konunun izin verdiği kadarıyla kısaca değinmek, onun görecelilikten evrenselliğe konumunu/duruşunu anlamak bakımından yararlı olacaktır. Kuçuradi, değerlerin relativliğini savunan görüşlerin, “mademki farklı toplumlar ve çağlar aynı “değer”den başka başka şeyler anlıyor veya aynı şeye bazen iyi deyip herkesçe yapılmasını bekliyor, ama bazen de kötü olarak nitelendirip yasaklıyor, o halde değişmez bir değer yoktur” şeklinde ileri sürdükleri savda içine düştükleri yanlışlığı şu sözleriyle dile getirmektedir:

Burada yapılan, ya değerleri davranış şekilleriyle karıştırmak, yani bir değerden soyut olarak bir davranış şeklini (söz gelişi çalmayı), soyut olarak bir etkinliği (söz gelişi dayanışmayı) anlamak; ya da değerleri kavramlar –“soyut kavramlar”– olarak kabul edip, görünüşü aynı ama kendileri farklı bir temele dayanan davranışlara aynı adı vermek, sonra da her birine biçilen farklı değerlerin aynı etkinliğe veya davranışa yüklendiğini kabul etmek oluyor. Böylece görünüşü –kausal şekli–, dolayısıyla bir kültür açısından adı aynı, ama temeli farklı olan davranışlar, bu temel ve hedef farkı dikkate alınmadan inceleniyor; sonuç olarak da aynı davranış şekline –aynı “değere”– bazen iyi, bazen de kötü dendiği ileri sürülüyor. Bu, sosyalist değer görüşlerinin sık sık yaptığı bir yanıltır.²⁰

Bu açıdan bakıldığında, Kuçuradi düşüncesinde, bir davranış şeklinin bir değer olmadığını, kendi başına bir davranışın veya bir davranış şeklinin soyut olarak değerlendirilemeyeceğini ve ileride –neliği bakımından– tekrar ele alınacağı üzere “değer”in bir kavram olmakla birlikte bir şeyin taşıdığı değer ve her türüyle değerlerin, kavramlar, hele ki “soyut kavramlar” hiç olmadığını belirtmek gerekmektedir. Nitekim Kuçuradi’nin ifade ettiği gibi bir davranış şeklinin neden bir değer olmadığı, değerlerin yapı özellikleri ve bir grup değerlerin davranışlarla ilgisi ortaya konduğunda, kendi başına bir davranışın soyut olarak neden değerlendirilemeyeceği ise etik problemlere antropolojik temellere dayanarak bakıldığında, ayrıca değerlerin neden soyut kavramlar olmadığı da tek tek değerlerin yapısal analizi yapıldığında açıkça görülecektir.²¹ Dolayısıyla soyut olarak davranış şekillerine ve birer kavram sayılan değerlere farklı toplumlarda ve çağlarda farklı değerlerin biçilmesi, diğer bir deyişle genel değer yargılarının/morallerin ve estetik anlayışların değişmesinin değerlere yüklenmesi, Kuçuradi’ye göre değer yargılarını değerlerle ve değerli olmayı da değer olmayla karıştırmaktan başka bir şey değildir.²²

Öte yandan Kuçuradi’ye göre, değer yargıları değişse de değerlerin değişmediğine, mutlak/objektif, kendi başına var olduğuna inanan düşünürler, belli bir değere sahip olma ile değer olma arasında bilinçli bir fark gözetmedikleri için söz gelimi, Nicolai Hartmann’ın yaptığı gibi değerleri ontolojik bakımdan aktlarla gerçekleştirilen “mutlak”, “ideal varlık”lar veya Max Scheler’de karşılaştığı üzere “ideal nitelikler” olarak görmüşler ve bir değer yargısı yüklemi, göreliliği bir nitelendirme sıfatı ve bir kavram olan “iyi”nin, aynı zamanda estetikte “güzel”in, bir değer, hem de içinde bulunduğu değerler grubunun baş değeri olduğunu söylemişlerdir. Bunun sonucunda ise iyi-kötü zıtlığından dolayı, “yüksek” dedikleri değerleri zıtlıklar halinde (örneğin sevgi-nefret) ele almış, yani değerleri pozitif ve negatif değerler şeklinde ayırarak, iyiyi yüksek-pozitif bir değer, kötüyü de yüksek-negatif bir değer olarak tanımlamaya çalışmışlardır.²³

¹⁹ Harun Tepe, *Etik ve Metaetik*, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara, 2011, s. 15.

²⁰ Kuçuradi, *İnsan ve Değerleri*, s. 10.

²¹ Kuçuradi, a.g.e., s. 10.

²² Kuçuradi, a.g.e., s. 10-11.

²³ Kuçuradi, a.g.e., s. 12-13.

Bu bağlamda gerek Hartmann gerekse Scheler’de, değerlendirme probleminin, değerlerin yüksekliğini, dolayısıyla aktların değerini ortaya koyma problemi olarak karşımıza çıktığını belirten Kuçuradi’ye göre, bunun başlıca nedeni, her iki düşünürün değerler probleminde gnosiolojik unsurlardan tamamen sıyrılmadan ve problemi antropolojik bakışın sağladığı olanaklara dayanmadan ele almış olmaları, bu nedenle de değerlerle ilgili düşüncelerini, taşınan değer ile değerler arasında bilinçli bir fark yapmadan öne sürmeleridir.²⁴ Nitekim Scheler’in, değerler sınıflandırmasının kendisine yetmediğini, daha yüksek ve pozitif değeri gerçekleştirmek anlamına gelen iyi ile ilgili görüşünün, bizi, Scheler’e dayanarak yanıtlanması mümkün olmayan bazı sorularla karşı karşıya bıraktığını belirten Kuçuradi, aynı grup içindeki değerlerin daha yüksekliğini belirlemenin kişiye bağlı olduğunda, iyinin göreceli olmaktan kurtulamadığını, değerlerin objektif derecelenmesini bilmenin bile kişileri günlük yaşamda doğru tercihler yapmaya götürmediğini düşünmektedir.²⁵

Kuçuradi’ye göre, iyiyi baş ahlaksal değer olarak gören filozofların hiçbirisi iyinin ne olduğunu değil, hemen hepsi ancak neyin iyi olduğunu söylemektedir. Dolayısıyla içi farklı şekillerde doldurulan iyi, sadece bir olumluluğu dile getiren bir sözcük olmaktan öte gitmemektedir. Çünkü iyi, kişi değerleri ve kişiler arası ilişkilerin değerleri gibi yaşanan, gerçekleştirilen bir şey değildir. İyi, yaşanan ve gerçekleştirilen değerleri, bunları gerçekleştiren etkinlikleri ve aynı zamanda gerçekleştirecilerini nitelendiren bir sıfat olarak, onlara biçilen bir değerdir ve ancak bir değer yargısının yüklemi olarak anlam kazanmaktadır. Ancak iyiyi kurulan yargılarda özne ile yüklem yerini değiştirmek, yani “bu iyidir” demek yerine “iyi budur” demek, iyinin ne olduğunu ortaya koymak demek değildir.²⁶ Dolayısıyla Kuçuradi’ye göre değer ile değerler arasında fark yapmayan ve iyiyi ana ahlaksal değer olarak gören Scheler ve Hartmann gibi düşünürler, iyinin ne olduğunu, diğer değerlerin yüksekliğiyle bağlantısına dayanarak açıklamaya çalışırken, aslında hangi aktların ve yönelimlerin iyi olabileceğini soyut olarak ortaya koymaktan öteye gidememişlerdir. Buna karşılık, “iyi nedir?” sorusunu bir kenara bırakarak “iyi”den “değerli olma”yı anlayan Kant, kişiye kendi eylemlerini değerlendirmesinde bugüne dek aşılmamış bir ölçü vermektedir. İşte Kuçuradi’ye göre, olsa olsa insan olmanın değerini korumayı istemeye “iyi” denebilir.²⁷

Gelinen bu noktada, “değerler (veya değer) relatif midir, yoksa mutlak mıdır?” sorusuna da bir yanıt verecek olursak, Kuçuradi’nin de dile getirdiği gibi değerlerin varlık karakteri/tarzı ve bilinme imkanıyla ilgili sorulan bu türden antinomik bir sorunun, aslında hatalı sorulmuş bir soru olmakla birlikte felsefenin de sormaması gereken bir soru olduğu söylenebilir. Çünkü bu türden antinomilerde tez kadar antitez de aynı şekilde mantıklı bir biçimde savunulabilir. Kaldı ki Kant, bunu bize iki yüz yıl önce açıkça göstermiştir. Ayrıca Kuçuradi’nin ifadesiyle “iyi denen şeylerin değişebilir olmasından, değerlerin relatifliğini ve değerlerin sübjektifliğini sonuç olarak çıkarmak yanlış olduğu kadar, iyiyi yüksek bir değer olarak kabul ettikten sonra yüksek değerlerin ‘mutlaklığını’ savunmak da yanlış olur.”²⁸ Dolayısıyla Kuçuradi düşüncesinde, değerler sorununun iyi-kötü meselesine indirgenemeyeceğini, etiğin temeline iyi ve kötü kavramlarının yerleştirilemeyeceğini, iyi ile kötünün gerçek anlamda birer değer olmadığını, aslında insanlardan ve onların eylemlerinden, niyetlerinden, yönelimlerinden bağımsız kendi başına iyi ya da kötü diye bir şeyin var olmadığını, iyi ve kötünün, değerlendiren kişiye veya gruba bağlı olarak bu tür şeylerden bazılarını olumlu/olumsuzlamak için kullanılan, bu nedenle göreceli olan bir niteleme sıfatı olduğunu söylemek mümkündür.²⁹ Bu açıdan bakıldığında, antropolojik temellere dayanarak,

²⁴ Kuçuradi, a.g.e., s. 13.

²⁵ Ayrıntılı bilgi için bkz. Kuçuradi, *İnsan ve Değerleri*, s. 86-94 ve *Max Scheler ve F. Nietzsche’de Trajik*, Yankı Yayınları, İstanbul, 1966, s. 7-29 ve s. 49’da 1 no’lu dipnot.

²⁶ Kuçuradi, *İnsan ve Değerleri*, s. 92.

²⁷ Kuçuradi, a.g.e., s. 94.

²⁸ Kuçuradi, a.g.e., s. 13-14.

²⁹ Ayrıntılı bilgi için bkz. Kuçuradi, a.g.e., *İnsan ve Değerleri*, s. 75-94.

değer yargılarını, değeri ve değerleri birbirinden dikkatle ayıran Kuçuradi, değerlendirme fenomenini ve değerleri, görelilik-mutlakçılık seçenekleri dışında ele almanın gerekliliğine işaret etmekte ve böylece iyi-kötü sıfatlarını ne evrensellekle muhakemeye sokmakta ne de iyinin ve kötünün göreliliğine evrenselden pay vererek evrensellik ile görelilik tartışmasına zemin hazırlamaktadır.

Buraya kadar anlatılanlarla bağlantılı olarak, değer, değerler ve değerlendirme konusunu, günümüz eğitim anlayışının en önemli aksaklıklarından biri olarak gören Kuçuradi, kişilere, eğiten(ler)in benimsediği farklı davranış normlarını (değerlilik ölçütlerini) aşılmasını ve onların her tek durumda bunlara göre değerlendirmesini, eylemde bulunmasını sağlamayı, dolayısıyla kişileri istenen belirli bir biçime sokmayı amaçlayan türden bir eğitimin, olan bitenlerdeki problemleri ve bu arada etik problemleri görebilmeyi, insanlar arası ilişkilerde tavır takınırken, karar alırken, eylemde bulunurken değer bilgisini hesaba katabilmeyi, doğru değerlendirmenin bilgisel ya da nesnel koşullarının nasıl yerine getirilebileceğini öğrenmeyi engellediğini, bu durumun da ezberciliği tetiklediğini düşünmektedir. Daha açık bir ifadeyle, bir yandan eğitimde önemli sorunlardan birinin ezbercilik olduğu söylenmekte, ancak diğer yandan öğrenciler hazır kalıplara sokularak, hazır yollarla, yapıp etme tarzlarıyla eğitilmektedir. Fakat bu durumda, öğrenciler, olanlarda ve olan bitenlerdeki bağlantıları, söylenen bir cümlenin emplikasyonlarını görememekte³⁰ ve kaçınılmaz olarak ezberciliğe yönelmektedir. Bu açıdan, eğitimdeki ezbercilikten de ezbere yakınıldığına dikkat çeken Kuçuradi,³¹ öğrencilerin çoğunun bir savdan zorunlu olarak çıkan sonuçları göremediklerini, kavramlar üzerinde nasıl düşünüleceği konusunda eğitilemediklerini, dolayısıyla olan bitenlerdeki problemleri –mevcut aykırılıkları– farklı derecelerde de olsa kendi adına görebilecek ve doğru değerlendirebilecek bir göz kazanamadıklarını belirtmektedir.³²

Kişilerin çeşitli alanlarda doğru değerlendirmenin nasıl yapılabileceği konusunda eğitilemediğine dikkat çeken Kuçuradi'ye göre,³³ günümüzde eğitim, insanların ezbere, kültürel, ahlaksal değer yargılarıyla değerlendirmelerde bulduklarının farkına varmalarını sağlamamakta,³⁴ objeye/nesneye bakmayı öğrenmelerine yardımcı olamamakta, bütün bunların sonucunda ise “modüler kafalar” oluşmaktadır.³⁵ Dolayısıyla bir arada insanca yaşamak her geçen gün zorlaşmaktadır. Günümüzde eğitimin, bir insanlaşma sorunu olarak değil, daha çok mesleki ve teknik bir sorun olarak görüldüğünü, eğitimde, kişilerin öncelikle bilgisel/düşünsel yeteneklerinin geliştirilmesinin amaçlandığını, ancak etik yeteneklerinin geliştirilme gerekliliğinin gözden kaçırıldığını belirten Kuçuradi'nin,³⁶ etik yeteneklerden kastettiği, kişilerin, insanlar arası ilişkilerde tavır takınırken, karar alırken, eylemde bulunurken vb. değer bilgisini hesaba katabilmeleri veya katmamaları ve bunun sonucu olarak erdemler dediğimiz bazı özellikleri taşımaları veya taşınamamalarıdır.³⁷ “Kişiden kişiye farklılık gösteren bu yetenekler, aynı durumda kişileri farklı tutumlara, farklı kararlara, farklı eylemlere götüren kişisel olanaklardır.”³⁸ Kuçuradi'ye göre bu olanakları, düşünsel ve etik yetenekleri geliştirilebilmek, yaratıcı insanlar yetiştirebilmek için temel eğitim “insanlaşma eğitimi”

³⁰İoanna Kuçuradi, *Sözcü*, (Edda Sönmez), 25.03.2016. Erişim Tarihi: 18.01.2021. https://www.sozcu.com.tr/2016/egitim/prof-ionna-kucuradi-aci-cekmemizin-nedeni-bilgisizlik-1152224/?utm_source=dahafazla_haber&utm_medium=free&utm_campaign=dahafazlahaber

³¹ Kuçuradi, *İnsan Hakları: Kavramları ve Sorunları*, s. 256.

³² Kuçuradi, a.g.e., s. 256-257.

³³ Kuçuradi, a.g.e., s. 257.

³⁴ Kuçuradi, *Hürriyet*, 06.01.2015.

³⁵ Kuçuradi, *Sözcü*, 25.03.2016.

³⁶ İoanna Kuçuradi, “Felsefe ve Eğitim Üzerine Söyleşi”, *Türk Eğitim Derneği Düşünce Kuruluşu*, 19 Haziran 2018. Erişim Tarihi: 18.01.2021

[Prof. Dr. İoanna Kuçuradi ile Felsefe ve Eğitim Üzerine | tedmem](#)

³⁷ Kuçuradi, “Eğitimi Yeniden Düşünmek”, s. 6.

³⁸ Kuçuradi, a.g.e., s. 6.

olmalı, meslek eğitimi ve üniversite eğitimi ise insanlaşma eğitiminden sonra yapılmalıdır.³⁹ Dolayısıyla ileride ele alınacağı üzere insan ya da kişi eğitimden, istenilen davranışları kazandırmayı değil, kişilerin insanlaşmasına yardımcı olmayı anlamının daha uygun olacağını düşünen Kuçuradi,⁴⁰ etik ile eğitim ilişkisini, etik açısından eğitimin önemini şu sözleriyle dile getirmektedir:

Etik'den, insanların insanlarla ilişkilerinde eylemde bulunurken, tavır takınırken *ne* yaptığına ilişkin araştırmalardan, soruşturmalardan oluşan felsefe dalını anlayarak, şöyle diyeyim: Bu tür sorunlar üzerinde eğitimin ilk basamaklarından başlayarak öğrencileri düşündürmek ve olan bitenlerdeki değer sorunlarını görebilmeye alıştırmak çok önemlidir. (...) belirli bir durumda değer sorunlarının nerede söz konusu olduğunu görebilmek –o “yeri” görebilmek–, eğitimle, alıştırmalarla, çeşitli derecelerde öğrenilebilecek bir şeydir.⁴¹

Kuçuradi'ye göre, bir etik ilişkide⁴² bir davranış, saçaklı bir düğümden çıkan bir ipucu gibidir. Öyle ki diğer iplerden hangisinin bu ucun devamı olduğunu anlamak için düğümüne sabırsızlanmadan bakan, ayrıntılardaki farkları görebilen keskin gözler ve aynı zamanda en sıkı düğümü hafifçe gevşetmeye alışkın becerikli parmaklar gereklidir. Bu bağlamda kişi-kişi ilişkisinde, bir eylemi doğru değerlendirmenin, değerlendiren bakımından koşulları, kişinin keskin bilme yeteneklerine sahip olması ve değerlendirme konusunda eğitim görmüş olmasıdır. Çünkü böyle bir değerlendirme, değerlendirenin çeşitli yalın ya da karmaşık yaşantı olanaklarını bilmesini, değer sorunlarıyla hesaplaşmış olmasını ve ancak bu donanımla karşı karşıya olduğu eyleme bakmasını gerektirmektedir. Bir kişinin bu anlamda bilme yeteneklerinin geliştirilmesi ise değerlendirme ve değerler konusunda eğitim görmesiyle doğrudan ilgilidir.⁴³

Dolayısıyla Kuçuradi'nin düşünceleri doğrultusunda buraya kadar anlatılanlar, eğitimin, kişilerin insansal olanaklarını –kimde ne varsa ve ne kadar varsa– gerçekleştirmeye ve geliştirmeye yardımcı olabilmesi, böyle olanakların değerinin farkını ve belirli bir durumda değer koruyacak olanağın nasıl bulunabileceğini, yani bir eylemi, bir durumu, bir olayı, ilkeyi veya bir kuralı doğru değerlendirmenin nasıl yapılabileceğini, yapılması gerekenin ne olduğunu gösterebilmesi için kişilerin, -izm'lerin, ideolojilerin, kültürel veya ahlaki normların, ulusal ya da bireysel çıkarların ötesinde, etik değerlerin bilgisine dayanarak düşünebilmelerine yardımcı olmayı amaçlayan bir eğitim anlayışına ihtiyacımız olduğunu, bu nedenle insana ve insansal bir etkinlik olan eğitime, herhangi bir amacın aracı olarak değil, ontolojik temelli felsefi antropolojinin ışığında bakmamız gerektiğini açıkça göstermektedir. Çünkü olana yönelen, olana ilişkileri, bağlantıları içinde görmeye çalışan ontolojik temelli bakış, bir şeyin varlıkça yapısına veya neliğine ilişkin görüşler ya da bilgilerden oluşmaktadır. Bu bilgi realiteye bakmada bir hareket noktası işlevi gördüğü gibi aynı zamanda, felsefi bir bilgi olan bu tür bir yaklaşım, diğer yaklaşımlardan farklı olarak hem yeni bir sorunu fark etmemize hem de var olan sorunları anlamamıza ve realiteye uygun bir açıklama getirmemize olanak sağlamaktadır.⁴⁴

Bu bağlamda, insana ve insansal bir etkinlik olan eğitime, ontolojik bir yaklaşımla bakan Kuçuradi'nin, eğitimin neliğine, insanların ne için eğitilmesi gerektiğine ilişkin felsefi

³⁹ Kuçuradi, *Sözcü*, 25.03.2016.

⁴⁰ Kuçuradi, *Uludağ Konuşmaları*, s. 40-41.

⁴¹ Arslan Kaynardağ, “İoanna Kuçuradi Felsefe, Sanat, Eğitim, Etik ve İnsan Hakları Konusunda Söyleşi”, *Felsefecilerle Söyleşiler*, Elif Yayınları, İstanbul, 1986, s. 243.

⁴² Kuçuradi'ye göre, insanlar arası ilişkiler “etik ilişkiler” ve “grupsal (toplumsal) ilişkiler” olmak üzere iki ana gruba ayrılabilir. Etik ilişkisi, belirli bir bütünlüğü olan bir kişinin başka insanlara yönelen ve eylemleriyle yaşayarak var kıldığı ilişki türüdür, yani kişi-kişi ilişkisidir. Bunun dışında, diğer bütün insanlar arası ilişkiler, kişinin bir grup üyesi olarak içinde bulunduğu veya kurduğu ilişkilerdir. İlişki içinde olan kişiyi merkeze alarak bakıldığında her ne kadar bu iki tür ilişki yapıca farklı olsa da birbirinden bağımsız değildir, her toplumsal ilişki önünde sonunda gelir, etik bir ilişkiye dayanır. Ayrıntılı bilgi için bkz. İoanna Kuçuradi, *Etik*, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara, 2015, s. 5.

⁴³ İoanna Kuçuradi, *Etik*, s. 23.

⁴⁴ İoanna Kuçuradi, *Çağın Olayları Arasında*, Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara, 2010, s. 167-168.

bilgiyi, nasıl ve ne şekilde temellendirdiğini açıklığa kavuşturabilmek ve böylece insana en uygun eğitimin, “insanlaşma eğitimi”nin ne olduğunu ortaya koyabilmek için öncelikle “insan nedir?” sorusuna verdiği yanıtı ele almak gerekmektedir. Çünkü insanı ve onun yaşamını ilgilendiren her türlü sorgulamanın temelinde üstü örtük ya da açık belirli bir insan ve değer görüşü yatmaktadır.

Kuçuradi'nin İnsan ve Değer Görüşü

Kuçuradi'ye göre felsefede tür olarak insan üzerine ortaya konan bilgi, en genel dile getirilişiyle “insan nedir?” sorusunu yanıtlamayı, yani insanın diğer var olanlar arasındaki yerini belirlemeyi amaçlamaktadır. İnsanın yapıp etmelerine, ortaya koyduklarına bakılarak elde edilen bu bilgi, insanın (doğal) yapısının, tür olarak tekliğini oluşturan özelliklerin bilgisidir. Bu özelliklerin bilgisi ise bizim insan kavramımızı oluşturmakta,⁴⁵ böylece tür olarak insanın diğer varlık türleri arasındaki yerini görmemizi ve insanı insan yapan şeyin ne olduğunu anlamamızı sağlamaktadır. Dolayısıyla Kuçuradi, insanın neliğini, tür olarak insan ile yaşayan tek tek insanlar arasındaki bağı koparmadan, insan realitesini bütünüyle kapsayacak şekilde açıklamaya çalışmaktadır. Kuçuradi'nin, insanın neliğine ilişkin yürüttüğü felsefi soruşturmasını, konunun izin verdiği ölçüde ele alabilmek ve insanın varlıktaki özel yerini, insanı insan yapan şeyin ne olduğunu ortaya koyabilmek için düşüncelerinde önemli etkiler bırakmış olan Takiyettin Mengüşoğlu'nun insan görüşüne kısaca değinmek yararlı olacaktır.

İnsanın tarih boyunca yapıp ettiklerine, başarılarına bakarak, insanın neliğini, insanın olduğu her yerde, her zaman ortaya çıkan bu fenomenler doğrultusunda anlamaya ve açıklamaya çalışan Mengüşoğlu, her bir insanda gördüğü özellikleri ve her insanın çeşitli derecelerde gerçekleştirebileceğini düşündüğü etkinlikleri, Nietzsche'den hareketle, “insanın varlık koşulları” olarak adlandırmaktadır. Mengüşoğlu'nun, felsefi antropolojisine ilişkin genel bir çerçeve sunan bu fenomenler bağlamında insan; bilen, yapıp-eden, değerlerin sesini duyan, tavır takınan, önceden gören, önceden belirleyen, isteyen, özgür hareketleri olan, ideleştiren, kendisini bir şeye veren, seven, çalışan, konuşan, inanan, devlet kuran, sanat ve tekniğin yaratıcısı olan, biyo-psişik bir yapıya sahip, eğiten ve eğitilebilen, tarihsel bir varlıktır. İnsan varlığının taşıyıcısı olan bu fenomenler, ya doğrudan doğruya insanın başarılarıdır ya da temelini insanın varlık yapısında bulan yeteneklerdir, dolayısıyla tür olarak insana özgü olan bu varlık koşulları, insanın yapısal özellikleridir.⁴⁶ Başka bir deyişle, insanın bütünlüğüne hitap eden, bütünlüğünü ifade eden bu fenomenler, onun “insan olarak” anlaşılmasını sağlayan fenomenlerdir.⁴⁷ Mengüşoğlu'na göre bu fenomen ve başarılar birbirine sıkı sıkıya bağlıdır. İnsanın bütün yetenekleri birbirini tamamlamakta, bir bütün oluşturmaktadır.⁴⁸ İnsan tüm bu yeteneklerini ve olanaklarını geliştirebilir ya da ilkel bir basamakta sürdürür, ama ortadan kaldıramaz. Çünkü onların ortadan kalkması, bir anlamda insanın kendisinin de yok olması demektir. Dolayısıyla bu fenomen ve başarılar olmadan insan, şimdi ve tarihte karşılaştığımız şekliyle yaşayamaz.⁴⁹

Ancak Mengüşoğlu'ndan farklı olarak Kuçuradi, tür olarak insanın özellikleri ile olanakları arasında bir ayrım yapmaktadır.⁵⁰ Çünkü insana özgü etkinlikleri, türün her bir üyesine ait özellikler olarak aldığımızda, her bir insan tekini, söz gelimi değerlerin sesini duyan, sanat ve tekniğin yaratıcısı olan bir kişi olarak kabul etmemiz gerekir. Fakat bu durum realiteyle uyuşmamaktadır. Bu özellikler her bir insan tekinde değil, ancak bazı ender kişilerde

⁴⁵ İoanna Kuçuradi, *Etik*, s. 178.

⁴⁶ Takiyettin Mengüşoğlu, *İnsan Felsefesi*, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2015, s. 75-76.

⁴⁷ Takiyettin Mengüşoğlu, *Kant ve Scheler'de İnsan Problemi*, Ankara, 2020, s. 95.

⁴⁸ Mengüşoğlu, *İnsan Felsefesi*, s. 336.

⁴⁹ Mengüşoğlu, a.g.e., s. 75-76.

⁵⁰ İoanna Kuçuradi, “20. Yüzyıl Felsefi Antropolojisinde Takiyettin Mengüşoğlu'nun Yeri”, *Yüzyıllımızda İnsan Felsefesi*, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara, 2017, s. 117.

ortaya çıkan özelliklerdir. Nitekim Kuçuradi'ye göre kişi ile insan başarılarının etkileşiminde, diğer kişilere göre yapı olanakları fazla olanların, yaratıcı kişilerin özel bir durumu vardır. Bu kişiler içinde yaşadıkları anı en isabetli kavrayan ve tarihsel oluşun yönünü bir noktaya kadar etkileyebilen kişilerdir.⁵¹ Benzer şekilde, etik değerler de herkesin değil sadece belirli kişilerin özellikleri ve yaşantıları olarak gerçeklik kazanır. İnsanın etik olanakları ancak bazı kişilerin eylemleriyle kişi özellikleri ve yaşanan yaşantılar olarak gerçekleşir.⁵² Dolayısıyla tür olarak insanın özellikleri ile olanakları arasında bir ayrıma giden Kuçuradi, Mengüşoğlu'nun, "insanın varlık koşulları" dediği fenomenleri, birer özellik olarak değil, kişilerce gerçekleştirilebilen ve gerçekleştirildiğinde de insan için yeni olanakların kapısını açan, her bir insan tekinin türsel olanakları olarak almaktadır.⁵³ Nitekim daha sonra üzerinde durulacağı gibi eğitimi, insan türüne ait olan bu özellikleri, tek tek kişilerde çeşitli derecelerde geliştirebilmenin bir ön koşulu olarak gören ve insanın özellikleri ile olanaklarını birbirinden ayırmanın, tür olarak insanın çeşitli olanaklarının farklılık gösteren değerinin bilgisini edinebilmeyi sağladığını belirten Kuçuradi'ye göre,⁵⁴ insanın yapısının özelliğini meydana getiren temel öğelerden biri, insan etkinlikleridir, yani bilme, değerlendirme, eylemde bulunma, çalışma, yaratma ve diğer etkinliklerdir. Kişilerce farklı tarzlarda gerçekleştirilen bu etkinlikler, bize tür olarak insanın olanaklarını tanıtır. İnsana özgü bu olanaklar ise tür olarak insana diğer varlıklar arasındaki özel yerini sağlar, yani onun değerini oluşturur.⁵⁵ İnsanın değeri ile kastedilen tür olarak insanın, diğer varlıklarla (insan olmayan her şeyle) ilgisi bakımından özel durumu, insanın varlıktaki özel yeridir. Nitekim dünyaya gelen her kişinin yaşama, beslenme, eğitilme hakkı, dokunulmazlığı, kısaca çeşitli uluslararası bildirilerde ve anayasalarda birçoğu "insan hakları" adı altında toplanan haklar, temellerini insanın değerinde bulurlar.⁵⁶

İnsanın değeri ile değerleri arasında da bir ayrım yapan Kuçuradi'ye göre, insanın özelliğini meydana getiren etkinlikler, amaçlarının bilincinde işlevleri yerine gelecek şekilde gerçekleştirildiğinde, söz gelimi ampulü yapan bilim, bilginin ya da adaletin ne olduğunu göstermeye çalışan felsefe, *Calais Burjuvalarını* yapan sanat, *ombudsman*'ı getiren hukuk, insan haklarını korumaya yönelik ilkeleri etkili kılmaya çalışan bir siyaset olarak karşımıza çıktığında, insanın değerlerini oluştururlar. Bu açıdan bakıldığında, bir etkinliği, etkinlik olmayan benzer oluşumlardan ayıran onun amaçlılığıdır. Başka bir deyişle, insanın özelliğini meydana getiren etkinlikler, insanın değerini koruyacak şekilde hayata geçirildiğinde, tür olarak insanın değerlerini oluştururlar. İşte insana diğer var olanlar arasındaki özel yerini, değerini sağlayan ve insanı değerli kılan da onun böyle etkinlikleri ya da değerleridir, yani amaçlarına uygun, insanın değerine değer katacak şekilde gerçekleştirilen insan etkinlikleridir.⁵⁷ Dolayısıyla insanın değerlerinden kastedilen, bilgi, bilimler, sanatlar, felsefe, teknik, kültürler gibi tür olarak insanın bütün başarılarıdır. Bunlar, insanın varlık imkânlarının gerçekleşmesidir; varlık şartlarının ürünü olan fenomenlerdir. Ürünlerini kişilerin birbirine bağlı olarak ortaya koydukları bu başarılar, kişi-üstü değerler olarak insan dünyasının belli başlı öğelerindedir.⁵⁸

İnsanlardan başka hiçbir varlık türünün hayata geçiremediği, onu diğer varlıklardan ayırt eden, insanı insan yapan değerler, "etik değerler", "toplumsal değerler" ve kişi-üstü "üst değerler"dir. Etik değerler, "etik kişi değerleri" ve "etik ilişki değerleri"dir. Etik kişi

⁵¹ Kuçuradi, *İnsan ve Değerleri*, s. 97.

⁵² Kuçuradi, *Etik*, s. 62.

⁵³ Kuçuradi, "20. Yüzyıl Felsefi Antropolojisinde Takiyettin Mengüşoğlu'nun Yeri", *Yüzyıllımızda İnsan Felsefesi*, s. 117.

⁵⁴ Kuçuradi, "20. Yüzyıl Felsefi Antropolojisinde Takiyettin Mengüşoğlu'nun Yeri", s. 117.

⁵⁵ Kuçuradi, *Etik*, s. 178.

⁵⁶ İoanna Kuçuradi, *İnsan ve Değerleri*, s. 40.

⁵⁷ Kuçuradi, *Etik*, s. 178.

⁵⁸ Kuçuradi, *İnsan ve Değerleri*, s. 40.

değerlerine, dürüst, saygılı, güvenilir olma gibi kişi özellikleri, etik ilişki değerlerine ise saygı, sevgi, güven, minnet gibi değerlilik yaşantıları örnek verilebilir.⁵⁹ Etik kişi değerleri ve değerlilik yaşantıları, ancak uygun koşullar yaratıldığında bazı kişilerin hayata geçirebileceği kişisel olanaklarıdır. İşte bu etik olanakların gerçekleştirilebilmesinin koşullarının bilgisi, toplumsal değerleri oluşturmaktadır. Kuçuradi'ye göre bazı ideler, söz gelimi adalet, toplumsal ilişkilerin genellikle kurulmasına ilişkin ilkeler, örneğin temel haklarda eşitlik, ayrıca belirli tarihsel-toplumsal koşullarda bu ilişkilerin insanın bu olanaklarını gerçekleştirebilecek şekilde düzenlenmesine ilişkin tarihsel ilkeler, söz gelimi laiklik, toplumsal değerler arasında yer almaktadır. Kuçuradi'nin özellikle Nietzsche'nin değer görüşüne⁶⁰ benzer şekilde ortaya koyduğu kişi-üstü "üst değerler" ise etik kişilik özelliklerine sahip, yaratıcı, özgür kişilerin, tür olarak insana açık bazı olanakları, gerekli toplumsal değerlerin yaratıldığı ortamlarda, amacının bilincinde, işlevi yerine gelecek şekilde hayata geçirmeleriyle ortaya çıkan, bilim, felsefe, sanat, siyaset, hukuk gibi tüm insanlığın ortak eseri, insanın (tür olarak) tarihselliğinin ürünü olan insansal değerler ve olanaklardır.⁶¹

İnsanın ortaya koyduğu her başarının bir tarihi olduğunu, çünkü insanın kendisinin tarihsel bir varlık olduğunu düşünen Mengüşoğlu⁶² gibi Kuçuradi'ye göre de insanın yarattığı kişi üstü değerler, başarılar ve eserler, tarihsel bir boyuta sahiptir. Tüm insanlığa mâl olan insan başarıları ve bunların ürünleri, kendine özgü bir varlık alanı olarak vardılar.⁶³ Kuçuradi'ye göre "insan başarılarının ürünleri ve kesintisiz bir şekilde akan olaylar, bir bütün olarak tarihsel varlık alanını meydana getirir. Tarihsel varlık alanı kendi başına bir realitedir ve oluş içinde olan bir alandır."⁶⁴ Tarihsel varlık alanı, içeriği tek tek kişilerin tarihsel olarak ortaya koyduklarıyla yeni şekiller alan ve gittikçe çeşitlenip zenginleşen, belirli bir topluma ya da çağa özgü olmayan, tüm insanların ortak ürünü olan ve adeta insan için "ikinci doğa" işlevi gören bir alandır.⁶⁵ Nitekim "biriken insan başarılarının ürünleri, gitgide artan bilgi, hep en son çağda yaşayan kişilere, teorik olarak, insanın yaşantı olanaklarını genişletme, daha çok yeni adımlar atma olanağını sağlamaktadır."⁶⁶ Dolayısıyla Kuçuradi felsefesinde, bütün insanlığın geliştirdiği insansal etkinliklere, bu etkinliklerin ürünlerine karşılık gelen felsefe, bilim(ler), sanat(lar), hukuk sistemleri ve bütün etik değerler, tarihsel varlık alanını oluşturmaktadır ve tür olarak insan, tüm insanların ortak mirasını, tarihsel varlık alanını yaratarak bu alanda ortaya koyduğu başarılarla, eserlerle ve değerlerle kendi doğasını gerçekleştirebilen, bu anlamda kendi kendini var eden tarihsel bir varlıktır.⁶⁷

⁵⁹Kuçuradi, *Etik*, s. 183.

⁶⁰Nietzsche'de, "bilim, sanat, felsefe ve din" üst değerlerdir ve aynı zamanda yüksek kültürün öğelerini oluşturmaktadır. Ancak insanı insan yapan ve diğer varlıklardan farklı kılan üst değerlerin birer değer olmasının ve yüksek kültürün yaratılabilmesinin olanağının koşulu, bilimin, sanatın, felsefenin ve dinin her birinin bir arada yaşayabilmesidir, yani hem kişiler için hem de toplumlar için yüksek kültürün ölçütü budur. Nitekim Nietzsche'ye göre, eğer bir kişi "başka uğraklarda olduğu kadar bilgide de arı ve kesin olma gücüne ve kıvraklığına sahipse ve de şiir sanatına, dine ve metafiziğe [felsefeye] adeta yüz adım avans verecek ve onların şiddetini ve güzelliğini duyumsayacak yetenekteyse" bunu "büyük [yüksek] kültürün en belirleyici işareti olarak görmek" gerekmektedir. İşte o zaman Nietzsche'nin deyişiyle yüksek kültür, "bir dansa benzeyecektir", ama "bir ileri geri sallanma" değil, "çok enerji ve kıvraklık gerektiren", cesur bir dans (Nietzsche, 2015, s. 200).

Ayrıntılı bilgi için bkz. Friedrich Nietzsche, *İnsanca, Pek İnsanca – 1*, (çev. Mustafa Tüzel), İş Bankası Yayınları, İstanbul, 2015, s. 199-201.

⁶¹Özcan, "Kuçuradi Felsefesi", s. 206.

⁶²Takiyettin Mengüşoğlu, *Felsefeye Giriş*, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2014, s. 194.

⁶³Kuçuradi, *İnsan ve Değerleri*, s. 95.

⁶⁴Kuçuradi, a.g.e., s. 96.

⁶⁵ Özcan, *İnsan Felsefesi: İnsanın Neliği Üstüne Bir Soruşturma*, s. 389.

⁶⁶ Kuçuradi, *İnsan ve Değerleri*, s. 97.

⁶⁷ Özcan, "Kuçuradi Felsefesi", s. 198.

Buraya kadar anlatılanlardan hareketle söyleyecek olursak, insana diğer canlılar arasındaki özel yerini, değerini sağlayan, onun özelliklerinin bütünüdür, yani insanı diğer canlılardan ayıran olanaklarıdır.⁶⁸ İnsan kendine özgü özellikleri ve olanakları sayesinde doğadan çok farklı olan dünyasını, yani tarihsel varlık alanı gibi bir alanı yaratmış olmasıyla diğer var olanlardan ayrılmaktadır. Dolayısıyla insan “değerler yaratmasıyla değerlenir, gerçek anlamda insan olur.”⁶⁹ Ancak bu noktada, insansal etkinliklerin her birinin birer olanak olduğunu ve her insanın, insansal olanaklarını, amacının bilincinde, işlevini yerine getirecek şekilde hayata geçiremediğini gözden kaçırmamak gerekmektedir. Daha açık bir ifadeyle, teorik olarak her bir insan teki, bilimle, sanatla uğraşabilir, hatta bu alanlarda ortaya bir eser de koyabilir, ama bu olanakların birer değer olması, insanın değerlerini oluşturabilmesi için insanın değerini harcamadan hayata geçirilmesi gerekmektedir. Tür olarak insana özgü olanakları ise sadece bazı kişiler insana yakışır bir biçimde hayata geçirebilmekte, böylece insanın değerine değer katarak, hayatı anlamlı, değerli yapmaktadır.

Diğer kişilere göre yapı olanakları fazla olan özgür, yaratıcı, etik kişi değerlerine, etik ilişki değerlerine sahip bu kişiler, bilim, sanat veya felsefe alanında bir başarı, bir eser ortaya koyduğunda ya da dürüstlük, cömertlik gibi erdemleri yapıp etmeleriyle hayata geçirdiğinde, bütün bunlar türe mül edilerek, türün bir özelliği, değeri olarak görülmekte, insan, bilimle sanatla uğraşan, dürüst olabilen bir varlık olarak nitelendirilmekte ve aynı zamanda o kişinin değerinin bir ifadesine karşılık gelmektedir. Kuçuradi’ye göre bir kişinin değeri, diğer kişilere göre onun o tek olan yapı bütünlüğüne sahip olması, yani onun o kişi olma özelliği ve bütünlüğünün bu özelliğinden dolayı diğer kişilerden farklı imkânları, farklı yaşantıları, farklı gerçekleştirmeleridir: “Bir kişinin kahraman, özgür, dürüst, adil, seven bir kişi olmasının ifadesidir kişinin değeri; bir Brand’ın, bir Prometheus’un, bir Antigone’nin, bir Schweitzer’in, bir Küçük Prens’in değeri.”⁷⁰ Dolayısıyla tür olarak insanın özelliklerini, değerini ve değerlerini kendilerine borçlu olduğumuz, tarihsel varlık alanının asıl yaratıcısı olan bu insanlar, kişisel olarak ortaya koydukları eserlerle, başarılarla ve değerlerle, bugün bizim modern anlamda “insan” kavramımızın içeriğini doldurmuş olan kişilerdir.⁷¹

Sonuç olarak, insan için “ikinci bir doğa” olan ve insanı insan yapan tarihsel varlık alanını oluşturan öğeler, yani bilimler, sanatlar, felsefe, teknoloji, devlet, hukuk sistemleri, sevgi, dostluk, adalet gibi etik değerler, hayatı yaşanmaya değer kılan insansal başarılarıdır. Nitekim bunların tümünü bir an hayatımızdan çıkardığımızı düşündüğümüzde, geriye insanın var oluşunu nasıl haklı kılacağını ya da anlamlandıracağını bilemediği, yaşamını çepeçevre saran müthiş bir boşluktan başka bir şeyin kalmayacağı ve hayat denilen şeyin yaşanmaya değmez olacağı çok açıktır. Bu açıdan bakıldığında, tarihsel varlık alanı, “insansal yaşam sferi”dir. Fakat bu yaşam sferi, insanlar tarafından amacının bilincinde, işlevi yerine gelecek şekilde değil de yarar çıkar aracı olarak hayata geçirildiğinde, insan başarıları kesintiye uğramakta, insansal yaşamın anlam ve değeri, yaşayan insanlar açısından yok olmakta, hatta birçok insan için hayat yaşanmaya değmez hale gelebilmektedir. İşte bu tür anlarda bir insanın dilinden dökülen “insanlık ölmüş” sözü tam da bu durumu anlatmaktadır.⁷² Oysa “insan, kendi başarılarının kesintisizliğini her zaman canlı tutmak zorundadır. Eğer bu kesintisizlik bozulur, kesintiye uğrarsa, o zaman insan kendi başarılarının ‘oluş’undan kopar.”⁷³ Böyle bir kopma sürekli olursa, “bu, uluslar için önceden kestirilemeyen tehlike dolu sonuçlar doğurur. Onlar bu yüzden tarihin akışı tarafından kenara atılabilirler; hatta o ulus tarih sahnesinden silinip

⁶⁸ Kuçuradi, *Çağın Olayları Arasında*, s. 58.

⁶⁹ Özcan, “Kuçuradi Felsefesi”, s. 198.

⁷⁰ Kuçuradi, *İnsan ve Değerleri*, s. 41.

⁷¹ Özcan, *İnsan Felsefesi: İnsanın Neliği Üstüne Bir Soruşturma*, s. 398.

⁷² Muttalip Özcan, “Felsefe, İnsan ve Toplum”, *Atatürk Üniversitesi AÖF İnsan ve Toplum Felsefesi*, 2018 s. 18.

⁷³ Mengüşoğlu, *İnsan Felsefesi*, s. 116.

süpürülebilir.”⁷⁴ Dolayısıyla insan, bir dönem sahip olduğu bütün insansal değerleri, yaşayan insanların yaptıklarıyla ya da yapmadıklarıyla, bir anda yitirme olasılığına açık bir varlıktır. Geçmişte kurulmuş büyük uygarlıkların yıkılmış olması böyle bir tespitin en açık kanıtıdır.⁷⁵

Gelinen bu noktada, Kuçuradi'nin dikkat çektiği gibi günümüzün bütün teknolojik imkânlarıyla donatılmış yeni bir Ortaçağın gelmesini istemiyorsak, yeni bir aydınlanma için çalışmamız gerekir. Bu aydınlanma ise eğitimi dünya düzeyinde yeniden düşünmeyi gerektirmektedir. Çünkü insansal yaşam sferine kimin ne katkıda bulunacağını, hangi insanın insansal olanakları amacının bilincinde, işlevini yerine getirecek biçimde hayata geçirebileceğini, değerler yaratabileceğini önceden bilemesek de eğitimin, kişilerin insansal olanaklarını ve etik olanaklarını çeşitli derecelerde de olsa geliştirebilmelerinin, insana yakışır bir şekilde eylemde bulunabilmelerinin olanağının koşullarından biri olduğu bilinmektedir.⁷⁶ Bu nedenle Kuçuradi'nin, felsefi antropolojinin ışığında temellendirdiği eğitim görüşüne kulak vermek yerinde olacaktır.

Kuçuradi Felsefesinde İnsanlaşma Sorunu Olarak Eğitim

Eğitime felsefeyle bakmak, her şeyden önce “eğitim nedir?” sorusunu yanıtlamaya çalışmaktır. Kuçuradi'ye göre bir insan fenomeni olan eğitim insanlar arası bir ilişkide olup biter ve eğitimden söz ettiğimiz her yerde bir eğiten ve bir de eğitilen vardır. Bu da bize, eğitimin nelğine en azından iki açıdan bakılabileceğini göstermektedir. Eğiten açısından bakıldığında eğitim, insansal bir etkinliktir ve bütün etkinlikler gibi eğitimin de kendine özgü bir amacı vardır. Ancak eğitimin iç amacı, eğitenle ilgili bir amaç ya da belirli bir eğiticinin sahip olabileceği özel bir amaç veya farklı eğiticilerin sahip olabileceği özel amaçlar değil, eğitilenle ilgili bir amaçtır.⁷⁷ Peki, ama insanları ne için eğitmek gerekmektedir ya da insanların eğitilmelerinin amacı nedir?

Kuçuradi'ye göre bu amaç, kişilere, insanı insan yapan ve diğer canlılardan ayıran insana özgü olanakları, etkinlikleri, iç amaçlarına uygun tarzda, yani insanın değerine değer katacak şekilde gerçekleştirebilecek duruma gelmelerine ve insanca yaşayabilmelerine yardımcı olmaktır.⁷⁸ Daha açık bir ifadeyle Kuçuradi, eğitimin amacını şu sözleriyle dile getirmektedir:

İnsanları eğitmenin ve insanların eğitilmelerinin amacı nedir? Eğitimin niçini nedir? (...) Aristoteles'in deyişiyle, kişilere “insanın işini” yapabilecek duruma gelmeleri için yardımcı olmak: insana özgü diğer bütün etkinlikleri amaçlarına uygun gerçekleştirebilecek –onları iç amaçlarından saptırmadan gerçekleştirebilecek– duruma gelmelerine yardımcı olmaktır; yani kişilere, doğru bilmenin, doğru düşünmenin, doğru değerlendirmenin, doğru eyleminin ne olduğunu görebilmelerine yardımcı olmaktır.⁷⁹

Buradan da anlaşılacağı üzere Kuçuradi, eğitimi en üst insansal etkinlik olarak görmekte ve eğitimin amacına ilişkin düşüncelerini Aristoteles felsefesinde insanın işi (*ergon anthropou*) kavramından hareketle açıklamakta/temellendirmektedir. Bunun nedenlerinden biri Kuçuradi'nin eğitim de dahil olmak üzere insanı ve insan yaşamını ilgilendiren her türlü sorgulamada ontolojik bir yaklaşım benimsemesi ve bizzat kendisinin ifade ettiği gibi Batı felsefesi tarihinde ontolojik bakışın ilk bilinçli örneğini Aristoteles'te bulması ve çağımız felsefesini bu konuda pek de zengin görmemesidir.⁸⁰ Bunun yanı sıra Kuçuradi'nin, Aristoteles felsefesinde karşımıza çıkan karakter erdemlerini veya etik erdemleri, insanın doğasını gerçekleştirebilmesinin bir koşulu olarak alması ve aynı zamanda yine Aristoteles düşüncesinde olduğu gibi karakter erdemlerini, doğuştan gelmeyen, kişinin yapısal

⁷⁴ Mengüşoğlu, a.g.e., s. 116.

⁷⁵ Özcan, “Felsefe, İnsan ve Toplum”, s. 18.

⁷⁶ Kuçuradi, “Eğitimi Yeniden Düşünmek”, s. 3-4.

⁷⁷ Kuçuradi, “Açılış Konuşması”, s. 7.

⁷⁸ Kuçuradi, a.g.e., s. 8.

⁷⁹ Kuçuradi, a.g.e., s. 8.

⁸⁰ Kuçuradi, *Çağın Olayları Arasında*, s. 168-174.

özellikleriyle bağlantılı olan ve sonradan eğitim ve alışkanlıkla kazanılan birer değer olarak kabul etmesidir. Başka bir deyişle, Aristoteles gibi Kuçuradi'nin de eğitimi, kişilerin, insanı diğer canlı varlıklardan ayırt etmemizi sağlayan tür olarak insana özgü işi yapabilmelerinin, yani hem akla hem de erdeme uygun eyleyebilmelerinin ve böylece insanlaşabilmelerinin, insanca yaşayabilmelerinin olanağının koşullarından biri olarak görmesidir.⁸¹ Dolayısıyla Kuçuradi felsefesinde, Aristoteles'in izine rastlamak şaşırtıcı olmadığı gibi antikite referansının bu kadar baskın olmasını çok geride kalmış bir yorumsama veya bir anakronizm olarak da yorumlamamak gerekir.

Bu kısa açıklamadan sonra Kuçuradi'nin eğitimle ilgisinde dikkat çektiği Aristoteles felsefesinde insanın işi kavramına kısaca değinmek, insan doğasıyla bağlantılı olarak eğitimin işlevini açık seçik anlayabilmek bakımından yararlı olacaktır. Aristoteles'e göre, var olan, meydana gelen her şey bir ilkeye, bir ereğe yönelir. Bir şeyin ereksel nedeni, onun ilkesidir ve oluş, erek içindir. Başka bir deyişle, doğa gereği oluşan ve var olan her şeyin bir ereksel nedeni (*telos*) vardır.⁸² Aristoteles'e göre doğa bir amaç, bir ereksel nedendir.⁸³ Aristoteles'in düşüncesinde ereksel neden anlamında doğa, etkinlik haline geçmiş, belirli bir şey olarak var olmuş olanın, kendine özgü amaca ulaşması, kendi işlevini yerine getirmesi, dolayısıyla formel *ousia* bakımından tamamlanması demektir. İnsan da dahil olmak üzere tüm canlıların tamamlanmış hali, her ne ise o olmuş, yani ereğine ulaşmış halidir.⁸⁴ Nitekim Aristoteles "herhangi bir şeyin yetkinleşme sürecinin tamamlanmış ürününe o şeyin doğası" der.⁸⁵ Ona göre "insan, ev, aile, her şey o olmayı (kendi doğasına erişmeyi) amaçlar. Bundan başka, amaç ve son (sonul neden) ancak en iyi olandır; kendi kendine yeterlik ise, hem amaç hem yetkinliktir."⁸⁶

Dolayısıyla Aristoteles düşüncesinde doğa, verili, sabit, belirlenmiş değildir, olanak halinde sahip olunan doğayı, özü gerçekleştirme, bir tamamlanma süreci ve bu süreç sonucunda o şeyin kendine özgü işlevi tam olarak yerine getirmesi, her ne ise o olması, ereğine kavuşmasıdır.⁸⁷ Nitekim bir şeyin ne olduğunu daima onun işleviyle tanımlayan Aristoteles'e göre bir şey ancak işlevini icra edebildiğinde gerçekten kendi olabilmektedir; "örneğin göz görebildiği zaman. Bir nesne bunu yapamadığında sadece ismen o nesne olmaktadır, bir ölünün gözü ya da taştan bir göz gibi."⁸⁸ Bu nedenle insanın ereğine ulaşması, kendini gerçekleştirme, tamamlanması da ancak kendine özgü işi yerine getirmesiyle mümkündür. Aristoteles düşüncesinde, insanın dışında başka hiçbir canlı varlığın yapamadığı, yalnızca tür olarak insanın yapabildiği, dolayısıyla insanın ayırt edici özelliğine de karşılık gelen insanın işi, ruhun sadece akla değil, aynı zamanda erdeme uygun etkinliğidir.⁸⁹ Daha açık bir ifadeyle, Aristoteles felsefesinde olanak halinde bir güç olan akıl, doğada var olan sel, deprem vb. güçlerin aksine her zaman aynı sonucu doğurmayıp, erdeme uygun ya da tam tersi bir şekilde kullanılmasıyla karşıt sonuçların açığa çıkmasına yol açabilmektedir.⁹⁰

Bu nedenle Aristoteles düşüncesinde aklın ne amaçla ve nasıl kullanıldığına bakılmaksızın, insanın işinin sadece "ruhun akla uygun etkinliği" olduğunu söylemek ve akli tek başına insanın ayırt edici özelliği olarak görmek yeterli olmadığı gibi hatalı bir

⁸¹ Ayrıntılı bilgi için bkz. Kuçuradi, *Etik*, s. 23, 177-193.

⁸² Aristoteles, *Fizik*, (çev. Saffet Babür), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2020, 199a 5.

⁸³ Aristoteles, a.g.e., 194a 25.

⁸⁴ Özcan, *İnsan Felsefesi: İnsanın Neliği Üstüne Bir Soruşturma*, s. 100.

⁸⁵ Aristoteles, *Politika*, (çev. Mete Tuncay), Remzi Kitabevi, İstanbul, 2014, s.11.

⁸⁶ Aristoteles, a.g.e., s. 11.

⁸⁷ Muttalip Özcan, *Aristoteles Felsefesi: Temel Kavramlar ve Görüşler*, Bilgesu Yayınları, Ankara, 2011, s. 173.

⁸⁸ Aristoteles, "Protrepitkos Felsefeye Çağrısı", (der. Kaan H. Ökten). *Aristoteles*, Say Yayınları, İstanbul, 2007, s. 183.

⁸⁹ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, (çev. Saffet Babür), Bilgesu Yayınları, Ankara, 2014, 1098a 5-15.

⁹⁰ Aristoteles, *Metafizik*, (çev. Y. Gurur Sev), Pinhan Yayınları, İstanbul, 2018, 1046b 5-15.

belirlemedir. Çünkü önemli olan sadece bir işi yapmak değil, yapılan işi “iyi”, yani erdemli bir şekilde yapmaktır ve Aristoteles’e göre, her şey kendine özgü erdeme uygun yapılırsa iyi bir şekilde gerçekleştirilmiş olacaktır.⁹¹ Dolayısıyla insanın işini erdeme uygun bir şekilde gerçekleştirebilmesi için tek başına akıl ya da akla uygun eylemde bulunmak yeterli değildir. Akla dayanan eylemlerin, aynı zamanda erdemli bir şekilde hayata geçirilmesi gerekmektedir. Bu nedenle insan dışında başka hiçbir canlı varlığın yapamadığı, sadece tür olarak insanın yapabildiği, onun kendine özgü işi, ereği, ruhun hem akla hem de erdeme uygun etkinliğidir ve insana özgü yaşam biçimi de erdemli bir şekilde sürdürülen eylem yaşamıdır diyebiliriz. Nitekim Aristoteles’e göre “onun aracılığıyla diğer canlılardan ayrıldığıımız akıl sadece, rastlantısal ve değersiz olanı benimsemeyen bir yaşam biçiminde kendini tam olarak geliştirir.”⁹²

Dolayısıyla bir insan ancak akla ve erdeme uygun eylediğinde doğasını gerçekleştirebilmekte, ereğine ulaşp, formunu (*eidōs*) tamamlamakta ve tam anlamıyla insan olmakta, yani insanlaşmaktadır.⁹³ Aksi taktirde insan, henüz meyvesini vermemiş bir portakal fidanı gibi tamamlanmış değildir, eksiktir.⁹⁴ Erdemli bir kişi olmanın insanlaşmakla ilgisini kuran ve sırf insana özgü yaşam biçiminin erdemli bir eylem yaşamı olduğunu düşünen Aristoteles’e göre, insanın varlığını anlamlı ve değerli kılan, adalet, dürüstlük, bilgelik gibi erdemleri, eylemleriyle hayata geçirebilme olanağına sahip olmasıdır. Ancak bir insanın ereğine ulaşp, doğasını gerçekleştirebilmesi, akla ve erdeme uygun eyleyebilmesi için birtakım koşulların bir araya gelmesi gerekmektedir. İşte eğitim o koşullardan biridir.⁹⁵ Çünkü tür olarak insan her ne kadar erdemleri edinebilme olanağına sahip bir varlık olsa da hiç kimse doğal olarak erdemli olamamaktadır. Erdemler ne hazır bir şekilde doğuştan gelir ne de kendiliğinden edinilir.⁹⁶

Erdemli bir kişi olabilmenin insan teklerine açık birer olanak olduğunu düşünen Aristoteles’e göre, insanların kendilerini gerçekleştirebilmeleri, erdeme dayanan bir eylem yaşamı sürdürebilmeleri için doğa/yapı, alışkanlık ya da eğitim ve akıl olmak üzere üç koşulun bir arada bulunması gerekmektedir.⁹⁷ Bir insanın erdemleri edinebilmesinin birincil koşulu, uygun bir doğaya/yapıya sahip olmasıdır. Fakat erdemli bir kişi olabilmek için sırf doğanın uygun olması yeterli değildir. Çünkü alışkanlıklar ve eğitim, kişinin doğasında olumlu ya da olumsuz yönde değişikliklere yol açabilmektedir. Bu nedenle, erdemleri edinmeye uygun bir yapıya sahip olan bir insanın doğası, çocukluktan itibaren erdem sahibi kişilerin rehberliğinde, akılla ve erdemlerin bilgisine ilişkin doğru bir eğitimle yoğrulmalı, böylelikle kişi erdemleri yapa yapa alışkanlık haline getirmeli, yani olanaklarını geliştirebilmesine, insanlaşabilmesine yardımcı olmayı amaçlayan türden bir eğitim almalıdır.⁹⁸

Buraya kadar anlatılanlardan hareketle, Aristoteles’in, eğitimi insan doğasıyla ilgisinde ele aldığı, insanın kendini gerçekleştirebilmesinin ön şartı olarak gördüğü ve binlerce yıl öncesinden eğitimin, insanların bilgisel yeteneklerinin yanı sıra etik yeteneklerini de geliştirmeyi amaçlaması gerektiğine işaret ettiği söylenebilir. Ancak Kuçuradi’nin belirttiği gibi günümüzde eğitim sistemleri, insansal bir etkinlik olarak eğitimin kendine özgü bu iç amacını göz önünde bulundurmadan oluşturulmaktadır.⁹⁹ Bu nedenle eğitim, insanlaşmaya

⁹¹ Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, 1098a 10-15.

⁹² Aristoteles, “Protrephtikos Felsefeye Çağrı”, s. 33.

⁹³ Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, 1098a 15.

⁹⁴ Özcan, “Felsefe, İnsan ve Toplum”, s. 7.

⁹⁵ Aristoteles, *Politika*, s. 270.

⁹⁶ Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, 1103a, 15-25.

⁹⁷ Aristoteles, *Politika*, s. 270.

⁹⁸ Aristoteles, a.g.e., s. 268-272, 287.

⁹⁹ İoanna Kuçuradi, “Felsefe ve Eğitim Üzerine Söyleşi”, 19 Haziran 2018.

cevap verememektedir.¹⁰⁰ Oysa her insanın dünyaya geldiğinde herhangi bir hayvandan tek farkı, taşıdığı olanaklardır ve bu olanakların geliştirilmesi, yani her insanın “insan” olarak eğitilmesi her zaman ve her yerde söz konusudur. Çünkü yaptığı işi, mesleği, yaşadığı toplumun siyasal özellikleri ne olursa olsun, her şeyden önce her bir insan teki, başka insanlarla birlikte yaşamaktadır ve onun öncelikle kendini insan olarak gerçekleştirmesi, insanlaşması, diğer insanlarla birlikte insana özgü, insana yakışır bir şekilde yaşaması asıl amaç olmalıdır.¹⁰¹

Dolayısıyla Kuçuradi’ye göre kişi eğitimi, insanlara istenilen davranışları kazandırmak, terbiye etmek veya kişileri, eğitimin yapıldığı grubun, toplumun kültürüne sokmak, kültürleştirmek, yani o grupta, toplumda uzun ya da kısa bir süre için geçerli olan insanı görme tarzını, değerlilik anlayışını, dünya görüşünü benimsetmek değildir. Eğitim, kişilerin sahip oldukları olanakların işlenmesini, “kültive” edilebilmesini sağlayan insansal etkinliklerin tümü olan, bilim, sanat, felsefe yapmak ve bu yapılanlardan insanın değerini harcamadan yararlanmak olarak anlaşılmalıdır. Başka bir deyişle, Kuçuradi düşüncesinde “eğitim olarak, *Bildung*–formasyon olarak” karşımıza çıkan “*cultura animi* (ruhun işlenmesi, ruhun kültürü)” ya da tekil anlamda kültür, kişilerin insan olarak olanaklarını gerçekleştirmesi anlamına gelmektedir.¹⁰² Bu bağlamda, insanlara, kültürel, ulusal ya da başka bir grupsal kimlik değil, “insan kimliği bilinci” kazandırmayı amaçlayan kişi eğitimi,¹⁰³ genç insanları, diğer insanlara ve olan bitene önyargısız, şu veya bu grubun değer yargılarını kenara iterek, etik değerlerin bilgisiyle bakmaya, bağımsız düşünebilmeye, doğru değerlendirmeler yapabilmeye alıştırmak, olanakları hakkında bilinçlendirmek, böylece dengeli, kendileriyle ve diğer insanlarla barışık bir yaşam sürmelerine yardımcı olmak, yani onları insanca yaşamaya hazırlamaktır.¹⁰⁴

Etik değerlerin bilgisini edinmenin, eylemde bulunurken bu bilginin rehberliğinde düşünmenin, böylece belirli bir durumda değer sorunlarının nerede söz konusu olduğunu görebilmenin, eğitimle çeşitli derecelerde öğrenilebileceğini düşünen Kuçuradi’ye göre, eğitimin temel amaçlarından biri, kişilerin, insanlara ve insansal durumlara şu ya da bu ahlakın ya da ideolojilerin gözlükleriyle değil, olabildiğince değer bilgilerini hesaba katarak bakabilecek duruma gelmelerine yardımcı olmaktır. Çünkü daha önce üzerinde durulduğu gibi çeşitli türden ideolojilerin, ahlakların çatıştığı bir dünyada yaşayan ve yakın çevrenin moralini, yani iyi-kötü reçetesini benimseyerek okul çağına gelen çocuklara, etik değerlerin bilgisi yerine aynı anda farklı moralleri öğretmeye çalışmak, onların çoğu kez ezbere değerlendirmeler yapmasına neden olmaktadır. Bu durum insanlar arası ilişkilerde değer harcamaya olabildiği gibi özellikle gençlerin anlam ve değer sorunları yaşamalarına da yol açabilmektedir. Nitekim Kuçuradi’ye göre realiteye bakıldığında, kimi ayakta kalma, kimi de yayılma kavgası veren bu moraller karşısında bazı gençlerin içinde yetiştiği moralde farklı bir morale dört elle sarıldığı, bazılarının oportünist olduğu, bazılarının ise her şeye “hayır” diyen, kendisini özgür sanan bir “bağımsızlık yobazı” olduğu görülmektedir.¹⁰⁵

Oysa Kuçuradi düşüncesinde, değer bilgisini hesaba katarak yaşayan, özgür, yaratıcı kişiler yetiştirebilmek, kişilerde “insan kimliği bilinci” uyandırmak, çeşitli düzeylerde farklı biçimde yapılması gereken teorik olarak açıklığa kavuşturulmuş değer sorunlarına ilişkin bir

1. ¹⁰⁰ İoanna Kuçuradi, *Felsefeciler Derneği ve EğitimSen Eğitim Politikaları ve Felsefe Grubu Dersleri Sempozyumu*, 24-25 Ocak 2015. Ankara. Erişim Tarihi: 19.01.2021. <https://www.evrensel.net/haber/102881/egitim-insanlasmaya-cevap-vermiyor>

¹⁰¹ Kuçuradi, “Felsefe ve Kişi Eğitimi”, s. 55-56.

¹⁰² Kuçuradi, *Uludağ Konuşmaları*, s. 45-56.

¹⁰³ Kuçuradi, *İnsan Hakları: Kavramları ve Sorunları*, s. 260.

¹⁰⁴ Kuçuradi, “Felsefe ve Kişi Eğitimi”, s. 55-56.

¹⁰⁵ Kaynaradağ, “İoanna Kuçuradi Felsefe, Sanat, Eğitim, Etik ve İnsan Hakları Konusunda Söyleşi”, *Felsefecilerle Söyleşiler*, s. 242-243.

eğitimle mümkündür.¹⁰⁶ Öğrencide insan kimliği bilincinin uyandırılmasına yönelik bir eğitimin, ilkökul düzeyinde başlamasını yeterli bulan Kuçuradi'ye göre, örneklerini günlük yaşamdan, özellikle de edebiyattan ve mitolojiden seçen özel bir etik programı, bu amaç için uygun bir çerçeve görünmektedir.¹⁰⁷ Ancak “insan kimliğinin bilincine orta öğretimde özel bir önem verilmeli ve bu bilinç bilgiye dönüştürülmelidir.”¹⁰⁸ Bu nedenle Kuçuradi, eğitilenlere, öncelikle insan onurunun oluşturucularını, yani tarih boyunca insan başarılarını ve bu arada etik başarıları gösteren örnekler aracılığıyla insan onurunun bilgisini sunmayı, bununla birlikte temel insan haklarının bilgisini ve bu hakların kişinin yaşamı, toplumların gelişimi, insanlığın bugünü ve geleceği için önemini bilgisini sağlamayı ve ayrıca eylemler, olaylar, durumlar karşısında, öğrencileri, doğru değerlendirmenin nasıl yapılabileceği hakkında eğitmeyi amaçlayan bir dizi dersin müfredat programında yer almasının uygun olacağını düşünmektedir.¹⁰⁹

Kuçuradi'ye göre eğitimin bu iki düzeyi için yapılması gereken tek farklılaştırma, eğitimde kullanılacak örneklerin seçimiyle ilgilidir. Eğitimde öğrencilerin düzeylerine uygulamak koşuluyla kullanılan yöntemin dahi aynı yöntem, “Sokratik yöntem” olabileceğini belirten Kuçuradi, bunun için eğitimcilerin Sokratik yöntemi kullanmada özellikle eğitilmeleri, bir dizi felsefi etik derslerin, eğitimcilerin eğitiminin temelini oluşturması gerektiğine dikkat çekmektedir.¹¹⁰ Çünkü özgür, yaratıcı kişilerin yetişmesini, eğitimin amacının ve diğer insansal etkinliklerin amaçlarının açık bilgisine sahip,¹¹¹ etik anlamda özgürlüğün ne olduğunu bilen başka özgür, yaratıcı kişilere borçlu olduğumuzu unutmamak gerekmektedir.¹¹² Bu açıdan asıl anlamda öğretmenlik, çeşitli alanlarda kendisi doğru değerlendirme yapabilecek duruma gelmiş ve bunun gereklerini yerine getirerek insana yakışır bir şekilde yaşayan, özgür, yaratıcı bir insanın, başka insanlara, insanca nasıl yaşayabileceğinin yolunu göstermesidir. Dolayısıyla, insanın yapısal özelliklerini, değerini ve değerlerini kişilerde korumak, insanın olanaklarını kişilerde geliştirmek, herkesten önce öğretmenin işidir. Bunu da ancak insanın yapısal olanaklarının her birinin değerini bilen, insanlaşmasını tamamlamış, gerçek anlamda bir öğretmen yapabilir.¹¹³

Gelinen bu noktada, Kuçuradi düşüncesinde eğitim, kişilerin, kendilerine, diğer insanlara ve olan bitene ödünç gözlerle değil, olabildiği ölçüde kendi gözleriyle ve insan olmanın değerinin bilgisiyyle bakabilmelerini, insansal etkinlikleri amaçlarına uygun şekilde gerçekleştirebilecek duruma gelmelerini sağlamaktır; “paideia”dır.¹¹⁴ Bu anlamda eğitim ise insan olmanın ne demek olduğunu bilmeyi ve insanlaşabilmenin koşulları üzerinde düşünmüş olmayı gerektirmektedir. İşte ancak o zaman eğitim, kişilere, insanın ne gibi yapısal olanaklara sahip olduğunu, bu olanakların her birinin değerini, doğru değerlendirmenin nasıl yapılabileceğini, değerli eylemin ne olduğunu gösterebilir ve insanca bir yaşamın yolunu açabilir.¹¹⁵

Sonuç

Kuçuradi'nin “insan nedir?” sorusuyla bağlantılı olarak ele aldığı eğitim neliğine ilişkin düşüncelerinden hareketle söyleyecek olursak, bilim, sanat ve tekniğin yaratıcısı olma, değerlerin sesini duyma, eğitme ve eğitilebilme gibi fenomenler, tür olarak insanın yapısal

¹⁰⁶ Kaynaradağ, a.g.e., s. 8.

¹⁰⁷ Kuçuradi, *İnsan Hakları: Kavramları ve Sorunları*, s. 262.

¹⁰⁸ Kuçuradi, a.g.e., s. 262.

¹⁰⁹ Kuçuradi, a.g.e., s. 262.

¹¹⁰ Kuçuradi, a.g.e., s. 263.

¹¹¹ Kaynaradağ, “İoanna Kuçuradi Felsefe, Sanat, Eğitim, Etik ve İnsan Hakları Konusunda Söyleşi”, s. 8.

¹¹² Kuçuradi, *Uludağ Konuşmaları*, s. 13.

¹¹³ Kuçuradi, a.g.e., s. 41.

¹¹⁴ Kuçuradi, “Açılış Konuşması”, s. 9.

¹¹⁵ Kuçuradi, *Uludağ Konuşmaları*, s. 41.

özellikleridir ve her bir insan tekine açık olanaklardır. Temelini insanın varlık yapısında bulan bu olanaklar, tek tek kişiler tarafından, insanın değerini koruyacak şekilde hayata geçirildiğinde, tür olarak insanın diğer varlıklar arasındaki özel yerini, değerini ve değerlerini oluşturmaktadır. Ne var ki realiteye bakıldığında, her bir insanın, türsel olanakları hayata geçirirken bu amaç ve işlevi gözetmediği/gözetemediği, sadece bazı ender rastlanan özgür, yaratıcı kişilerin insanın değerini ve değerlerini koruyacak şekilde hayata geçirebildiği görülmektedir. Aristoteles'in işaret ettiği gibi bu kişiler, tür olarak insanın işini yapabilecek duruma gelmiş, akla ve erdeme uygun eyleyebilen, insanlaşmasını tamamlamış kişilerdir. Nitekim ortaya koydukları başarılarla, yarattıkları eserler ve değerlerle, tür olarak insana yüklenen değer taşıyıcısı olan, yani insan varlığını ve yaşamı anlamlı ve değerli kılan da bu kişilerdir. Bugün bu kişilerin kim olduğunu ya da gelecekte kimin, hangi insanların, insanın değerine değer katacak başarılar, eserler yaratacağını önceden bilemesek de Kuçuradi'nin dikkat çektiği gibi insanların, insansal olanakları, insana özgü bütün etkinlikleri, insanın değerini harcamadan hayata geçirilebilmelerinin olanağının koşullarından birinin eğitim olduğu bilinmektedir.

Ancak eğitimin neliğine ve amacına Kuçuradi'nin gözünden bakıldığında, eğitim ne istendik davranışların kazandırılmasıdır ne terbiye etmektir ne de akültürasyondur. Eğitim ya da "kişi eğitimi (temel eğitim)", insanların hem bilgisel/düşünsel hem de etik yeteneklerini geliştirmelerine, insana özgü bütün etkinlikleri, akla ve erdeme uygun bir şekilde hayata geçirebilmelerine yardımcı olmak, onları insanca bir yaşama hazırlamaktır. Eğitimin amacı, insanların, insanın neliğini aradığımız tarihsel varlık alanını oluşturan insansal başarılarla ve değerlerle bağ kurmasına, değer bilgilerinin ışığında kendileriyle hesaplaşmasına, yani insanın olanaklarıyla kendilerini karşılaştırarak kendilerine ayna tutmasına ve böylece o aynada kendi yüzünü göre göre kendini biçimlendirmesine, kendini oluşturmaya yardımcı olmaktır. Başka bir deyişle, insanların eğitilmelerinin amacı, kişilere öncelikle "insan onuru" dediğimiz şeyi paylaşma bilinci, yani insan kimliği bilinci kazandırmaktır.

Sonuç olarak, Kuçuradi'de eğitim, en üst insansal etkinliklerden biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu bağlamda, insanlara insan kimliği bilinci kazandırmayı amaçlayan eğitimin, eğiten açısından bir insanlaştırma etkinliği, eğitilenle ilgisinde bir insanlaşma süreci ve temel bir hak olduğu görülmektedir. Bu açıdan bakıldığında, insanları eğitmek adına istendik davranışlar kazandırmaya, terbiye etmeye çalışmanın, talim gördürmenin veya akültürasyonun, bir eğitim hakkı ihlali olduğu söylenebilir. Dolayısıyla eğiten ve eğitilebilen bir varlık olan insana ve bir insan fenomeni olan eğitime herhangi bir amacın aracı olarak değil, felsefi antropolojinin ışığında bakmak gerekmektedir. Çünkü kişilere, tür olarak insanın çeşitli olanaklarının değerini gösterebilmelerinin ve onların kendi olanaklarını görebilmelerine, yaşamda ne istediklerini belirleyebilmelerine, kendi yollarını çizebilmelerine yardımcı olabilmelerinin ön koşullarından biri, eğitime felsefeyle bakmaktır.

KAYNAKÇA

- Aristoteles. (2007). "Protreptikos Felsefeye Çağrı" (der. Kaan. H. Ökten). *Aristoteles* (ss. 27-45). İstanbul: Say Yayınları.
- Aristoteles (2014). *Nikomakhos'a Etik*, (çev. Saffet Babür), Ankara: Bilgesu Yayınları.
- Aristoteles (2014). *Politika*, (çev. Mete Tuncay), İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Aristoteles (2018). *Metafizik*, (çev. Y. Gurur Sev), İstanbul: Pinhan Yayınları.
- Aristoteles (2020). *Fizik*, (çev. Saffet Babür), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Kaynaradağ, Arslan (1986). "İoanna Kuçuradi Felsefe, Sanat, Eğitim, Etik ve İnsan Hakları Konusunda Söyleşi", *Felsefecilerle Söyleşiler*, İstanbul: Elif Yayınları.
- Kuçuradi, İoanna (1966). *Max Scheler ve F. Nietzsche'de Trajik*, İstanbul: Yankı Yayınları.

- Kuçuradi, İoanna (1977). “Felsefe ve Kişi Eğitimi”, *Felsefe Kurumu Seminerleri*, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.
- Kuçuradi, İoanna (1996). “Açılış Konuşması”, *Felsefe Açısından Eğitim ve Türkiye’de Eğitim Seminer Bildirileri*, (haz. Betül Çotuksöken) ss. 7-11 İstanbul: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.
- Kuçuradi, İoanna (2010). *Çağın Olayları Arasında*, Ankara: Felsefe Kurumu Yayınları.
- Kuçuradi, İoanna (2011). *İnsan Hakları: Kavramları ve Sorunları*, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.
- Kuçuradi, İoanna (2013). *İnsan ve Değerleri*, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.
- Kuçuradi, İoanna (2014). *Uludağ Konuşmaları*, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.
- Kuçuradi, İoanna (2015). *Etik*, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.
- Kuçuradi, İoanna (2017). “20. Yüzyıl Felsefi Antropolojisinde Takiyettin Mengüşoğlu’nun Yeri”, *Yüzyıllımızda İnsan Felsefesi*, (haz. İoanna Kuçuradi) ss. 105-121 Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.
- Mengüşoğlu, Takiyettin (2014). *Felsefeye Giriş*, Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Mengüşoğlu, Takiyettin (2015). *İnsan Felsefesi*, Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Mengüşoğlu, Takiyettin (2020). *Kant ve Scheler’de İnsan Problemi*, Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Nietzsche, Friedrich (2015). *İnsanca, Pek İnsanca – 1*, (çev. Mustafa Tüzel), İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.
- Özcan, Muttalip (2006). *İnsan Felsefesi: İnsanın Neliği Üstüne Bir Soruşturma*, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- Özcan, Muttalip (2011). *Aristoteles Felsefesi: Temel Kavramlar ve Görüşler*, Ankara: Bilgesu Yayınları.
- Özcan, Muttalip (2011). “İnsanlaşma, Etik ve Siyaset: Antik ve Modern”, *Felsefelogos Dergisi*, Yıl 15, Sayı 41, ss. 163-185.
- Özcan, Muttalip (2012). “Kuçuradi Felsefesi”, *Türklük Bilgisi Araştırmaları*, (haz. Cemal Güzel, Mehmet Ölmez), cilt 37, Aralık 2012, ss. 187-213.
- Özcan, Muttalip (2018). “Felsefe, İnsan ve Toplum”, *Atatürk Üniversitesi AÖF İnsan ve Toplum Felsefesi*, Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yayınları.
- Tepe, Harun. (2011). *Etik ve Metaetik*. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.

İNTERNET KAYNAKLARI

- Kuçuradi, İoanna (2003). “Etik ve Etikler”, *TMH Türkiye Mühendislik Haberleri*, Sayı 423-2003/1. Erişim Tarihi: 09.06.2021. <http://manisa.imo.org.tr/resimler/ekutuphane/pdf/282.pdf>
- Kuçuradi, İoanna (2014). “Eğitimi Yeniden Düşünmek”, 08.07.2014. Erişim Tarihi: 17.01.2021. <https://hacettepe.edu.tr/duyuru/rekduy/47KuruluyYilDonumu220714.pdf>
- Kuçuradi, İoanna (2015). *Hürriyet*, (Yenal Bilgici), 06.01.2015. Erişim Tarihi: 18.01.2021. [İoanna Kuçuradi: Dünyamızı insanoğlu insanlar ayakta tutuyor - Hayat Haberleri \(hurriyet.com.tr\)](http://www.hurriyet.com.tr)
- Kuçuradi, İoanna (2015). *Felsefeciler Derneği ve EğitimSen Eğitim Politikaları ve Felsefe Grubu Dersleri Sempozyumu*, 24-25 Ocak 2015, Ankara. Erişim Tarihi: 19.01.2021. <https://www.evrensel.net/haber/102881/egitim-insanlasmaya-cevap-vermiyor>
- Kuçuradi, İoanna (2016). *Sözcü*, (Edda Sönmez), 25.03.2016. Erişim Tarihi: 18.01.2021. https://www.sozcu.com.tr/2016/egitim/prof-ionna-kucuradi-aci-cekmemizin-nedeni-bilgisizlik-1152224/?utm_source=dahafazla_haber&utm_medium=free&utm_campaign=dahafazlahaber

Kuçuradi, İoanna (2018). “Felsefe ve Eğitim Üzerine Söyleşi”, *Türk Eğitim Derneği Düşünce Kuruluşu*, 19.06.2018. Erişim Tarihi: 18.01.2021. [Prof. Dr. İoanna Kuçuradi ile Felsefe ve Eğitim Üzerine | tedmem](#)

Kuçuradi, İoanna (2019). “İnsanca Yaşayabilmenin Nesnel ve Öznel Koşulları Üzerine”, *İzmir Barosu Dergisi* , Yıl, 84, Eylül 2019, Sayı 3, ss. 461-468. Erişim Tarihi: 17.01.2021.

<https://www.izmirbarosu.org.tr/pfdosya/insanca-yasayab2019121215322672.pdf>

tabula rasa: Felsefe & Teoloji Ulusal Hakemli bir dergidir.
tabula rasa: Philosophy & Theology is a refereed journal.
Alınış /Recieved: 26.04.2021 Kabul/Accepted:07.06.2021 Online Yayın/ Online Published:
01.07.2021

***Theaitetos* Diyalogunda Platon Ve Protagoras Arasındaki İlişkiye Dair Bir Değerlendirme**

Nihat DURMAZ*

Özet

Epistemoloji alanında bilginin iki temel düşünce üzerinden günümüze kadar geldiği bilinen bir husustur. Bu düşüncelerden ilkinin ve en önemlisini oluşturan Platon felsefesi, mutlakçı kanadı temsil edenken Protagoras felsefesi rölativist bir yapıyı dillendirir. Her iki yapı arasındaki karşılaştırmanın birbirinden bağımsız kaynaklardan hareketle yapılamaması, Protagoras felsefesinin açık bir şekilde anlaşılmasını engellemektedir. Çünkü bu felsefenin anlaşılması, muhalif kanatta yer alan Platon'un eserlerinden hareketle gerçekleştirilmektedir. Bu durum, Platon'un hangi Protagoras'ı eserlerinde işlediği sorusunu gündeme getirir. Bu sorunun yanlış anlama veya yanlış aktarma şeklinde iki temel problem üzerinden işlenmesi her iki düşüncenin hem Platon'un eserlerinde hem de söz konusu aktarımların dışında nasıl bir çerçeveye sahip olduğunu tartışmaya açar. Bu çalışmamızın amacı da Platon'un *Theaitetos* diyalogunda ele aldığı Protagoras felsefesinin tarihsel açıdan gerçek Protagoras'ın düşüncelerine karşılık gelip gelmediğini incelemek ve her iki filozofun ayrıştığı noktaları ön plana çıkarmaktır. Bu noktada temel ayrımın bilgi ve algı kavramları üzerinden ortaya çıktığı ve bu durumun mutlakçı ve rölativist yaklaşımlarla doğrudan ilişkili olduğu belirtilmelidir.

Anahtar Kelimeler: Felsefe tarihi, Platon, Protagoras, Theaitetos, rölativizm.

An Assessment Of The Relationship Between Plato And Protagoras In The *Theaitetos* Dialogue

Abstract

In the field of epistemology, knowledge is known to come to the present day with two basic ideas. Plato's philosophy, which represents the first and the most important, represents the absolutist wing and the Protagoras philosophy expresses a relativistic structure. Protagoras philosophy is not clearly understood because the comparison between the two structures cannot be made from independent sources. Because the understanding of this philosophy is carried out from the works of Plato, which is on the opposing wing. This raises the question of which Protagoras were handled in Plato's works. This problem is handled over two basic problems: misunderstanding or misrepresentation. These problems cover what kind of a framework both ideas have in both Plato's works and other sources. The aim of this study is to critically evaluate the philosophy of Protagoras in Plato's *Theaitetos* dialogue. At this point, it should be noted that the basic distinction emerges over the

* Dr.Öğretim Üyesi. Bartın Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, ndurmaz@bartin.edu.tr
Orcid: 0000 0002 9633 2282

concepts of knowledge and perception, and this situation is directly related to absolutist and relativist approaches.

Keywords: History of Philosophy, Plato, Protagoras, Theaitetus, relativism.

Giriş

Antik Yunan'da gerçeği dışsal karakterde ele alan Sokrates öncesi felsefe, gerçekliğin yorumlanışında “doğa”yı merkeze almıştır. Zaman içerisinde duyulur dünyanın insan doğasını açıklama noktasında yetersiz kalması felsefenin insani problemlere yönelmesini sağlamıştır. İnsanın “doğa”da var olan gizemi çözeceği inancının deneysel karakterde olmayan böylesi bir paradigma değişimine neden olduğu söylenebilir. Bu paradigma değişimi, dış dünyayı merak eden insanın kendisini doğanın “yorumcusu” olarak tanımladığı ve evrendeki sonsuz karmaşıklığı kendisiyle ilişkisi üzerinden açıkladığı bir sürece evrilmiştir. Ancak doğa ile ilişkisini zihnen ve bedenen düzenleyen insan, bazı engellerle karşılaştığı için ilk hümanist tepkilerini ortaya koymuştur. Bu tepkilerin ilk temsilcileri olan sofistler, insanı merkeze alarak dış dünyayı açıklamaya çalışmışlardır. Özellikle bilginin mutlaklığı noktasında Platon felsefesinden kesin bir şekilde ayrılan sofistler, bilginin rölatif karakterde olduğunu savunmuşlardır.

Antik Yunan'da sofistler ile Platon arasındaki ayrımın günümüzde pragmatizm ve hümanizm ile idealizm arasında devam ettiği belirtilmelidir. Bu ayrım, sabit bir inanç düşüncesi, bireysel haklar, eşyanın nihai doğası ve ortak ahlaki bilinç gibi problemler üzerinden ortaya çıkar. Sözelimi Platon, ahlak ile bilginin sağlam temellere sahip olması için eşyanın nihai doğasına nüfuz edilmesini zorunlu görür. Aksi halde her iki alan için herhangi bir temelden bahsedilemez. Bu nedenle tam karşıt görüşlere sahip olan Protagoras felsefesi ile Platon düşüncesini uzlaştırmak oldukça zordur. Ancak her iki düşüncenin belli problemlerin çözümünde uzlaştırılabileceği ifade edilmelidir. Bu nedenle Watson, rasyonel bir idealizmin temsilcisi sayılan Platon felsefesi ile pragmatizm ve hümanizmin “ata”sı kabul edilebilecek Protagoras felsefesini birleştirmeye çalışır.¹ Her iki düşüncenin nasıl bir zemin üzerinde birleştirileceği hususu çalışmamızın sınırlarını aştığı için değinilmeyecektir. Antik Yunan'da sofistlerin hümanizm olarak adlandıran söz konusu çabası, gerçekliği nesnenin bakış açısından açıklamaya çalışan Sokrates öncesi doğa felsefesine bir tepkiden dolayı ortaya çıkmıştır. Bu tepki, doğa filozoflarının mitolojiye göstermiş oldukları yaklaşımın bir benzerini sofistlerin natüralizme karşı gösterdiğine işaret eder. Gerçekten nesnel dünya hakkında kesin ve değişmez düşünceler ortaya koymanın mümkün olmadığını savunan sofistler, eşyanın nihai doğasının açıklandığına dair her türlü düşüncüyü reddeder. Bu yüzden hümanizm, insan tarafından inşa edilen kavramların en özgür ve en doğal olanı kabul edilir.²

Ancak Antik Yunan'da hümanizm, belli ritüellere bağlı bazı kurumsal yapılardan dolayı yeterli gelişim gösterememiştir. Rönesans döneminde ise hümanizm, herhangi bir art niyete sahip olmayan düşünürler tarafından savunulmuş, temel amacı insan ruhunu skolastik düşüncenin esaretinden kurtarmak olmasına rağmen beklenen etkiyi gösterememiştir. Çünkü bazı insani niteliklerden hareketle insanlığın tamamını tanımlamak yeterli bir çaba olarak gözükmez. Bu durum, ilk bakışta hümanizmin skolastik felsefeden daha üstün bir anlayış olmadığını akla getirebilir. Hâlbuki her şeyin bilindiği iddiası, insan ruhunun bilgiyi yorumlamadaki gücü ile özgürlüğünü ortadan kaldırdığı için makul gözükmez.³

¹ John Watson, “Plato and Protagoras”, *The Philosophical Review* 16/5 (1907), 469-470.

² Sofistlerin böylesi bir sonuca ulaşmalarında retorikini kullanarak amaçsız bir yapıyı benimsemelerinin önemli olduğunu belirten Crome, yine de sofistlerin Atinalıların hem siyasi hem de kültürel gelişiminde önemli bir rol oynadıklarını ifade eder. Keith Crome, *Lyotard and Greek Thought: Sophistry* (New York: Palgrave Macmillan, 2004), 13-14.

³ F.C.S. Schiller, *Plato or Protagoras* (London: Marshall, and Co., 1908), 8.

1. Platon ve/veya Protagoras

Evrenin bir bütün olarak anlaşılması hususunda sofistlerle yakın bir düşünceye sahip olan Sokrates, insani inançların ahlak konusunda tek yetkili merci olmadığını iddia eder. Nitekim pek çok milletin birbirinden farklı ahlaki ilkelere sahip olması, böyle bir düşüncenin reddedilmesi için yeterli bir sebeptir. Bu sebep, Sokrates'in *bir gerçeklik metafiziğinden ziyade ahlak metafiziğinin* gerekliliğe inandığını ve akli sınırlar içerisinde insan hayatını en üst seviyeye ulaştırmak için çaba sarf ettiğini gösterir. Buna göre insan, öncelikle böyle bir yol için asıl amacı ile gerekli olacak araçlarını açıkça belirlemesi gerekir. Eğer insan, bu süreci eksiksiz bir şekilde yerine getirirse erdemli bir hayata sahip olması kaçınılmazdır. Aksi halde geleneksel olana uyumlu olmasına rağmen ahlaklı bir yaşam sürdürdüğü söylenemez. O halde amacını açıkça belirleyen herhangi bir insanın eylemlerinde bu amaca göre hareket etmesi elzem gözüktür. Bu düşünce, Sokrates felsefesinin özünü temsil eden *erdem, bilgidir* anlayışıyla paralellik arz eder. Hayatın amacını *mutluluk* ya da *iyilik* olarak tanımlayan bu düşünce, daha sonraki dönemlerde temsilcileri tarafından bazı farklılıklara uğratılır. Sözgelimi Platon'un *Protagoras* diyalogu, bu farklılığı açıkça ortaya koymaktadır. Nitekim bu diyalog, Platon'un Sokrates'in etkisinden kurtularak kendi görüşlerini ifade etmeye başladığı bir aşamayı temsil eder. Gerçekten erdemle bilgile eşitlenmesi insanın bazı zorluklarla karşı karşıya kalmasını zorunlu kılar. Bu zorluklardan birisi, Sokrates'in psikolojik egoizmine dair ortaya koyulan iddiaların yeterli güce sahip olmayışıdır. Böylesi bir egoizmin Platon'dan ziyade Xenophon tarafından ileri sürüldüğü belirtilmelidir. Zira bu iddia, Sokrates'in ahlaki eylemlerde nihai amacı bireysel mutluluğa indirgememesinden kaynaklıdır.⁴ Yine de Sokrates'in şahsiyetin inşası merkezli ahlaki amacını daha geniş bir açıdan ele almak daha makul bir yaklaşım olarak gözüktür.

Bu çalışmamızda Platon'un *Theaetetus* diyalogunda Sokrates ile Protagoras'ın ağzından aktardığı görüşlerin kendisine mi yoksa bahsi geçen filozoflara mı ait olduğunu eleştirel bir yaklaşımla değerlendirilmesi amaçlanmıştır. Bu açıdan Antik Yunan felsefesine bakıldığında insanın her şeyi bilip bilmediği problemi üzerinden Protagoras ile Sokrates arasında önemli bir ayrımın ortaya çıktığı görülür. Her iki filozofun bu probleme dair herhangi bir eseri günümüze kadar ulaşmamasına rağmen böylesi bir olumsuz durum her iki filozofun *ruhsal mirasının* günümüze kadar tartışılmasına engel değildir. Ancak bu olumsuz hususun Platon'un Sokrates'i kendi görüşlerine uygun bir filozof haline getirmesine ve dolayısıyla felsefe tarihinde tek taraflı bir Sokrates'in ortaya çıkmasına neden olduğu da unutulmamalıdır. Bu yüzden daha nesnel bir Sokrates figürünün ortaya konulması için Xenophon'un *Sokrates'in Savunması* ve *Şölen* ve *Hatıralar* adlı eserlerine ve Aristophanes'in *Bulutlar* adlı oyununa müracaat edilebilir. Aksi halde Platon'un sofistlere karşı çıkmak üzere tasarlamış olduğu bir Sokrates figürüyle karşılaşmamız kaçınılmaz olacaktır.

Böyle bir gerçek dışı Sokrates figürüne vurgu yapan Schiller, gerçek Sokrates'in Platon'un *Protagoras* ve *Theaetetus* adlı diyaloglarında belirttiğinden çok daha fazla sofistler ile ilişki içerisinde olduğunu iddia eder. Bu iddia, Platon'un betimlediği Sokrates'in hem *çıkartımsal* bir figür olduğunu hem de kendi ağzından çıkan tek bir kelimenin günümüze kadar ulaşmadığını ortaya koyması açısından önemlidir. Platon'un Sokrates'e uyguladığı böylesi bir durum, yukarıda da vurgulandığı üzere düşüncelerini gelecek kuşaklara aktarmak amacıyla bir eser kaleme alan Protagoras için de geçerlidir. Protagoras'a ait olduğu iddia edilen bu eserin hangi açılardan insan ruhuna nüfuz ettiğine dair herhangi bir bilgiye sahip olmadığımızdan kitabın içeriği ile ilgili tahmin yürütmekten başka çaremiz bulunmamaktadır. Ancak Platon, *Theaitetos* diyalogunda Protagoras'ı konuşturarak söz konusu kitabı okuduğuna dair okuyucuda bir intiba uyandırmıştır. Hatta felsefe tarihinde uzunca bir süre Protagoras'ın konuşmaları hem "şekil" hem de "öz" itibarıyla gerçek kabul edilmiştir. Hâlbuki Platon,

⁴ Donald R. Morrison, "Sokrates", in *A Companion to Ancient Philosophy*, ed. M.L. Gill and P. Pellegrin (US: Blackwell Publishing, 2006), 110.

Theaitetos diyalogunda ya Protagorasçı filozofların yeni görüşlerini ya da belirsiz bir konuya dair kendi görüşlerini açıklamak amacıyla böyle bir yöntemle başvurmuştur. Hümanist anlayış açısından her iki durumun sonuçları aynı olduğundan ikisinin de reddedildiği belirtilmelidir. Buna ilaveten Platon'un kendi Sokrates'ini konuştururken belirsiz bir dil kullanması, Protagoras'ın görüşleri olduğunu iddia ettiği hususları kabul etme noktasında tereddüt yaşamaması ve kullandığı cümlelerin kendisine ait oluşunu engelleyemediğini gösterir. Ayrıca bu diyalogdaki tartışmanın *Theaitetos* ya da Platon'un diğer bir diyalogunda reddedilmesi uygun gözükmez. Çünkü geleneksel anlayışın edebi anlamda çözümsüz zorluklarla karşılaşması, tartışmaya yakından bakıldığında konuşanın gerçek Protagoras olmadığını, hatta Protagoras'ın gerçek düşüncesi hakkında herhangi bir bilgi vermediğini aşikâr etmektedir. Nihayet söz konusu diyalogdaki tartışmanın cevapsız bırakılması da olağan bir durum olarak gözükmemektedir.⁵

Schiller'in bu iddialarına karşın Watson, "büyük resme" bakıldığında *Theaitetos* diyalogunda Platon'un sofistleri doğru aktardığını savunur. Buna göre her iki diyalogda Protagoras ile Sokrates'in metotları ve ahlaki görüşleri üzerinden bir ayrıma gidildiği ve yöntem olarak Protagoras'ın "retorik", Sokrates'in ise "diyalektik" tavırlarının ön plana çıkarıldığı görülür. Bu yöntemleri sonuçlar üzerinden karşılaştıran Watson, hayatın işleyen yönüyle ilişkili olmayan Sokrates yerine Protagoras'ın doğruluğa daha yakın olduğunu iddia eder. Bu iddia, her iki filozofun ahlaki görüşlerinden hareketle incelendiğinde Protagoras'ın erdem konusunda pek fazla bilgiye sahip olmadığını ortaya koyar. Zira onun nihai amacı, ahlakın kaynağı hususunda salt bir düşünceden ziyade toplumsal bir zemini merkeze almaktır. Platon, Protagoras'ın metodunun temelini oluşturan bu düşüncüyü kusurlu kabul ederek şu anki ahlakın nihai olduğunu ileri sürer. Ancak böylesi bir anlayışın daha yüksek bir ahlakın ortaya çıkmasını engellediği fark edilmelidir. Ahlakın nihailiği üzerinden ortaya çıkan bu ayrım, retorikçi ile diyalektikçinin insanı farklı yorumlamasından kaynaklıdır. Buna göre inancı için bir delil istenmesini tuhaf karşılayan ve mevcut ahlaki düşüncelerin mutlak olduğunu iddia eden diyalektikçinin tek yönlü bir entelektüalizme sahip oluşundan dolayı retorikçi karşısında daha aşağı bir durumda bulunduğu söylenebilir.⁶

Buna rağmen diğer tüm eşyayı nihai amaç olarak "İyi" ideasına bağlı kılan Platon, görünüş/gerçeklik arasındaki farklılığın retorikçiden kaynaklandığını iddia eder.⁷ Bu yüzden o, eylemlerin nihai sonuçlarını düzenleyen ve insan hayatını sistematize eden bir etik bilimini elzem görmüştür.⁸ Ancak özel durumlara uygulanması halinde "İyi" ideasının pek çok probleme sebebiyet vereceği unutulmamalıdır. Sözgelimi "bu çiçek güzeldir" ifadesinin deneyim alanında her yönüyle mükemmel ve güzel olduğunu kanıtlamak oldukça zordur. Bu husus, Platon'un "ideal" ile "gerçek" arasında bir ayrım yapmadığını, aksine her ikisini birbirine karıştırdığını ortaya koyar. Platon'un teorik ile pratik arasındaki kadim probleme *Theaitetos*, *Sofist* ve *Parmenides* diyaloglarında çözüm aradığı ve Parmenides ile Herakleitos'dan farklı üçüncü bir yolu denediği görülür. Bu üçüncü yol, insani kapasiteden dolayı herhangi bir yargıyı doğru ya da yanlış görebilen Protagorasçı felsefeden farklı bir sürece tabidir. Bu süreç, algının yargıyla eşitlendiği ve diğer yargularla herhangi bir ayrıma gidilmediği bir anlayıştan bağımsız hareket eder.⁹ Tüm bunlar, eşyanın mutlak, evrensel ve nihai doğruluğuna ulaşılacağını iddia eden Platoncu düşüncenin doğruluk ile gerçekliği insan kapasitesine bağımlı bir şekilde izah etmeye çalışan Protagorasçı anlayışı reddettiği anlamına gelir.

⁵ Schiller, *Plato or Protagoras*, 9-10.

⁶ Watson, "Plato and Protagoras", 472-473.

⁷ Irwin Terence, *Plato's Ethics* (US: Oxford University Press, 1996), 44-45.

⁸ A.W. Price, "The Irreducibility of the Ethical Plato and Aristotle", in *Plato and Aristotle's Ethics*, ed. Robert Heinaman (Burlington: Ashgate Publish., 2003), 32-33.

⁹ Watson, "Plato and Protagoras", 480-481.

Sokrates'in ahlaki doğruluklar da dâhil tüm doğrulukları rasyonel ve tutarlı bir açıdan ele alması, şu anki ahlaki düşünceleri evrensel kabul etmesine neden olmuştur. Onun geleneksel ahlaka karşı tutumuna bakıldığında her bir erdemi "yüce erek" düşüncesinden hareketle temellendirdiği görülür. Buna karşın Protagoras'ın rasyonel bir köken ya da mevcut yargıların atfedileceği genel bir ilkeden ziyade insanlara yol gösterecek ve onların iyi bir vatandaş olmasını sağlayacak ahlaki yargılar peşinde olduğu ileri sürülebilir. Ancak *Protagoras* diyalogunda Platon, "iyi" kavramını Sokratesçi anlamda ele alarak insan tarafından "iyi" olanın arzulanması neticesinde zevk oranı yüksek eylemlere rağbet edildiğini iddia eder. Böylelikle erdemin ve iyi insan olmanın öğretilerle bir eylem olduğu ve erdemin bilgiyle eşitlendiği sonucuna varılabilir. Nitekim o, bu husus şöyle ifade eder:

O halde ister istemez şu sonuca ulaşacağız. İnsanlar kötü bir şeyi bilerek yapmazlar, doğamız gereği iyi şeyleri kötü şeylerden daha üstün görürüz. Yine iki kötü şey arasında bir seçim de yapmamız gerekse, herkes daha az kötü olanı seçer.¹⁰

Platon ile Protagoras felsefeleri arasında süregelen söz konusu ayrımların özellikle *Protagoras* ve *Theaetetus* diyaloglarından mülhem ortaya çıktığı ifade edilmelidir. Bu ayrım, diyaloglarda aktarılan düşüncelerin Platon veya Protagoras'dan hangisine ait olduğu problemini gündeme getirir. Bu problem, a) Platon'un Protagoras'ın gerçek öğretisini bildiği veya b) iyi derecede bilmediği varsayımlarından hareketle izah edilebilir. Her iki olasılığı da muhtemel gören Manuwald, bilim adamlarının diyaloglarda geçen yerlerin Protagoras ile ilişkili olup olmadığını tespit etmeleri halinde söz konusu muğlaklığa bir nebze ışık tutabileceklerini ileri sürer.¹¹

İkinci varsayım üzerinde duran Schiller ise Platon'un *Protagoras* diyalogunda belirttiği üzere Protagoras'ın *Hakikat* adlı kitabına sahip olmadığını veya kitaba dair anılarında bir zorlamanın bulunduğunu iddia eder. Nitekim o, Platon'un Protagoras'ı yanlış aktarmasını ve imkân olmasına rağmen onun hakkında yeterli bilgiye ulaşmayı sorunlu görür. Bu yüzden Protagoras felsefesini anlama hususunda Platon'un bizden pek de farklı bir pozisyonda olmadığını ileri sürer. Platon'un söz konusu kitaba sahip olduğu ve okuduğu varsayıldığında onu Atinalıların baskıcı zulmünden dolayı muhafaza edemediği ve dolayısıyla ortadan kaldırdığı da mümkün olabilir. Hatta Protagoras'ın ölüm sebebi düşünüldüğünde yukarıdaki varsayımın gerçekleşme olasılığı daha da artmaktadır. Bu hususu, Platon'un Protagoras'ın öğretilerini aktarırken yaşamış olduğu tereddütlere bakarak da ortaya koyabiliriz. Buna karşın Platon'un aynı düşünceyi kitabın herhangi bir kopyasına sahip olmadan sadece iki özdeyişten hareketle ortaya koyduğu da ileri sürülebilir.¹² Böyle bir yargıya varmadan önce *Protagoras* diyaloguna bakıldığında; diyalogun amacının Protagoras'ın gerçeklik ile ilgili rölativist yaklaşımını ortaya koymak olduğu, ancak pek çok rasyonel dışı sonuca ulaşıldığı ve Platon'un bu olumsuz durumun farkına varamadığı görülür. Nitekim Protagoras'ın *Hakikat* adlı eserinin kaybolması ve felsefesinin birkaç özdeyişe indirgenmesi Platon felsefesi karşısında savunmasız kalmasına ve okuyucunun her anlamda Platoncu anlayışı daha üstün kabul etmesine sebebiyet vermiştir.¹³ Sözelimi Platon'un "yanlış" kavramına dair açıklamaları böylesi bir iddianın gerçekliğini ortaya koymaktadır.¹⁴

Protagoras diyalogu başta olmak üzere tüm diyaloglarda aslında olması gereken her iki düşüncenin güçlü ve zayıf yönlerini ortaya koymak ve rasyonellik dışında herhangi bir ölçütü benimsememektir. Bu ölçüt, *Theaetetus* diyaloguna uygulandığından sofistlerin haksız ithamlara maruz kaldıkları ileri sürülebilir. Bu noktada sorulması gereken ilk soru, Platon'un

¹⁰ Platon, *Protagoras*, çev. Furkan Akderin (İstanbul: Say Yayınları, 2017), 85.

¹¹ Bernd Manuwald, "Protagoras' Myth in Plato's Protagoras: Fiction or Testimony?", in *Protagoras of Abdera: The Man, His Measure*. ed.J. M. Van Ophuijsen vd. (Boston: Brill Publish., 2013), 163-164.

¹² Schiller, *Plato or Protagoras*, 13.

¹³ Laurence Lampert, *How Philosophy Became Socratic* (Chicago: The University of Chicago Press, 2010), 19.

¹⁴ Yanlış sanı ve düşünce ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. (Platon, 2017: 99-108).

Protagoras'ı tanımlama hususunda tarihsel olarak doğruluğa bağlı kalıp kalmadığıdır. Böylesi bir soruyu cevaplamanın imkânsıza yakın olduğu aşikârdır.¹⁵ Protagoras'ın nasıl aktarıldığına dair bir eleştiri ortaya koymadan önce onun insanı her şeyin ölçüsü kabul ettiği belirtilmelidir.¹⁶ Bu özdeyişin açılımı, her şeyin bana görüldüğü şekli doğrudur, sana göre olan da senin için doğrudur. Sözgelimi rüzgâr estiğinde kiminin üşümesi kiminin de üşümemesi bu durumu kanıtlar. Bu noktada soğuk olanın rüzgârın kendisinden ziyade insanın hissettiği olduğu fark edilmelidir.¹⁷

Protagoras'ın tarihi bir şahsiyet olarak aktarımında Platon, özellikle *Protagoras*, *Theaitetos* ve *Sofist* diyaloglarında Sokrates ile Protagoras arasında keskin bir ayırımın var olduğunu iddia eder. Sözgelimi *Sofist* diyalogunda Platon, sofistleri “bilgi tüccarı”, “kendi çıkarı için gençlerin peşinde koşan avcı”, “aynı şeyleri satan perakende satıcısı” ve “kavga sanatında usta” kişiler olarak tanımlayarak Sokrates'ten ayırır.¹⁸ Ancak Taylor, diğer kaynaklar incelendiğinde Sokrates ile Protagoras'ın aynı hümanist zincir içerisinde yer aldığını ve dolayısıyla her iki filozof arasında Platon'un vurguladığı gibi bir karşıtlığın bulunmadığını ileri sürer.¹⁹

Yukarıda ifade edilen hususlardan sonra Platon'un *Hakikat* adlı kitaba dair iddiasına dönüldüğünde, Sokrates'e uygulanan zulmün karar vericileri olan Atinalıların benzer bir zulmü Protagoras'a da uygulamaya çalıştıkları ve söz konusu kitabın böylesi bir zulümden kurtulduğuna dair herhangi bir kanıtın olmadığı söylenebilir. Nitekim Schiller, Protagoras ile ilgili kitabının ismi ve iki özdeyişi²⁰ dışında herhangi bir delilin bulunmadığını belirtir. Böylesi bir belirsizliğe rağmen Protagoras felsefesine dair bütün tartışmanın *Protagoras* ile *Theaitetos* diyalogları üzerinden yürütüldüğü de unutulmamalıdır. Hâlbuki daha fazla bilgi edineceği bir çağda ve ortamda yaşamasına rağmen Platon'un Protagoras hakkında “ilk elden” bir bilgiye sahip olmayışı söz konusu diyalogun felsefe tarihinde Protagorasçı felsefeyi açıklayan sağlam bir kaynak kabul edilmesine şüphe düşürmektedir. Gerçekten *Hakikat* adlı kitabın Atina'da oldukça popüler olduğu bir dönemde Platon'un genç biri olması yukarıdaki şüpheleri güçlendirmektedir. Eğer Platon'un genç yaşlardan itibaren felsefeye ilgi duyduğu varsayılırsa, bu kitabı kesinlikle okuduğu hatta bu kitaba dair pek çok tartışma ortamında bulunduğu söylenebilir. Buna karşın gençken felsefe ile ilgilenmediği farz edilirse, bu kitabı okumuş pek çok insanla aynı dönemde yaşadığı için kitabın içeriğine dair az çok bir bilgiye sahibi olduğu ifade edilebilir. Bunlardan farklı olarak kitabın bir tiranın öfkesine maruz kaldığı iddia edilirse, onun yayınlanmasından yayılmasına ve yöneticilere ulaşmasına kadarki sürede Platon'un Protagoras felsefesine dair doğru ve gerçek bir bilgiye ulaşacağı ileri sürülebilir. Son olarak Antik Yunan'da Protagoras'ın popüler bir düşünür olması da öğretilerinin duyulmamış olma ihtimalini en aza indirmektedir. Tüm bunlardan hareketle Platon'un nedensel olmasa da içeriksel açıdan Protagoras'ın öğretilerini bildiği öne sürülebilir. O halde Platon, niçin bu öğretileri insanlara doğru aktarmak yerine onları “örtbas etmeyi” tercih etmiştir? Ya da cevap verebileceği hususlara dair neden yeni tartışma konuları oluşmasına yardımcı olmamıştır? Son olarak Protagoras'ın gerçek iddiaları var olmasına ve onu tanıyan yaşlı insanlar tarafından bu iddialar hatırlanmasına rağmen Platon niçin Protagoras adına “sahte iddialar” ortaya atmıştır? Schiller, Platon'un gerçek Protagoras'ı anlatması halinde *Protagoras* diyalogundan daha sağlam ve ilgi çekici bir diyalogun ortaya çıkacağını ve dolayısıyla Sokrates ile Protagoras'ın

¹⁵ Watson, “Plato and Protagoras”, 475.

¹⁶ C. M. Gillespie, “The Truth of Protagoras”, *Mind New Series* 19/76 (1910), 470.

¹⁷ Mi-Kyoung Lee, *Epistemology after Protagoras: Responses to Relativism in Plato, Aristotle, and Democritus* (New York: Clarendon Press, 2005), 157.

¹⁸ Platon, *Protagoras*, 60-61.

¹⁹ C.C.W. Taylor, “Socrates the Sophist”, *Remembering Socrates*, ed. L. Judson, V. Karasmanis (New York: Oxford University Press, 2006), 157.

²⁰ Bu iki özdeyiş şunlardır: a) İnsan, her şeyin ölçüsüdür, b) kötü ve zayıf gözüken bir delil, daha iyi ve daha güçlü bir şekle bürünebilir.

düşüncelerinin karşıtlık ilişkisi içerisinde ele alınmayacağını ve *Sokrates'in sonradan reddetmeyeceği bir şeyi Protagoras'ın ağzına sokmamaya* dikkat edeceğini ileri sürer.²¹

Schiller'in söz konusu yaklaşımından hareketle *Theaitetos* diyaloguna bakıldığında Protagoras'ın daha önceki tartışmalara karşı nasıl bir tavır takındığı görülür. Aslında bu tavrın ortaya çıkışı Sokrates'in yönelttiği sorulara verilen cevaplardan kaynaklanmaktadır. Nitekim Sokrates, hangi düşünsel sınırlara sahip olduğunu öğrenmek amacıyla Protagoras'a algı, hata ve değişme kavramları üzerinden bazı sorular yöneltir. Bu soruları şöyle özetleyebiliriz:

Şimdi geçmişte yaşanan bir şeyin algısı o zamanki algıyla aynı olabilir mi? Hatalı bir şeyi hem bilmenin hem de bilmemenin doğru olduğu düşüncesine bakalım. Bu olanaksız mıdır? Ancak bunu itiraf etmekte çekiniyorsa, değişen insanın değişmeden önceki insanla aynı olduğunu kabul eder mi? İnsan birçok değişikliğe uğrar, buna karşın ortada halen tek bir insan mı vardır yoksa çok sayıda insan mı?²²

Protagoras, bu sorulara şöyle cevap verir:

Bana göre herkes, var olan ya da olmayan şeylerin ölçüsüdür. Ayrıca herkes bir başkasından bir şeyi daha farklı görebilmesi ve diğer insanların da bunu daha başka şekilde görebilmesi sayesinde sonsuz derecede ayrılır. Ben bilgeliği ve bilgeleri önemsemiyor değilim. Bana göre bilge, kötü şeyleri iyi olarak görmeyi ve değiştirmeyi başarabilen insandır.²³

Bu ifadeler, Protagoras'ın kendinden önceki "Sokratik" tartışmaları eleştirdiğini, aynı insanın farklı durumlarda aynı şeyi bilip bilmemesini mümkün kabul ettiğini, algı ile hafızayı birbirinden ayırdığını, özne ile nesne arasındaki ilişkide plüralist bir yaklaşım sergilediğini ortaya koyar.²⁴ Ayrıca bu ifadeler, Sokrates tarafından Protagoras'ın savunulması şeklinde de yorumlanabilir.²⁵ Buna göre Protagoras, her bir insana herhangi bir konuda bilirkişi görevi yükleyerek rölativizmini kanıtlamaya çalışır.²⁶ Protagoras'ın bilgi konusundaki rölativist yaklaşımı, bilgeliği reddettiği şeklinde yorumlanmamalıdır. O, bir insana doğru gelen bir yaklaşımın diğeri için yanlış kabul edilebileceğini belirtir. Bu düşünce, iyinin mutlaklığından ziyade rölatif bir karaktere bürünmesi anlamına gelir. Bu yüzden Stern, Protagoras'ın bilgeliğe yüklediği mana ile Sokrates'in phronesis kavramıyla açıkladığı bilgeliğin aynı olmadığını iddia eder.²⁷

Neyin iyi veya kötü olduğunu bilme şeklinde ifade edilen bilgeliğin rölativist bir anlayışta hâkim düşünce olamayacağı aşikârdır. Çünkü böyle bir bilgelik, her durum ve şartta herkesin ulaşabileceği bir seviyeyi gösterirken iyi ile doğrunun neliği üzerinden oluşturulan izafi durumda ortak bir bilgelikten ziyade öznel bilgeliğin gerçekleşmesi mümkün hale gelir. Nitekim Protagoras, devam eden pasajlarda bu doktrinini şöyle izah eder:

Hasta bir insan için yemek yemenin acı verici bir şey olduğunu ancak sağlıklı bir insan için tam tersinin geçerli olduğunu belirtmiştik. İki insan arasında şu ya da bu daha fazla bilgedir diyemeyiz, çünkü böyle bir değerlendirme olamaz. Hastanın delirmesi nedeniyle cahil olduğunu ya da sağlıklı insanın bilge olduğunu da düşünemeyiz. Ancak içinde bulunulan bu iki durumdan biri diğerinden daha iyidir. Her zaman daha iyi durumda olana ulaşmaya çalışmamız gerekir. Hekimler ilaç vererek, sofistler ise

²¹ Schiller, *Plato or Protagoras*, 11-14.

²² Platon, *Theaitetos*, çev. Furkan Akderin (İstanbul: Say Yayınları, 2014), 62.

²³ Platon, *Theaitetos*, 63.

²⁴ Schiller, *Plato or Protagoras*, 15.

²⁵ Manuwald, "Protagoras' Myth in Plato's Protagoras: Fiction or Testimony?", 166.

²⁶ Myles Burnyeat, *The Theaetetus of Plato*, trans. M.J. Lewett (Indiana: Hackett Publish., 1990), 22-23.

²⁷ Paul Stern, *Knowledge and Politics in Plato's Theaetetus* (New York: Cambridge University Press, 2008), 139.

konusarak sonuca ulaşırlar. Herhangi bir insanın yanlıştan doğruya geçirilmesi diye bir şey yoktur, çünkü var olmayan ya da o anda var olmayan söz konusu değildir.²⁸

Bu düşünce, Protagoras felsefesinde özellikle duygu, algı ve düşünceler noktasında doğru ve iyi kavramları arasında zorunlu bir ilişkinin var olmadığını gösterir. Sözgelimi bir hekim veya öğretmenin zihnimize var olan düşünceyi veya bir duruma dair duygumu desteklemesi onu daha doğru yapmaz ama daha iyi yaptığı muhakkaktır. Bu düşüncenin pragmatizmde de yansması olduğu unutulmamalıdır. Protagoras'ın iyi ve doğru arasındaki ayırımına dair Stern, pasajda görünüş ile görüş (opinion) arasında bir ayırım yapıldığını, hatta ikisinin yer değiştirdiğini ileri sürer. Ona göre Protagoras, sadece görüşten bahsedildiğinde iyinin ortaya çıkacağını öne sürer. Bu durum, iyinin sadece konuşma eyleminde beliren bir kavram olduğuna işaret eder.²⁹ Protagoras'ın iyi kavramı söz konusu olduğunda hekim ile sofistler arasında bir benzerlik kurması hem bitkileri duygulara sahip varlıklar olarak görmesinden hem de toplumsal açıdan kötü gözükken bir durumun sofistler tarafından iyiye dönüştürüleceğine olan inancından kaynaklıdır. Tartışmanın algıdan düşünceye kaydığını gösteren bu benzerlik, ahlaki rölativizm açısından Protagoras'ın nasıl bir tavır takındığını hala açıkça ortaya koymaz.³⁰

Tüm bu hususlar, Protagoras felsefesinde hümanizm, sübjektivizm ve doğruluk anlayışına dair pek çok problemin var olduğunu gösterir. Aslında bu tür problemlerin ortaya çıkışı, bireysel bir iddianın nasıl toplumsal bir değere dönüştürüldüğü ve nesnel gerçekliğin nasıl elde edildiğiyle doğrudan ilişkilidir. Bu durumun farkında olan Protagoras, nesnel gerçekliği inşa eden tuğlaların bireysel yargılar tarafından yapıldığını iddia ederek hümanizm ile sübjektivizmine getirilen eleştirileri gidermeye çalışır. Ancak bireysel yargıların pek çoğu “deneyimsiz”, problemlili ve yanlış şekillerden oluştuğu için reddedilmeleri gerekir. Zira bu yargılar, bireylere “doğru” gözükmesine rağmen objektif açıdan yararlı değildir. Bu düşünce, Hakikat tapınağının belli bir zümrenin eseri olmasından ziyade her insanın bu tapınağa bir tuğla koyacak kabiliyete sahip olduğu anlamına gelir. Nitekim nesnel bir geçerliliğin ortaya çıkması için böyle bir sürecin yaşanması elzem gözükür. Bu durum, deneyimin sonuçlarına ve değerine bağlı olduğu için doğruluk iddiasında bulunan bir yargının geçerliliği “gücü”, “etimolojisi” ve “mantığı” ile ilişkili değildir. Nesnel bir doğruluğu inşa etmek amacıyla bu yargının geçerliliği, doğaüstü bir karaktere daha az muhtaçtır. Böylelikle düşüncemizde doğrunun kopyası olduğunu savunan ile bağımsız bir nesneyi iddia eden anlayışların geçersizliği görülür.³¹

Nesnel doğruluğun inşasında değerlerin önemsenmesi, yukarıda ifade edildiği üzere “doğru” ile “iyi” kavramlarının bilgiyle nasıl bir ilişki içerisinde olduğu problemini gündeme getirir. Bu konuda Protagoras, bilgiyi değere endekslerken Platon değeri bilgiye indirger.³² Özellikle Protagoras felsefesinde doğruluğun bir değere ve amaca sahip olmayışı doğruluk değerinde var olan muğlaklığın diğer alanlara yayılmasına neden olmuştur. Gerçekten gündelik hayata bakıldığında iyi olmadığı halde iyi olarak ifade edilen, doğru olmamasına rağmen doğru kabul edilen pek çok husus bulunur.

Doğru ve iyi kavramları arasındaki bu ilişki, “iddia” ve “geçerlilik” arasındaki ayırımı hangi ölçüte bağlı olduğu sorununu önümüze getirir. Ancak Platon'un Protagoras felsefesini her yönüyle veyahut dilsel açıdan ortaya koyamayışından dolayı böylesi bir ölçütün neliği muğlak kalmaktadır. Bu durum, Platon'un Protagoras felsefesinin ne anlama geldiği, hangi

²⁸ Platon, *Theaitetos*, 63.

²⁹ Stern, *Knowledge and Politics in Plato's Theaitetos*, 141.

³⁰ Andrea Tschemplik, *Knowledge and Self-Knowledge in Plato's Theaitetos* (Lanham: Lexington Books, 2008), 88-89.

³¹ Schiller, *Plato or Protagoras*, 17.

³² Oded Balaban, *Plato and Protagoras: Truth and Relativism in Ancient Greek Philosophy* (New York: Lexington Books, 1999), xix.

sınırlara sahip olduğuna dair herhangi bir malumata sahip olmayışını da güçlendirmektedir. Zira Platon'un, daha önceden Protagoras felsefesi ile ilgili bilgi vermesine rağmen *Protagoras* diyalogunda söz konusu felsefeyi "gerçek iddiasıyla" uyumlu bir şekilde ele almayı, bu felsefeye karşı önyargılı olduğunu ortaya koyar. Buna ilaveten Platon'un aynı diyalogda Protagoras'ın düşüncelerini kendi görüşleri gibi aktarması, bu felsefenin hem yanlış anlaşılmasına hem de yeniden ifade edilirken başarısız olunmasına neden olmuştur. Tüm bunlar, Platon'un Protagoras felsefesinden rahatsız olduğu için bu felsefeye bir ayrıcalık tanımak yerine tartışmayı kendi penceresinden sınırlandırmayı tercih ettiğini gösterir. Böylesi bir sınırlandırma ise uzun yıllar Protagoras felsefesinin bağlamından kopararak soyutlanması, yalın bir hale getirilmesi ve nihayet geçersiz kılınmasına sebebiyet vermiştir.³³ Schiller'in eleştirilerine karşın Manuwald, *Protagoras* ile *Theaitetos* diyaloglarını birlikte inceleyerek yukarıda ifade edilen iki olasılığında mümkün olduğunu iddia eder. Özellikle *Protagoras* diyalogunda adalet ve ölçülülük erdemlerinin ima ettikleri anlamsal çerçeve, tarihsel açıdan Protagoras'ın görüşleriyle paralellik arz edebilir. Buna ilaveten *Theaitetos* diyalogunda tanımlanan bilgeliğin Platon tarafından Protagoras felsefesine herhangi bir sınırlılığın uygulanmadığını ortaya koymaktadır.³⁴

Theaitetos diyaloguna dair vurgulanması gereken bir diğer husus, Platon'un kullandığı edebi üslubun klasik tarzına uymayacak kadar bariz bir yapaylığa sahip olmasıdır. Böylesi bir üslubun nedenini Protagoras'ın gücüne bağlayan Schiller, bu gücün belli açılardan sınırlandırılıp manipüle edilmesine rağmen çürütülemez bir yapıda olduğunu ve dolayısıyla Platon'un daha sonraki iddialarının gücünü azalttığını iddia eder.³⁵ Benzer bir yaklaşıma sahip olan Manuwald da söz konusu diyalogda Platon'un anlatım tarzının diğer diyaloglara nazaran farklılık gösterdiğini, bu farklılığın ise tarihsel Protagoras'ın üslubundan kaynaklı olduğunu ileri sürer.³⁶ Sözgelimi Sokrates, bu diyalogda *iki insan arasında şu ya da bu daha fazla bilgedir diyemeyiz, çünkü böyle bir değerlendirme olamaz*³⁷ ifadesini kullandıktan birkaç sayfa sonra *büyük bir tehlikeyle karşılaştığımızda, örneğin savaş, hastalık, fırtınada deniz yolculuğu yapmak gibi durumlarda bize yol gösteren insan, gözümüze sanki bir tanrıymış gibi görünür. Aslında böyle düşünülmesinin nedeni, o insanın bizden daha bilgili olduğuna inanmamızdır*³⁸ cümlesini ifade eder. Her iki düşünce arasındaki karşıtlık, sınırlandırılmasına rağmen Protagoras'ın üslubunun her daim varlığını hissettirmesi olarak yorumlanabilir.

Protagoras'ın üslubunun baskınlığı yanında diğer bir husus, Platon'un algı açısından insanın hem şu anın hem de geleceğin ölçüsü olup olamaması ve faydalı bilginin gelecekle ilişkisini ele alması noktasında ortaya çıkar. Böylesi bir çabayı Sokrates'in ağzından açıklayan Platon, Protagoras felsefesinin kendi kendini çürüttüğünü öne sürer. Protagoras'ın ünlü özdeyişinin Antik Yunan felsefesinin son döneminde yaşamış olan Sextus Empiricus tarafından da eleştirildiği belirtilmelidir. Nitekim Empiricus, kendi kendine çeliştiği (self-refutation) için söz konusu özdeyişi eleştirir. Ona göre sübjektivizm olarak ele alınan bu husus, aynı anda iki kişinin görüşlerinden hangisinin doğru kabul edileceği problemini ortaya çıkarmakta ve bu nedenle herhangi bir düşüncenin doğruluğu ile yanlışlığını aynı oranda etkin kılmaktadır.³⁹ Platon ise Protagoras'ın felsefesini gelecekle ilişkisi üzerinden eleştirir. O, bu hususu şöyle ifade eder:

Gelecekte var olacağını düşündüğün şeyler, gerçekten de var olurlar mı? Örneğin biri hasta olacağını ve sıcaklığın şu kadar olacağını düşünür, fakat hekimlerin düşüncesi farklıdır. Bu durumda ne olacak? Gelecek ne diyecek? İkisinden birini mi seçecek? Ya da her ikisine birden mi uygun

³³ Schiller, *Plato or Protagoras*, 18-19.

³⁴ Manuwald, "Protagoras' Myth in Plato's Protagoras: Fiction or Testimony?", 166.

³⁵ Schiller, *Plato or Protagoras*, 20.

³⁶ Manuwald, "Protagoras' Myth in Plato's Protagoras: Fiction or Testimony?", 167.

³⁷ Platon, *Theaitetos*, 63.

³⁸ Platon, *Theaitetos*, 68.

³⁹ Burnyeat, *The Theaitetos of Plato*, 172.

davranacak? Yani hekim için hasta ve sıcak olmayacak, ancak diğeri için hasta ve sıcak mı olacak?... Bu durumda Protagoras'a bir insanın bir başka insandan daha bilge olabileceğini, bunun bir ölçüsü olması gerektiğini söylemeliyiz.⁴⁰

Yukarıdaki eleştirilerin aksine Protagoras felsefesinin hümanist bakış açısının geleceğe yönelik başarısını göstermesi açısından oldukça önemli olduğunu iddia eden görüşler de bulunmaktadır. Sözgelimi Watson, Platon'un Protagoras'ın öğrencileri olarak tanıttığı grubun şu anki pragmatizm, hümanizm ve radikal empirizmle aynı özelliklere sahip olduğunu iddia eder.⁴¹ Aynı düşünceye sahip olan Schiller ise Protagoras felsefesine getirilen eleştirilerin gelinen noktada haksız olduğunu, bu anlayıştan hareket edildiğinde ilk bakışta gelecekte iki rakip doğruluk teorisinden hangisinin tercih edileceğine dair bir şüphenin akla gelebileceğini belirtir. Ancak bu şüphe, her bir doğruluk teorisinde ele alınan iddiaların ortaya çıkan sonuçların değerine göre karar verilmesiyle giderilebilir. Böyle bir anlayışın doğruluğun pragmatik bir şekilde test edilmesiyle doğrudan alakalı olduğu fark edilmelidir. Nitekim Protagoras'ın düşüncesinin günümüze kadar gelişi de böylesi bir iddiayı kanıtlar mahiyettedir.⁴²

Platon'un *Protagoras* ve *Theaitetos* diyaloglarında en çok eleştirdiği düşünce yukarıda da ifade edildiği üzere insanın her şeyin ölçüsü olması özdeyişidir. O, *Protagoras* diyalogunda tüm değerler için ortak bir zemin belirleyerek söz konusu rölatifliğin önüne geçmeye çalışır. Bu düşünce, felsefe tarihinde hala güncelliğini koruyan nesnel ile öznel olan arasındaki temel tartışmanın en ciddi ayrımını temsil etmektedir.⁴³ *Theaitetos* diyalogunda ise aynı problemin duyu algısından kaynaklı bir kısıtlamaya gidilerek ele alındığı görülür. Nitekim Platon, bu hususu şöyle ifade eder:

İnsanlar için bazı şeyler göründükleri gibidir. Yani sıcaklık, soğukluk, kuruluk ya da ıslaklık gibi şeylerden bahsediyorum. Öte yandan bazı durumlarda bir tercihimiz olması gerekir, bu durumda örneğin sağlık için yararlı ya da zararlı şeyler olabilir veya bir kadın, çocuk ya da hayvan kendisi için yararlı olanı anlamayabilir, kendi sağlığına neyin iyi geleceğini kestiremeyebilir. Eğer böyle bir şey doğrusa, bu durumda bir insan diğerlerinden daha bilge olabilir.⁴⁴

Aynı diyalogun başlarında Platon, Protagoras felsefesinin *herhangi bir şeyin kime nasıl görünüyorsa o şekilde olduğu* düşüncesi üzerinden anlaşılması gerektiğini vurgular. Buna göre rüzgârın soğuk/sıcak olduğu iddiası, her insanın bulunduğu şartlar içerisinde farklı bir şekilde algılanacaktır. Diğer ifadeyle bana şu an sıcak gelen bir rüzgâr, başka zaman soğuk gelebilir, hatta aynı rüzgârın hem bana hem de başkasına soğuk/sıcak gelmesi de pekâlâ muhtemeldir.⁴⁵

Bu düşünce, Platon'un Protagoras felsefesini, bir şeyin neliğinin ölçüsünü insan kabul eden bir düşünce olarak anladığını gösterir. Aslında her insanın duysal anlamda farklı düşüncelere sahip olması her ne kadar bazı belirsizlikleri beraberinde getirirse de tuhaf karşılanacak bir düşünce değildir. Bu durum, pragmatizmde de var olduğu için Platon'un aktardığı Protagorasçı felsefeden şüphe etmeyi gerektirecek bir husus bulunmaz. Çünkü Protagorasçı felsefede insanın kendisini hakikatin ölçüsü gördüğü bilinen bir husustur. Bu hususta Platon'un eleştirisi makul görülmesi de onun bilginin tanımında duysal algıyı merkeze alan Protagorasçı felsefeyi Theaitetos ile Herakleitos felsefesiyle ilişkilendirmesi önemlidir.⁴⁶

⁴⁰ Platon, *Theaitetos*, 80-81.

⁴¹ Watson, "Plato and Protagoras", 483-484.

⁴² Schiller, *Plato or Protagoras*, 24.

⁴³ Balaban, *Plato and Protagoras: Truth and Relativism in Ancient Greek Philosophy*, 249.

⁴⁴ Platon, *Theaitetos*, 71.

⁴⁵ Platon, *Theaitetos*, 40.

⁴⁶ Joseph P. Maguire, "Protagoras--or Plato?", *Phronesis*, 18/2 (1973), 136.

Theaetetus ile Protagoras arasında ilk bakışta bir uyum gözükmesine rağmen Protagoras'ın "insan, her şeyin ölçüsüdür" özdeyişi ile Theaetetus'un "algı, bilgidir" ifadesi arasında bir karşıtlığın olduğu aşıkardır. Bu karşıtlığa rağmen iki filozof arasında bir ilişkinin kurulmak istenmesi Platon'dan ziyade ünlü özdeyişe referans vererek iddialarını kanıtlamaya çalışan Platon'un öğrencilerinden kaynaklanır. Yine de Platon'un daha geniş bir bakış açısından hareketle her bir anlayışı genel bir çerçevenin tamamlayıcı unsurları kabul ettiği unutulmamalıdır. Böylesi bir düşünceye ve *Protagoras* ile *Theaetetus* diyalogları arasındaki geçen süreye bakıldığında Platon'un amacının polemik oluşturmaktan ziyade yapıcı bir eleştiri getirmek olduğu fark edilmelidir. Yine de Platon'un böyle bir bağlantının ilk olarak Protagoras'ın *Hakikat* adlı eserinde yapıldığını belirtmemesi önemli bir problem olarak karşımızda durmaktadır. Böylesi bir problemde hareketle Platon'un bilgi anlayışında Protagoras ile Theaetetus arasındaki ilişkiyi daha da detaylandırmak konumuz açısından faydalı olacaktır. Buna göre Theaetetus ile Protagoras, bireysel duygu ve yargılar arasında ayırım yapmamasına rağmen Theaetetus gerçekliği sadece insanın algılarından hareketle yorumlayarak Protagoras'tan ayrılır. Platon ise gerçekliğin yorumlanmasında doğrudan algılanan bilgilerin yanında dolaylı bilgilere de yer verir. Bu düşünce, doğruluk kriteri olarak insanın inançlarını merkeze almanın yeterli bir iddia olmadığını gösterir. Zira doğruluk açısından herhangi bir insanın kendi algılarını otorite kabul etmesi, diğer insanların görüşlerine de bir ayrıcalık tanımasını zorunlu kılar. Böylesi bir problemde ötürü Platon, insandan hareketle gerçekliği açıkladığını ileri süren Protagoras'ı eleştirir. Ancak Watson, Protagoras'ın temel iddiasının deneyim alanında sabit ve değişmez bir gerçekliğe yer olmadığıyla sınırlı olduğunu öne sürer. Eğer böyle bir bakış açısından hareket edilirse hem bireysel algıların değişimi daha anlaşılır bir hale dönüşür hem de eşyanın kendisine atfedilen değişmez ve sabit niteliklerin duyularla etkileşime geçmesi halinde değişime uğrayacağı kabul edilir. Bu hususun rölatif bir gerçekliğin nasıl mümkün olduğu problemini gündeme getirdiği söylenebilir. İnsani duyulardan dolayı gerçekliğin değişime uğramasını gayet makul gören Watson, doğayı açıklama noktasında insani yargıların yeterli olmadığını iddia eder. Çünkü algısal anlamda sürekli bir duyusal algıya maruz kalan insanın sonsuz olasılıklarla yüz yüze kaldığı ve bunlardan sadece birkaçına isim verebildiği söylenebilir.⁴⁷ Öyleyse bu durum, doğruluğun her bir insana belli bir zamanda görüldüğünü ortaya koyar.

Yukarıda ifade edilen hususlar, *Theaitetos* diyalogunun tamamında Protagoras felsefesinin bir kısıtlamaya maruz kaldığını gösterir. Gerçekten söz konusu diyalog, bir bütün olarak değerlendirildiğinde Platon'un icadı olduğuna dair pek çok şüphe oluşur. Bu şüpheler, *Theaitetos* diyalogunun yanlış yorumlandığı veya Platon'un Protagoras felsefesini yanlış anladığı şeklinde iki kategoride değerlendirilebilir. İkinci kategoriyi savunan Schiller, Platon'un *Theaitetos* diyalogunda duyumculuk ile hümanizmi birleştirmek amacıyla örtük bir şekilde yalan söylediğini, kendi görüşlerini sistemli bir şekilde ortaya koymak için Protagoras felsefesini sınırladığını, bu yüzden Protagoras'a atfettiği sözlerin aslında ona ait olmadığını iddia eder.⁴⁸ Platon'un böylesi bir yola tevessül etmesi *Theaetetus* ve *Protagoras* diyaloglarında çoğunluğun kabul ettiği görüşleri bireysel düşüncelere tercih etmesiyle sonuçlanmıştır. Nitekim o, bu hususu şöyle ifade eder:

(Protagoras) kendisi ya çoğu insanın aksine her şeyin ölçüsünün insan olduğuna inanmayacaktır ya da kendi düşüncesi diğer büyük çoğunluk tarafından kabul görmez. Eğer ilki doğruysa, kendi düşüncesi doğru değildir, ikincisi doğruysa, bu durumda da ona inanmayan insanların sayısı arttıkça yokluğun varlık üzerindeki egemenliği artacaktır... Buradan ulaştığımız zorunlu sonuca bakarsak, Protagoras'a göre tüm insanların düşünceleri doğruysa kendisi hakkında farklı görüşte olanların da doğru olduğuna yani kendisinin yanlış olduğuna inanıyor demektir.⁴⁹

⁴⁷ Watson, "Plato and Protagoras", 476-483.

⁴⁸ Schiller, *Plato or Protagoras*, 21-22.

⁴⁹ Platon, *Theaitetos*, 69.

Bu ifadeler, Platon ile Protagoras arasındaki diyalogda ibrenin Platon'dan yana olduğu anlamına gelir. Nitekim herhangi bir insanın kendi düşüncelerini de bazen doğru kabul etmemesi Platon ile başlayan bir süreci temsil eder. Daha sonra Protagoras'ın diğer insanların görüşlerini kendisinden bağımsız değerlendirmesi karşı bir görüş olarak aktarılsa da kendisi dışında hiç kimse hakkında konuşmanın anlamsız bir düşünce olduğunun vurgulanması Platon düşüncesinin hâkim kılındığını gösterir. Böylesi bir anlayışın etkin olmasının nedeni Protagoras'ın evrensel yargıları inkâr etmesine rağmen kendi yargılarını evrensel kabul etmesinin bir çelişki ortaya çıkarmasıdır. Bu düşüncenin aslında bir çelişki barındırmadığını iddia eden Schiller'in aksine Watson, rölativist görüşlerin çıkmazlarını gözler önüne serdiği için Platon'un iddialarını destekler. Çünkü o, rölatif ile evrensel olanın aynı cümlede kullanılmayacağını düşünür. Nitekim o, devamla bu hususu şöyle ifade eder:

Bilginin mutlak rölatifliğini kanıtlayacak herhangi bir yol yoktur; çünkü bilginin kesinlikle rölatif olduğu doktrinin ya evrensel olarak geçerli olması ve bu yüzden rölatif olmaması ya da tamamen anlamsız olması gerekir.⁵⁰

Halbuki Platon'un kendi felsefesini çoğunluk kabul ettiği için Protagoras'ın benimsemesini talep etmesi sonuç verecek bir yaklaşım değildir. Çünkü bu iddia hem doğruluğun belirsizliği karşısında tutunamaz hem de Diyalogda ortaya koyduğu ayrıma uygun düşmez. Ayrıca bu yaklaşım, Protagoras'ın *benim özdeyişim tüm dünya için doğru olmasa da benim için doğrudur* önermesine de uygun değildir. Zira iki kişinin birbirinden farklı olması yukarıdaki önermede çelişkinin ortaya çıkmasını engeller. Nitekim şu an hiç kimsenin doğru kabul etmediği bir anlayış belli bir zaman içerisinde herkes tarafından kabul edilebilir bir hale dönüşebilir.⁵¹ Ancak Platon'un doğru ve yanlış olanın insanın ölçü olduğu bir anlayış üzerinden tanımlanmasına karşı olduğu, bunun yerine mutlak bir zemin arayışı içerisinde olduğu görülür. Nitekim Platon, *Theaitetos* diyalogunda bu düşünceyi şu sözlerle eleştirir:

Bir konuda karara varsan ve o kararı bana bildirsen düşüncen doğru olabilir. Zaten Protagoras da bu şekilde söylüyor. Ancak bizler senin düşüncen hakkında yorum yapabilir miyiz? Belki de sadece senin düşüncenin doğru olduğunu söyleyebiliyoruzdur. Eğer durum bu şekilde değilse, her seferinde birçok insan ona böyle düşünerek hata yaptığına dair bir şeyler söyler... Peki (bu durumda) ne yapacağız? Sırf sana haklısın diyebilmek adına diğer herkesin haksız mı olduğunu söyleyeceğiz?⁵²

Platon'un doğruluk başta olmak üzere her alanda mutlakçı bir anlayışı tesis etme çabasının bir ürünü olan bu düşünceler, Protagoras'ın rölativist anlayışına ciddi eleştiriler getirerek mutlakçı yapının uzun yıllar felsefe tarihinde hâkim olmasına öncülük etmiştir. Bu etkinin uzun süre devam etmesinde en önemli etken, şüphesiz Protagoras'ın mutlak bir bilgiyi kabul etmediği iddiasıdır. Ancak Platon'un aktardığının aksine Protagoras, mutlak bilgiyi reddetmek yerine halihazırda var olanın mutlak olmadığına dair bir yaklaşım sergilemiştir. Böylesine küçük ama önemli değişiklik, Protagoras felsefesinin pragmatizmle doğrudan ilişkili olması anlamına gelir. Nitekim pragmatizm, mutlak hakikati reddetmekten ziyade mevcut doğrunun hakikati temsil etmediğine dair bir yaklaşımı temsil etmektedir.

Sonuç

Platon, başta *Theaitetos* olmak üzere *Protagoras* ve *Sofist* gibi diyaloglarında sofistleri, özelde ise Protagoras felsefesini pek çok açıdan eleştirmiştir. Protagoras'ın herhangi bir eserinin günümüze ulaşmamış olması bu felsefeye dair hem tarihsel ve hem de içeriksel anlamda bazı belirsiz hususların oluşmasına zemin hazırlamıştır. Bu belirsiz hususlar, Platon'un Protagoras'ı yanlış anladığı veya yanlış aktardığı iddiasını gündeme getirmiş ve özellikle çağdaş felsefede bu iddia filozoflar tarafından pek çok açıdan tartışılmıştır. Tartışmanın yanlış anlamaktan ziyade yanlış aktardığı üzerinden yürütüldüğü görülür. Bu

⁵⁰ Watson, "Plato and Protagoras", 485.

⁵¹ Schiller, *Plato or Protagoras*, 21.

⁵² Platon, *Theaitetos*, 69.

yanlış aktarım, Platon'un kendi felsefesini sağlam bir zemine oturtmak amacıyla Protagoras'ın düşüncelerini belli açılardan sınırlandırması olarak ifade edilir.

Theaetetus diyalogunda Platon ile Protagoras arasındaki en tartışmalı konu, rölativizmin çürütülmesi noktasında ileri sürülen görüşlerdir. Bu noktada Platon, insanı her şeyin ölçüsü kabul eden Protagoras'ın toplumsal zeminde evrensel ve mutlak hiçbir düşünceyi temellendiremeyeceğini ileri sürerek rölativizmin anlamsızlığına vurgu yapmıştır. Ancak rölativizmin yapısı gereği her türlü düşünceyi bireysel sınırlara tabi kılması Platon'un iddialarını geçersiz kılmaktadır. Bu durum, rölativizmin çürütülemeyecek bir anlayış olup olmadığını gündeme getirmiştir. Platon, her ne kadar evrensel olanı savunsa da bireysellikten kurtulmadığı için rölativizmi çürütemez. Buna karşın hiçbir düşüncenin rölativizmi çürütülemeyeceğini ileri sürmek mutlakçı bir anlayışı dillendirdiği için kendi içerisinde bir çelişkiyi barındırmaktadır.

Tüm bunlardan hareketle Platon'un aktardığı Protagoras rölativizminin kısır bir döngüyü ortaya çıkardığı söylenebilir. Halbuki insanın merkezde olduğu bir anlayışta hiçbir hakikatin var olmayacağı üzerinden bir rölativist tanımlama yerine mevcut hakikatin mutlak olmadığı şeklinde bir açıklamanın yapılması söz konusu kısır döngüden çıkılacağını ortaya koyar. Özellikle pragmatistler tarafından iddia edilen ikinci yaklaşım yerine Platon'un Protagoras felsefesi ile ilgili birinci anlayışı tercih etmesi bu düşüncenin yanlış aktarıldığı iddiasını kuvvetlendirmektedir.

KAYNAKÇA

Balaban, Oded. *Plato and Protagoras: Truth and Relativism in Ancient Greek Philosophy*. New York: Lexington Books, 1999.

Burnyeat, Myles. "Protagoras and Self-Refutation in Plato's *Theaetetus*". *The Philosophical Review* 85/2 (1976): 172-195.

Burnyeat, Myles. *The Theaetetus of Plato*, trans. M.J. Lewett. Indiana: Hackett Publish., 1990.

Crome, Keith. *Lyotard and Greek Thought: Sophistry*. New York: Palgrave Macmillan, 2004.

Gillespie, C. M. "The Truth of Protagoras". *Mind New Series* 19/76 (1910): 470-492.

Irwin, Terence. *Plato's Ethics*. US: Oxford University Press, 1996.

Lampert, Laurence. *How Philosophy Became Socratic*. Chicago: The University of Chicago Press, 2010.

Lee, Mi-Kyoung. *Epistemology after Protagoras: Responses to Relativism in Plato, Aristotle, and Democritus*. New York: Clarendon Press, 2005.

Maguire, Joseph P. "Protagoras—or Plato?". *Phronesis* 18/2 (1973): 115-138.

Manuwald, Bernd. "Protagoras' Myth in Plato's *Protagoras*: Fiction or Testimony?". *Protagoras of Abdera: The Man, His Measure*, ed.J. M. Van Ophuijsen vd. Boston: Brill Publish., 2013.

Morrison, Donald R. "Sokrates", *A Companion to Ancient Philosophy*, ed. M.L. Gill and P. Pellegrin. US: Blackwell Publishing, 2006.

Platon. *Theaitetos*, çev. Furkan Akderin. İstanbul: Say Yayınları, 2014.

Platon. *Protagoras*, çev. Furkan Akderin. İstanbul: Say Yayınları, 2017.

Price, A.W. "The Irreducibility of the Ethical Plato and Aristotle". *Plato and Aristotle's Ethics*, ed. Robert Heinaman. Burlington: Ashgate Publish., 2003.

Schiller, F.C.Scott. *Plato or Protagoras*. London: Marshall, and Co., 1908.

Stern, Paul. *Knowledge and Politics in Plato's Theaitetus*. New York: Cambridge University Press, 2008.

Taylor, C.C.W. "Socrates the Sophist". *Remembering Socrates*, ed. L. Judson ve V. Karasmanis. New York: Oxford University Press, 2006.

Tschemplik, Andrea. *Knowledge and Self-Knowledge in Plato's Theaitetus*. Lanham: Lexington Books, 2008.

Watson, John. "Plato and Protagoras". *The Philosophical Review* 16/5 (1907): 469-487.

tabula rasa: Felsefe & Teoloji Ulusal Hakemli bir dergidir.
tabula rasa: Philosophy & Theology is a refereed journal.
Alınış /Recieved:15.06.2021 Kabul/Accepted:26.06.2021 Online Yayın/ Online
Published:01.07.2021

Pandemi Sonrası Yeni Kent Anlayışı

Alperen Albayrak*

Prof. Dr. Nilüfer Negiz, Doç. Dr. Pınar Savaş Yavuzçehre, *Viral Çağda Kent ve Kentsel Bağışıklık*, Gazi Kitabevi, Ankara 2020, VIII+144.

Geçmişten edinilen bilgiler ışığında insanlık; tarih boyunca salgın hastalıklar ve doğal afetler gibi sorunlarla mücadele içine girmişlerdir. Covid-19 ise, 2019 yılı sonlarında insanlığın yüz yüze kaldığı bir diğer salgın olup; bugünün dünyasında hızla yayılmış ve pandemi niteliğine bürünmüştür. Yaşanan pandeminin etkilerine karşı sadece siyasal karar alma mekanizmalarını değil; kentlerin ve kent sakinlerinin de mücadelesini gerektirmektedir.

Prof. Dr. Nilüfer Negiz ve Doç. Dr. Pınar Savaş Yavuzçehre tarafından kaleme alınan “Viral Çağda Kent ve Kentsel Bağışıklık” adlı eser sunuş, giriş, afet olarak salgınlar yönetimi, salgınlar karşısında bağışıklık ve kent, kentsel bağışıklık sağlama politikaları ve Göller Bölgesi olarak ifade edilen Isparta, Burdur, Antalya ve Beyşehir kentlerinde pandemi sürecine dair tespitler olmak üzere dört bölümden oluşmaktadır.

Yazarlar kitabın sunuş kısmında kentler üzerinden yola çıkarak TÜBİTAK destekli projelerinin bulguları ışığında bu eseri kaleme aldıklarını belirtmişler ve tüm sağlık çalışanlarına teşekkürlerini ilettiklerini ifade etmişlerdir.

Yazarlar Giriş kısmında viral salgınların tarihsel seyrinde Hitit çağına uzanmış ve o çağdan günümüze kadar yaşanan salgınlardan bahsederek; özellikle kentlerin nüfusunun arttığı dönemlerde salgınların etkilerinin daha ciddi olduğuna değinmişlerdir.

Birinci Bölüm, salgın ile ilgili kavramlar üzerine temellendirilmiş olup geçmişten günümüze insanlığın salgınlarla mücadele sürecinden bahsedilmiştir. Bölümün ilk kısmında pandemi, afet ve salgın gibi tanımlamalar yapılmış ve büyük hasarlara yol açan hastalıklardan bahsedilmiştir. Bölümün son kısmında ise günümüz pandemisi Covid-19’un yayılmaya başlamasıyla birlikte DSÖ’nün süreci yönetimine vurgular yapılarak; Dünya’da ve Türkiye’de yönetim sürecine ilişkin açıklamalara yer verilmiştir.

İkinci Bölüm, “bağışıklık” ve “kent” kavramları üzerinden işlenmektedir. Bölüme bağışıklık ve öneminden bahsedilerek başlanmış, kent ve kentsel bağışıklık kavramları vurgulanmıştır. Kent ve kentleşme süreci tarihsel perspektifte açıklanmıştır. Bölümün son kısmı ise küresel dünya da yaşanan pandemi sürecinde kentler açısından yeni kavramların gündeme gelmesiyle birlikte bu kent tanımları okuyucuya sunulmuştur.

* Öğr. Gör., Pamukkale Üniversitesi, Bekilli MYO, aalbayrak@pau.edu.tr Orcid: 0000-0002-4693-375

Üçüncü Bölüm, kentin sağlığı ve sürekliliği için bağışıklık kavramından yola çıkılarak kentsel bağışıklık sağlama hususunda bilgiler geniş bir açıdan değerlendirilmektedir. Özellikle bağışıklık konusunu, insan-kent arasındaki ilişkisinden yola çıkarak ele alan yazarlar, kentsel bağışıklık tanımına ve faktörlerine yer vererek, literatüre kavramsal anlamda bir katkı sağlamışlardır. Kentsel bağışıklığın kentlerin hastalıklara direnci olarak tanımlanmasıyla başlayan bu bölümde daha çok kamu politikaları üzerine değinilmiştir. Türkiye’de pandemi sürecinde etkin olan aktörlere yer verilerek süreç boyunca halkın sağlığını korumaya yönelik yapılan çalışmalar ele alınmıştır.

Dördüncü Bölüm, Göller Bölgesinde yapılan saha çalışmasının tespitleri niteliğinde hazırlanmıştır. Saha çalışmasının yöntemi ve hangi kentleri kapsadığı hakkında bilgilere yer verilmiş ve gözlemlenen veriler paylaşılmıştır. Bunun yanında yazarlar Covid-19 salgının yayılmasını önlemek için saha bulgularından hareketle bir dizi öneriye yer vermişlerdir. Kent giriş ve çıkışlarının takiplerinin önemi vurgulanarak, sürdürülebilir kılınmasının altı çizilerek; yine saha çalışmalarından yola çıkarak konunun öznesinin “kentli” olması gerçeğini ifade ederek, vatandaşların kurallara uygun davranışlar sergilemesi gerekliliğinin altı sıklıkla vurgulanmıştır.

Sonuç kısmında ise, kentsel alanların pandemi sürecindeki etkisine vurgu yapılarak halka daha hızlı ve yerinde hizmet sunabilen yerel yönetimlerin rolüne değinilmiştir. Mücadelelerde hiyerarşik sistem içerisinde en üst kademeden vatandaşa kadar herkesin elini taşın altına koyması gerektiği, aksi halde sorunların çözüme ulaşamayacağı ifade edilmiştir. Eserde belki de en önemli kısım ise, yazarların son cümlelerinde saklıdır; *doğanın ne denli önemli olduğu*.

Eser her ne kadar akademik bir çalışma gibi görünse de; toplumun her kesiminden insanın rahatlıkla okuyabileceği kısa ve net ifadelerden oluşmaktadır. Bunun yanında kent tarihi ve kentleşmenin gelişimi hakkında verilen bilgiler dikkat çekici niteliktedir. Kısaca ifade etmek gerekirse, bu eseri okuyanlar insanlık tarihi boyunca yaşanan kentsel nitelikli sorunlar, bu sorunların nereden kaynaklandığı ve bunların nasıl çözümlenebileceği gibi konularda fikir sahibi olabileceklerdir. Zira geçmişini bilmeyen herhangi bir toplum geleceğe ışık tutamaz.