

ORHON YAZITLARINDAKİ “BİLGE” TERİMİ ÜZERİNE

Y.Doç. Dr. Ahmet Kamil CİHAN*

Giriş

Bu yazıda, “bilge” terimi, Milattan sonra 726’da Tonyukuk, 732’de Kül Tigin ve 734’de Bilge Kağan adına dikilen yazıtlardan hareketle incelenmiştir. II. Göktürk Devletinin yönetici kadrosunca yazdırılan bu eserler, Moğolistan’daki eski Orhon ırmağının civarında buldukları için, Orhon yazıtları adıyla anılmışlardır. Birbirine yakın dönemlerde, birlikte icraatta bulunan insanlar tarafından yazıya aktarıldığından, bütünlük taşıdığı düşünülmüş ve beraber incelenmeleri faydalı görülmüştür. Bilgenin, oluşmuş bir anlama atıfta bulunduğu anlaşıldığından, başlıkta “terim” sözcüğü kullanılmıştır.

Yazıtlarda geçen bilge sözcüğünü, Necip Asım “alim”; “H. Namık Orkun “hakim, akıllı, bilgili”; Muharrem Ergin “bilgili, bilici”; Talat Tekin “akıllı”; İbrahim Kafesoğlu “tedbirli, ihtiyatlı ve ileri görüşlü”¹; Aydın Taneri “siyaset ve idârede hakim”² olarak karşılamışlardır. Fakat, yazıtlarda geçen “bilge”nin kavramsal çerçevesinin incelenmemiş olması, düşünce tarihimiz için bir boşluk ve eksiklik olarak görülmüş ve bizi, bu çalışmaya sevk etmiştir. Belli bir dönemdeki “bilge” fikrinin ortaya konmasının, düşünce tarihimizin bir boyutuna küçük de olsa katkı sağlayacağı düşünülmüştür.

Orhon Yazıtlarından çok daha önceleri, Mete döneminde “bilge” kavramının, devlet yönetimiyle ilgili kullanıldığı belirtilebilir. “Mete’nin kurduğu devlet teşkilatında, sol ve sağ bilgeliği diye ikili bir düzen vardı”³. Sol ve Sağ, yani Doğu ve Batı bölgelerinin başında bulunan yönetici, “bilge” unvanını kullanır ve doğu bilgisi veliaht olarak görüldü⁴. Göktürklerin, bu anlayışa sahip çıktıkları ve devam ettirdikleri söylenebilir. Söz gelişi, İltiş’in oğlu Mogilan, doğu bilgisi olarak görev yaptı ve sonra “Bilge Kağan” unvanıyla devletin başına geçti⁵.

*Erciyes Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Öğretim üyesi.

¹ İbrahim Kafesoğlu, *Türk Milli Kültürü*, Ankara 1977, 247-248.

² Aydın Taneri, *Osmanlı Devletinin Kuruluş Döneminde Hükümdarlık Kurumunun Gelişmesi ve Saray Hayatı Teşkilatı*, Ankara 1978, 18.

³ Bahaeddin Ögel, *Dünden Bugüne Türk Kültürünün Gelişme Çağları*, 3. Baskı, İstanbul 1988, 662.

⁴ Ögel, 88; Abdulkadir Donuk, *Eski Türk Devletlerinde İdari-Askeri Unvan ve Terimler*, İstanbul 1988, 8.

⁵ Ögel, 129-130; Les Nikolayevič Gumilöv, *Eski Türkler*, Çeviren: D. Ahsen Batur, İstanbul 1999, 399. Bilge Kağan’ın asıl adını Mogilan olarak tespit edilmiştir.

Orhon yazıtlarında bilge sözcüğü, “Çinliler..., bilge kişi ilerletmezler imiş”⁶, “(onlar) bilge imiş, alp imiş”⁷, “Bilge Tonyukuk”⁸, “Bilge Kağan”⁹ örneklerinde olduğu gibi, vasıf veya unvan olarak kullanılmaktadır. “Bumin Kağan”, “İstemi Kağan”, “İlteriş Kağan”, “Bilge Kağan”, “Bilge Tonyukuk” ve “Tamgacı Oğuz Bilge”, yazıtlarda bilge olarak adı geçen kişilerdir. Bilge görülen bu kişilerin ortak özellikleri, devlet yönetiminin üst kademesinde bulunmuş olmaları; diğer bir ifadeyle, yönetim kadrosunda yer almalarıdır. Anlaşılan o ki, bilge, sadece doğu bölge yöneticisi için değil, belli nitelikleri taşıyan kişi veya yöneticiler için de kullanılmıştır. Nitekim Bumin ile İstemi, I. Göktürk devletini kurmuş iki devlet başkanı olup, öncesinde “bilgelik” konumunda bulunmamışlardır. Sahip oldukları nitelik ve başarılarından dolayı, “bilge” olarak anılmışlardır¹⁰. Benzer şekilde, Bilge Tonyukuk, müşavirlik ve vezirlik makamındaki başarısıyla, Tamgacı Oğuz Bilge de muhtemelen dış işlerindeki faaliyetleri sonucu “bilge” olarak anılmışlardır.

“Bilge” sözcüğünün, Orhon Yazıtlarında kadın erkek ayırımı yapılmadan kullanıldığı belirtilmelidir. Sözcüğü İlteriş Kağan’ın eşi, “İlbilge” olarak anılır. Kağan eşinin “devlet bilgisi” unvanını alması, görüş ve kararlarıyla devlet işlerine yardımcı olmasından olsa gerektir. Laszlo Rasonyi, “Gök Türk’lerde, Uygurlarda ve Sabirlerde, hükümdar eşinin devlet idâresinde, bazen önemli rolü olduğu bilinmektedir” derken bu hususa işaret eder¹¹. Kağan eşinin devlet işlerindeki yeri, Çin yıllıklarına da “Gök Türklerin gelenğinde Hatun, ordunun stratejilerini bilir”¹² şeklinde yansımıştır.

A- Özü ve Mahiyeti Bakımından Bilge

1- İlk ve en genel anlamıyla bilge, “ayırt etme” yeteneği gelişmiş kişidir. Doğruyu yanlıştan, gerçeği sahteden, özsel olanı ilintisel olandan ayırt etme, bilgenin ilk vasfı olmaktadır. Bilge Kağan, Çin’in dış politikasından söz ederken, özellikle bilgelere karşı takındıkları tutuma şöyle temas etmektedir: “...Çinliler, altını, gümüşü, ipeği ve ipekli kumaşları güçlük çıkarmaksızın öylece (bize) veriyorlar. Çin halkının sözleri tatlı, ipekli kumaşları da yumuşak imiş. Tatlı sözlerle ve yumuşak ipekli kumaşlarla kandırıp, uzaklarda yaşayan halkları, böylece (kendilerine) yaklaşıtırlar imiş. (Bu halklar) yaklaşıp yerleştikten sonra (da Çinliler) fesatlıklarını o zaman düşünürler imiş. İyi (ve) bilge

⁶ Kül Tigin, Güney, 6. Kül Tigin ve Bilge Kağan yazıtlarından yararlanırken Talat Tekin, *Orhon Yazıtları*, Ankara 1988 adlı çalışma ile Muharrem Ergin, *Orhun Abideleri*, İstanbul 1970 adlı çalışmaya başvurulmuştur.

⁷ Kül Tigin, Doğu, 3;

⁸ Tonyukuk, I. Taş, Batı 1. Tonyukuk yazıtından yararlanırken Muharrem Ergin, *Orhun Abideleri*, ile H. Namık Orkun, *Eski Türk Yazıtları*, Ankara 1994 adlı çalışmaya başvurulmuştur.

⁹ Kül Tigin, Güney, 1;

¹⁰ Kül Tigin, Doğu, 3; Bilge kağan Doğu, 4.

¹¹ Laszlo Rasonyi, *Tarihte Türklük*, Ankara 1971, 57.

¹² Tsu-T’ung-Chien, C.182, s. 5698, Çeviren: Ahmet Taşağıl, *Gök-Türkler içinde*, Ankara 1995, s. 172.

kişileri, iyi (ve) alp kişileri ilerletmezler imiş"¹³. Bu metinde bilge, "iyi" sözcüğü ile yan yana kullanılmaktadır. Bununla, bilgenin yüksek değerlere sahip kişi olduğu kastedilmiş olabileceği gibi, bilgelik işini iyi, yani tam yapan kişi kastediliyor olması da muhtemeldir. Fakat, bizce önemli olan konu, Çinlilerin bilge kişileri için ilerletmek istemedikleridir. Öyle anlaşılıyor ki, bilge kişiler, içinde yaşadığı töre ve toplumla uyumlu, bu uyumu bozacak görüş, söz ve davranışı fark eden bilinçli insanlardır. Onlar, kendilerine ulaşan şeyi, gördükleri gibi değil, kendiliklerinde nasılsa öylece görürler; başkalarının etkisi altına girip, o yönde görüş geliştirmezler. Onlar, birçok konuda işin iç yüzüne vâkıf olurlar. Elbette, Çinliler, komşu ülkelerde, "bilge" kişileri ilerletmeyeceklerdir. Zira bilgelerin varlığı, Çinlilerin dış politikasına zarar vermektedir. Onlar, Çinlilerin gerçekleştirmek istediği asıl amacı fark etmekte ve gerekli tepkileri göstermektedirler. Şu halde, bilge, içinde bulunduğu toplumla, kültürle uyumlu, verdiği kararlarda dış tesirlerden etkilenmeyen, gerçek ile görünüşü, hâlis olan ile sahte olanı "ayırt eden" kişidir. Nitekim Bilge Tonyukuk, komşu devletlerin kendisi hakkında hazırladıkları istihbârat raporunda "bilge" vasfının kullanıldığını zikreder. Rapora göre "*kağanı alp, müşaviri (Tonyukuk) bilge imiş*"¹⁴. Bir diğer rapora göre, "*Bilge Tonyukuk ayıktır, kendi her şeyi anlar*"¹⁵. Bu iki alıntı da bilgenin aldatılmaz, kandırılmaz, ayırt etme yeteneği güçlü, seçkin ve bilinçli bir kişi olduğunu ifade etmektedir.

2- Bilge, tercih ve kararları isâbetli olan, seçimlerinde doğruyu bulan kişidir. Göktürk devletin ilk kurucuları olan Bumin Kağan ile İştemi Kağan tasvir edilirken, onlar hakkında yapılan şu niteleme, bu açıdan oldukça dikkat çekicidir: "*(Onlar) bilge kağanlar imiş, yiğit kağanlar imiş (emirleri altındaki) kumandanları da bilge imişler şüphesiz, yiğit imişler şüphesiz. Beyleri de halkları da barış ve uyum içinde imişler şüphesiz. Onun için devleti yönetip yasaları düzenlemişler*"¹⁶. Göktürk devletini ve halkını bir araya getirmede başarıya ulaşan bu iki kağan, "bilge" unvanıyla anılmaktadır. Ayrıca onlara yiğit/alp unvanı da verilmektedir. Onlar, hem olayların iç yüzünü bilen, hem de bilginin gereğine göre eylemde bulunan kişilerdir. Diğer taraftan, kendilerine yardımcı seçtikleri kişilerin unvanları da "bilge" ve "alp" olarak belirtilmektedir. Elbette, bilge kağan, seçimini bilgiye göre yapacak; bu yüzden, yanılmayacak, hata etmeyecek, yanına yardımcı olarak seçtiği kimselerin, bilge ve alp olmalarına dikkat edecektir. Onlara, idârî ve askerî görev verildiği için, işlerini tam yapabilecek kişi olmalarına dikkat edilecektir. Gerekteğinde, onlara danışılacak, görüşleri alınacak ve isâbetli olan görüşte karar kılınacaktır. Şu halde, bilge, bilgiye göre seçimde bulunur, isâbetli kararlar alır, kendi başına karar veremediği zaman başka bilgelere danışır. Bu noktada, Bilge Kağan'ın, "sur-

¹³ "edgü bilge kişig edgü alp kişig yoritmaz ermiş", Kül Tigin, Güney, 3-4.

¹⁴ Tonyukuk., I. Taş, Güney, 9; I. Taş, Doğu, 21.

¹⁵ Orkun, Tonyukuk, I. Taş, Şimal, 34. Bu cümleyi Muharrem Ergin farklı olarak şöyle aktarır: "Bilge Tonyukuk, kötüdür, kindardır ve şaşırır" Bk. Ergin, Tonyukuk, I. Taş Kuzey, 11.

¹⁶ "bilge kağan ermiş alp kağan ermiş buyruğu yeme bilge ermiş erinç alp ermiş ermiş erinç begleri yeme boduni yeme tüz ermiş", Kültigin, Doğu, 3; Bilge Kağan, Doğu, 4.

la çevrili bir şehir inşa etme" fikri ile "Buda ve Lao-tse mabedi yapma" fikrini, Bilge Tonyukuk ile müşavere etmesini, sonuçta bu fikirlerden vazgeçmesini¹⁷ hatırlamak uygun olur. Yine, eski bir atasözünü hatırlatmakta fayda vardır: "Azma^z yırçı, yanılmaz bilge, unutmaz ötügcü"¹⁸. Göktürkler'den sonraki dönemlerde yazıya geçen bu atasözüne göre, "bilge"nin temel vasfı "yanılmaz" oluşudur. Demek ki, bilge kişiden beklenen, görüş ve seçiminde hata yapmaması, yanılmaması, hemen her işinde hedefine ulaşması; bir sonuca ulaşmadığı takdirde, yanılmamak için başka bilgelerin yardımına başvurmasıdır. Bumin Kağan ile İştemi Kağan tarafından seçilen kumandanların "bilge" olarak belirtilmesi bir rastlantı değildir. Yönetim kadrosundaki bu ahenk, yönetilen halka da yansiyacak ve halk "barış ve uyum" içinde hayatını sürdürecektir. Zira, devletin kuruluşu ve devamı, bilge kağanlarca sağlanmaktadır. Aksi takdirde; kağanlar bilge değil de "bilgisiz" olursa, devlet de vatan da elden çıkar, halk da başkalarına kul olur. Nitekim bu durum, yazıtlarda "bilgisiz kağanlar tahta oturmuş şüphesiz, kötü kağanlar tahta oturmuş... Türk halkı, kurduğu devletini elden çıkarıvermiş, tahta oturttuğu kağanını kaybedivermiş. (Bu yüzden) Çin halkına, bey olmaya layık erkek evladı kul oldu, hanım olmaya layık kız evladı da cariye oldu"¹⁹ şeklinde yer alır. Anlaşılabacağı üzere "bilgisiz kağan", hem devletin, hem de halkın felaketine sebep olmaktadır²⁰. Zira onun görüş ve seçimi, bilgiye göre değildir; bu yüzden, görüşleri, kararları ve davranışları hatalıdır.

3- Bilge, mânevî varlıklardan bilgi ve destek alan kişidir. Bunun en açık örneğini Bilge Tonyukuk'ta görmek mümkündür. İleriş, Tonyukuk'a bağımsızlık hareketine katılmasını teklif eder. Fakat önceki teşebbüsleri de bilen Tonyukuk, bağımsız devlet ve halk olma yolundaki isteğinde acele etmez, tedbirli davranır ve bir hayli düşünür. "Ondan sonra, Tanrı bilgi verdiği için kendim kağan kıldım" diyerek İleriş'in hareketine katılır²¹. Anlaşılabacağı üzere, Bilge Tonyukuk, harekete katılma sebebini "Tanrı'nın bilgi vermesine" bağlar. Fakat bilgi alış, tesadüfî olarak değil, düşünme fiilini takiben olmuştur. Düşünme fiili, Tanrı'dan bilgi alışını hazırlayan bir yatkınlık olarak görülebilir. Diğer bir örnek de İleriş Kağan'ın başarılarının Tanrı'nın "yarlığa"ması olarak görülmesidir. "Tanrı yarlıgadığı/buyurduğu/lutfettiği için devletliyi devletsiz bırakmış, kağanlıyı kağansız bırakmış, düşmanları bağımlı kılmış..."²² Aşağıdaki metinde de "yarlıgama" işinin keyfiyeti kısmen açılmaktadır: "Yukarıda Türk Tanrısı (ve) Türk kutsal yer ve suyu şöyle yapmışlar: Türk halkı yok olmasın diye, halk olsun diye babam İleriş Kağanı ve annem İlbilge Hatunu göğün tepesinden tutup (daha) yükseğe kaldırmışlar muhakkak ki. Babam kağan on yedi adamla baş kaldırmış... (Sonunda) hepsi yedi yüz kişi olmuşlar. Yedi yüz kişi olup devletsiz kalmış, kağansız kalmış halkı, cariye olmuş, kul olmuş

¹⁷ Ögel, 622-623; Rasonyi, 98; Gumilöv, 402-403, 425.

¹⁸ "Rehber, yoldan çıkmaz; bilge yanılmaz, şefaathçi unutmaz" anlamındaki bu atasözü Göktürk harfleriyle yazılmıştır. Bk. Orkun, II, 286-287

¹⁹ Kül Tigin, Doğu, 11; Bilge Kağan, Doğu, 39

²⁰ Kafesoğlu, 92-93.

²¹ Tonyukuk, I. Taş, Bath, 4-7.

²² Kül Tigin, Doğu, 15.

halkı, Türk örf ve adetlerini bırakmış halkı, atalarımın dedelerimin töresince (yeniden) yaratmış ve eğitmiş"²³. Bu metinde bizi ilgilendiren nokta, İltiş Kağan ile İlbilge Hatun'nun tepesinden tutulup yukarı çıkartılmasıdır. Bu işlem, Kül Tigin yazıtına göre mukaddes kabul edilen manevi varlıklar; Bilge Kağan yazıtında ise sadece Türk Tanrısı tarafından yapılmaktadır. İşte bu yüzden, yukarıya çekilme işlemi, maddî/fiziksel bir olay olarak değerlendirmek doğru olmayacaktır²⁴. Kanaatimizce, yukarıya çekilme işlemi, manevî/metafiziksel boyutta cereyan eden bir yükseliştir; bilgisel veya zihinsel olarak gerçekleşmiş olmalıdır. Bilge Kağan, babasından ve annesinden söz ederken, onların, manevi varlıkların yardım ve desteğine, hatta bir tür bilgilendirilmeye mazhar olduğunu hissettirmektedir. Fakat bu mazhariyet, keyfi olarak değil, bir bütün olarak toplumu düşünen bilge kişinin hak ettiği bir durum olarak görülmelidir. Anlaşılan o ki, Bilge Kağan, liyakat ve yeterliliğin yanı sıra, başarı ve ilerlemenin, manevî varlıkların desteği ile gerçekleştiğine ve tamamlandığına inanmaktadır. Yazıtların bir çok yerinde de bu anlayışa rastlarız²⁵. Bizim için önemli olan, bilgenin, manevî varlıkların bilgi ve destek verdiği bir kişi olarak görülmesidir.

4- Bilge, azimli ve kararlı kişidir. Sözgelisi, Bumin Kağan ile İştemi Kağan'ın, bağımsız millet ve devlet olma yönündeki girişimleri ve bunda başarılı olmaları²⁶; Tonyukuk'un, düzenlenen seferlerde gösterdiği kararlılık²⁷; komşu devletlerle olan ilişkilerde istediği sonucu alıncaya kadar Bilge Kağan'ın yapmış olduğu savaşlar²⁸, bilgenin bu yönünü gösteren birkaç örnektir. Bilge kağanların gündüz oturmayıp gece uyumaması, azı çok, yoksulu zengin yapma yolundaki çabaları²⁹, Tonyukuk'un kızıl kanını dökerek, kara terini koşturarak onlarla birlikte çalışması³⁰, azim ve kararlığın somut göstergeleridir.

5- Bilge, olayları ve varlıkları ait oldukları yerde görür ve duygularına hâkim olur. Bağımsız devlet özlemi duyan Tonyukuk'un, İltiş'in hareketine körü körüne aulmayıp, duygularına hâkim olması ve ihtiyatlı tavır göstermesi buna örnek olarak görülebilir. Bir başka örnek de Kültigin'in ölümü karşısında Bilge Kağan'ın göstermiş olduğu tavırdır. Bilge Kağan'ın, görür gözü görmez, bilir biliği bilmez gibi olur, derin düşüncelere dalar, yas tutar. Fakat şu da bir hakikattir ki, "*zamanı Tanrı yaşar, kişiöglü hep ölümlü türemiştir*"³¹. O halde yapılacak şey, bunu sükûnetle kabul etmektir. Elbette, bilge,

²³ "türük tengrisi türük ıduk yiri subı ança etmiş türük bodun yook bolmazun tiyin bodun bolçun tiyin kanım iltiş kaganıg ögüm ilbilge katunug tengri töpesinte tutup yügerü kötürmiş". Kültigin, Doğu, 11; Bilge Kağan, Doğu, 41

²⁴ J. P. Roux'ya göre, bu ifade, eski Türklerin adeti olarak kağan olan kişinin keçe üzerine konulup yukarı kaldırılmasıyla ilgilidir. Fakat metnin devamı ve yazıtta hakim olan anlayış, buna fazla ihtimal vermemektedir. Bk. Roux, "Ortaçağ Türk kadını", Erdem Dergisi, Cilt: V, Sayı: 13, Ocak 1989.

²⁵ Kül Tigin, Güney, 9; Doğu, 12; Doğu, 29; Bilge Kağan, Kuzey, 7; Doğu, 10, 21.

²⁶ Kül Tigin, Doğu, 1-4; Bilge Kağan, Doğu, 10-14.

²⁷ Tonyukuk, I. Taş, Güney, 8.

²⁸ Kül Tigin ve Bilge Kağan yazıtının birçok yerinde bu husus vurgulanır.

²⁹ Tonyukuk, II. Taş, Doğu, 1-2; Kül Tigin, Doğu, 26-27.

³⁰ (Ergin) Tonyukuk, II. Taş, Doğu, 2-3.

³¹ Kül Tigin, Kuzey, 10.

duyguları olan bir insandır. Duygulanmak, insanın temel yönlerinden biridir. Fakat, kendini duyguların etkisine ve yönetimine bırakmak, bilgenin tavrı değildir. O duygularıyla değil, bilgiyle varolmayı tercih eder ve her şeye, layık olduğu değeri verir ve onu ait olduğu yerde görür.

6- Bilge iknâ yeteneği yüksek olan bir kişidir. Bunun en açık örneğini Tonyukuk'ta görürüz. Yapılan bir seferde, karşı tarafın asker sayısının çok fazla olması, beyleri, geri dönme düşüncesine sevk eder. Bunun üzerine Tonyukuk, başarının kemiyetle değil, keyfiyetle ilgili olduğuna dair bir konuşma yapar ve beyleri iknâ eder. Sonuçta, karşı tarafın birçok askeri ve komutanları öldürülür, kağanı tutsak edilir. Bu başarı, karşı çıkan diğer kabilelerin de itâat altına alınmasını sağlar. Şayet, Tonyukuk, durumu iyi göremeyip, beylerin düşüncelerine kendini bıraksaydı, belki de İleriş'in hareketi yarım kalabilirdi. Bu örnek, bilgenin isâbetli karar alıp, onda sebat ettiğini gösterdiği gibi, iknâ yeteneğinin yüksek olduğunu da gösterir. Anıt taşlardaki edebî üslûbu da iknâ yeteneklerinin somutlaşmış örneği olarak görebiliriz. İknâ yeteneğinin yüksek olması, eğitim açısından oldukça önemlidir. Zira, eğitici hangi vasıfları taşıyorsa, eğitilene onları aşılacaktır. Eğitici kağan olursa, o, halkına sahip olduğu değerleri verecektir. Bu yüzden bilge kağanlar, bilgelik ve alplik değerlerini, iknâ yetenekleriyle halka aşılacak, bunun sonucu toplumda barış ve uyum egemen olacak; bilgisiz kağanlar ise bilgisizliği ve yanlışlığı halkına aşılacak, bunun sonucu toplum, ilsiz, kağansız ve vatansız kalacaktır.

7) Bilge vefâlidir. O, kazanılan iyi ve güzel şeylere sahip çıkar, onları korur, gelişmeleri için çaba sarf eder, hâtıralarını yok etmez, onları canlı ve ayakta tutar. İşte bu kişiliği, Bilge Kağan'da açıkça buluruz. O, kardeşi ve iki Şad'ı ile birlikte, babasının ve amcasının kazandığı halkı ve devleti korumak ve kollamak için, gündüz oturmamış, gece uyumamış, ölesiye çalışmıştır³²; kardeşi Kül Tigin vefât edince anısına yazıt diktirmiş, içi-dışı süslemelerle, heykellerle dolu büyük bir bark ve türbe yaptırmıştır³³.

B- Başarıları Bakımından Bilge

Yazıtlardaki bilgiler, yönetim kadrosunda bulunan kişiler olduğu için, gerçekleştirmiş olduğu başarılar da devlet, töre, iktisat, savaş tekniği gibi, daha çok, pratik alanla ilgilidir. Burada, onlardan birkaçı belirtilecektir.

1- Devlet: Bilge kağanların önemli icraatı olarak "il tutması" konumuz açısından önemlidir. Başkalarına bağlı olarak yaşayan, işini-gücünü onlara veren, ilsiz ve kağansız bir ulusu, uluslararası sahada söz sahibi, kağanlı, illi ve bağımsız bir devlet haline getiren kağanlar, "bilge" olarak anılmışlardır. Zira onlar, dağınık yaşayan boyları ve aşiretleri, barış içinde bir araya getirmiş, aralarındaki kan davalarına ve diğer ihtilaflara son

³² Kül Tigin, Doğu, 26-27.

³³ Kül Tigin, Kuzey-Doğu.

vermiş ve bu düzenin sürmesi için lâzım gelen tedbirleri ve kuralları belirlemişlerdir. Diğer anlamlarının yanı sıra, barış ve şehir anlamına gelen “il” sözcüğünün³⁴, zorunlu sosyal barışı ifade edecek şekilde devlet kavramına dönüşmesi³⁵, yukarıda belirtilen durumla ilgili görülebilir. Bilge Kağan, halkını barış halinde tutmak için büyük çabalar sarf etmiş, “*birleşik halkı ateş (ile) su gibi (birbirlerine düşman) etmedim*”³⁶ diyerek başarısının sırrını vermiştir.

Dağınık aşiretlerin bir araya getirilmesi yahut başkalarına verilen işi-gücü, kendi kağanının ve halkının yararına çevrilmesi, bilge yöneticilerin sağladığı bir başarı olarak görülmektedir. Nitekim Bumin ile İştemi, ilini tutuvermiş, düşmanlarını kendilerine bağımlı kılmış, örgütsüz ve dağınık yaşanan Göktürkleri düzene sokup, hüküm sürmüştür. Bilge Kağan’a göre, bunun gerekçesi, şudur: “(Onlar) *bilge kağanlar imiş, alp kağanlar imiş, kumandanları da bilge imişler şüphesiz, alp imişler şüphesiz. Beyleri halkı da barış ve uyum içinde imiş şüphesiz*”³⁷. Devletin kuruluşunda ve devamında en etkin neden, kağandır. Kağan, bilge olduğu takdirde devletin devamlılığı söz konusu olacaktır. Aksi takdirde, bilgisiz kağanlar devletin başına geçeceği, kadrosu da onun gibi bilgisiz olacağı için, alınan hatalı kararlar ve uygulamalar ile devlet varlığını kaybedecek, halk da beyler de başkalarına bağlı olacak; illi iken ilsiz, kağanlı iken kağansız, işi-gücü başkasına veren bir topluluk haline gelecektir. Nitekim I. Göktürk Devletinin tarihten çekilmesi, Bilge Kağan’a göre şu şekilde olmuştur: “*Ondan sonra erkek kardeşleri kağan olmuş şüphesiz, oğulları kağan olmuş şüphesiz. Ondan sonra kardeşleri ağabeyleri gibi yaratılmamış şüphesiz, oğulları babaları gibi yaratılmamış şüphesiz, bilgisiz kağanlar tahta oturmuş şüphesiz, kötü kağanlar tahta oturmuş şüphesiz, (onların) kumandanları da bilgisiz imişler şüphesiz, kötü imişler şüphesiz. Beyleri (ve) halkı itâatkar olmadığı için, Çin halkı hilekar (ve) sahtekar olduğu için, erkek kardeşlerle ağabeyleri birbirlerine düşürdüğü için, beylerle halkı karşılıklı kıskırttığı için, Türk halkı kurduğu devletini elden çıkarıvermiş, tahta oturttuğu kağanını kaybedivermiş. (Bu yüzden) Çin halkına bey olmaya layık erkek evladı kul oldu, hanım olmaya layık kız evladı cariye oldu. Türk beyleri Türk unvanlarını bıraktı, Çinlilerin hizmetindeki beyleri de Çin unvanları alarak Çin kağanına tabi olmuşlar*”³⁸. Anlaşıldığı üzere, Bilge Kağan, Çinlileri doğrudan suçlamaktadır. Zira onlar, kendi yararları doğrultusunda siyaset yapmaktadır. Ona göre asıl suçlu, bilgisiz kağan ve kadrosunun, devlet yönetimine geçmesidir. Bunun sonucu olarak onlar, görünüşe aldanmış, olayların gerçek yüzünü görmemiş, hatta kendi töresine yabancılaşmış ve başka ulusun töresini yaşamaya başlamıştır. Beyler ve halk, uyum ve barışı bozup, tekrar aşiret kavgalarına dönmüş, komşu devletlerin yönetimine girerek işini gücünü onlara vermiş, onlar için çalışmış, savaşlarda kemikleri dağ gibi yığılmış, kan-

³⁴ Kaşgarlı Mahmud, *Divanü Lugatî't-Türk*, Çev: Besim Atalay, Ankara 1992, I, 48-49.

³⁵ Ümit Hassan, *Eski Türk Toplumuna Üzerine İncelemeler*, 2. Baskı, Ankara 1986, 45.

³⁶ Kül Tigin, Doğu, 27.

³⁷ Kül Tigin, Doğu, 3; Bilge Kağan, Doğu, 4.

³⁸ Kül Tigin, Doğu, 4-7; Bilge kağan, Doğu, 5-7.

ları ırmak gibi akmıştır³⁹. Ortaya çıkan bozuk halin düzelmesi için kimi teşebbüsler olmuştur. Fakat asıl başarı, “bilge” olarak nitelenen İleriş ile mümkün olmuştur.⁴⁰

İl tutma, belli süre için değil, ebedî/bengü olarak düşünülmüştür. Bilge Kağan’a göre, bengü ili mümkün kılan en önemli sebep, Ötüken ülkesinde oturmak, ülkeyi oradan idâre etmektir⁴¹. Ötüken’in, tarihî ve dinî değeri bir tarafa, bununla, Çin kültüründen uzak durmak hedeflenmiş gibidir. Çünkü, Çin’e yaklaşanlar, zamanla ya canlarından⁴², ya emeklerinden olmuş veya onlar gibi olarak, öz kimliklerini kaybetmiştir⁴³. Bilge Kağan’ın ifadesiyle “*Kutsal Ötüken dağları halkı, (yerini yurdunu bırakıp) gittin. Doğuya gidenleriniz gittiniz. Gittiğiniz yerde kazancınız şu oldu hiç şüphesiz: Kanlarınız ırmaklar gibi aktı, kemikleriniz dağlar gibi yığıldı, bey olacak erkek evladınız köle oldu, hanım olacak kız evladınız cariye oldu*”⁴⁴. Başka kültürlerden etkilenmemek ve geçmişteki olumsuzlukların yaşanmaması için, en uygun yerin yurt olarak seçilmesi, bengü ili sağlayacaktır.

“İl birigme Tengri” anlayışını da buraya ilave etmede fayda vardır. İl tutmada bilge kağanlar Tanrı’nın desteğini de alır. Türk Tanrısı, Türk halkının adı sanı yok olmasın diye, ehil olan birini, kağan olarak tahta oturtur ve il tutmada onu başarıya ulaştırır. Bu yüzden Tanrı, “il veren” niteliği ile de anılmıştır⁴⁵.

2- Töre: Bilge kağanların bir başarısı da “törü itmek”tir. Törenin belirlenmesi, bilge kağanlara bırakılan bir ödev görünümündedir. Türk toplumunun, belli bir ülkü (idea) içinde yaşaması ve ahlakî, içtimaî, siyasî, iktisadî, hukukî vb alanlarda sınırların belirlenmesi, töre ile olmaktadır. Bu yüzden, hayatî öneme sahip olan töre, elbette, bilge kağanlarca belirlenecek⁴⁶ ve onlar tarafından korunacaktır. Nitekim çok önceden Bumin ile İştemi “*Türk halkının ilini, töresini tutuvermiş, edivermiş*”, “*il tutup töre etmiş*”⁴⁷. İleriş Kağan da “*Türk töresini bırakmış halkı, dedelerim, atalarım töresince yaratmış, eğitmiş*”⁴⁸ idi. Yukarıda da temas edildiği üzere, bilgisiz kağanlar, Türk töresinden uzaklaşırken, bilge kağanlar töreye göre eylemde bulunmaktadır. Bu yüzden töre, bilge ve alp kişilerce korunmak istenmiştir. Nitekim bir sefer dönüşü öldürülen Kapagan Kağan, töreye aykırı olarak, oğlunu veliaht bırakmıştı.⁴⁹ Fakat törenin kendilerine bıraktığı hakkı almak, dolayısıyla töreyi korumak uğruna Kül Tigin, M. 716 yılında bir darbey-

³⁹ Kül Tigin, Doğu, 23-24

⁴⁰ Tonyukuk, I. Taş, Batı, 5-6.

⁴¹ 9 Kül Tigin, Güney, 8; Bilge Kağan, Kuzey, 6

⁴² Bilge Kağan, Kuzey, 6.

⁴³ Kül Tigin, Doğu, 7-9.

⁴⁴ Kül Tigin, Doğu, 23-24.

⁴⁵ Kül Tigin, Doğu, 25.

⁴⁶ Ögel bunu şöyle ifade eder: “Büyük bir devlet kuran Türk büyükleri, kendi tecrübe ve inançlarına göre bir de Töre kurarlardı”. Ögel, 113.

⁴⁷ Kül Tigin, Doğu, 3, 4.

⁴⁸ Kül Tigin, Doğu, 11-12.

⁴⁹ Töreye göre veliaht, amcadan sonra büyük yeğene aittir. Çok daha önceleri de Çinliler, bu töreye karşı çıkmış ve değiştirmek istemişlerdir.

le, veliahtı ve kadrosunu kılıçtan geçirmiş, törenin tayin ettiği hakkı geri almış, askerî gücü yüksek olmasına rağmen, töre hükümlerine uymuş ve kağanlığı ağabeyi Mogilan'a bırakmış; o da "Bilge Kağan" unvanıyla devletin başına geçmiştir⁵⁰.

Yazıtlara göre, Bilge Tonyukuk, Bilge Kağan, Kül Tigin ve Bilge Kağan'ın oğlu Yollug Tekin, Göktürk töresini yaşatmak ve korumak için büyük mücadele vermiş görünmektedir. Bu dört devlet adamı, Göktürk toplumunun varlığını ve devamını töreye bağlı görmüş, Çinlileş(tir)me politikalarına şiddetle karşı çıkmıştır⁵¹. Zira, inanç-dünyası, değerler sistemi, hayatı algılayış biçimi, toplumsal yapının işleyişi, üretim tarzı ve benzeri konularda Göktürk töresi, yerleşik kültürden uzak olarak, bozkır hayatına göre şekillenmişti. Bu töreden uzaklaşmak, Göktürk toplumunu, öz-kimliğinden kopartabilir ve başka uluslar içinde kaybolmasına sebep olabilirdi. Nitekim bu durum, Yollug Tekin'den sonra kısa sürede gerçek olmuş ve Göktürk toplumu, Uygurların, Çinlilerin, Kırgızların arasında kaybolup gitmiştir.

Anlaşılabacağı üzere bilge kağanlar, önce "il" tutmuş, sonra "törü" itmişlerdir. Esasında bu iki kavram, Türk düşüncesinde beraber düşünülmüştür. Bununla birlikte, törenin, kurucu ve tamamlayıcı bir boyutu da var gibidir. Çünkü dağılmış halkı bir araya getirmek için bir "esas" lâzımdır. Bu esas, onların öz kimliği oluşturan "töre"den başkası değildir. İltiş Kağan'ın başarısında bunun büyük payı vardır. "İl" töresiz olmazdı. Töresiz "il" eksiktir. Eksikliği tamamlayan unsur, töredir. Nitekim Kaşgarlı'nın zikrettiği "ile töre yayılsın"⁵² atasözü, ilin töresiz olamayacağını göstermektedir. Yine bir atasözüne göre, "il kalır, töre kalmaz"⁵³. Yani, bir kişi, ili terk etmek zorunda kalsa bile, töreyi terk etmemeli, onu bırakmamalıdır. Bu söz, bir değerlendirmeye göre, "her an illerinden oynatılma tehdidiyle tedirgin olan göçebe-çobanlar için doğru bir deyiştir"⁵⁴. Görüldüğü gibi, töre, ille beraber düşünülmekte; ilin kuruluşu ve bekâsı için gerekli görülmemekte; ilin yetkinliği ve tamamlayıcı unsuru olarak kabul edilmektedir.

3- İktisat: Bilge kağanların bir başarısı da, devletin ve halkın iktisadî seviyesini yükseltmektir. Tonyukuk, İltiş Kağan'la birlikte, Batı cephesine yapılan seferlerde, altın, gümüş, deve vb. iktisadî değer ifade eden unsurların, kağanlığa kolayca geldiğini kaydeder⁵⁵. Bilge Kağan, yukarıdaki bilgileri tasdik eder şekilde, babası İltiş ile amcası Kapagan'ı, yoksul halkı zengin etmesiyle över⁵⁶. Öyle ki, "köleler bile köleli olmuş idi, cariyeler kadınlar hizmetkarlı olmuş idi. Onca zengin (ve) onca gelişmiş devletimiz vardı"⁵⁷. Demek ki, devlet ve halk, iktisadî açıdan oldukça yükselmiş, bu durumdan fay-

⁵⁰ Gumilöv, 399-400, 420. Fakat yazıtlarda bu olaya atf yoktur.

⁵¹ Gumilöv, 429 vd.

⁵² Kaşgarlı Mahmud, Divanu Lugati't-Türk, Çev: Besim Atalay, I, 106.

⁵³ Kaşgarlı, II, 25; III, 221.

⁵⁴ Sencer Divitçioğlu, *Kök Türkler*, 1. Basım İstanbul 1987, 116.

⁵⁵ Tonyukuk, I.Taş, Güney, 3-4.

⁵⁶ Kül Tigin, Doğu, 16; Bilge Kağan, Doğu, 14.

⁵⁷ Kül Tigin, Doğu, 21-22; Bilge Kağan, Doğu, 18.

dalanmak isteyen kabileler de kağanlığa katılmış olsa gerektir. Fakat daha sonraları, Ka-pağan Kağan, uyguladığı sert ve katı siyasetiyle, kimi kabilelerin, Çin İmparatorluğuna katılmalarına yol açmış ve halk, dağılmaya başlamıştı⁵⁸. Bilge Kağan, amcasının ardından yönetime geldiği sırada “(ben) hiç de zengin ve müreffeh bir halk üzerine kağan ol-madım”⁵⁹ diyerek buna işaret eder. O ve kardeşi, iki Şad’ıyla birlikte, babasının ve am-casının kazandığı devlet ve halk yok olmasın diye, gündüz oturmadan, gece uyumadan ölesiye çalıştı, amcasının sert siyaseti yüzünden devletten ayrılan kabileleri ve beyleri affetti⁶⁰, devleti yeniden eski seviyesine yükseltti. Yazıtlardaki ifadesiyle “ben kendim kağan olduğumda her yere gitmiş olan halk, öle yite, yayan yapıldak dönüp geldi. Halkı besleyip doyurayım diye... büyük ordu sevk ettim. Ondan sonra, Tanrı bağışladığı için, kutum olduğu için, kısmetim olduğu için, ölecek halkı diriltip doyurdum. Çıplak halkı giyimli, yoksul halkı zengin kıldım; sayıca az olan halkı çoğalttım, güçlü devleti olan-dan güçlü kağanı olandan daha iyi kıldım”⁶¹. Anlaşılan o ki, Bilge Kağan, harplerin ar-dından ganîmet veya savaş tazminatı olarak büyük bir serveti halkına kazandırmış, on-ların iktisadî seviyelerini yükseltmiştir. Kendi ifadesiyle “sarı altınlarını, beyaz gümüş-lerini, kenarlı ipek kumaşlarını, kokulu ipeklerini, has atlarını, aygırlarını, kara samurla-rını ve ... gök sincaplarını Türklerime ve halkıma kazanıverdim, ediniverdim”⁶².

Bilge Kağan, iktisadî seviyenin yükselmesini bilge kağana ve ona gösterilen itâate bağ-larken; bozulmasını, halkın itâatsizliğine bağlar. Halkına açıkça seslenerek “itâatsiz-liğin yüzünden (seni) besleyip doyurmuş olan bilge kağanın ile bağımsız ve müreffeh devletine (karşı) kendin hata ettin (ve) nifak soktun. Silahlı (düşman) nereden gelip (se-ni) bozguna uğrattı (ve) dağıttı. Mızraklı (düşman) nereden gelip de (seni yurdundan) sü-rüp kaçırttı?..”⁶³. Bu ifade, geçmişe dönük tespit olduğu gibi, aynı zamanda bir ihtardı. Geçmişten ders alınması gerekliydi. Devletin ve halkın ulaştığı bu seviyenin, dışarıdan müdahalelerle bozulmasına ihtimal yoktu. Bilge Kağan’ın ifadesiyle “üstte gök çökme-dikçe altta yer delinmedikçe, ey Türk halkı, devletini ve töreni kim yıkıp bozabilirdi?”⁶⁴. Fakat halkın kendi içinden gevşemesi, kağanına itâat etmemesi, geçmişin tekrarına yol açardı.⁶⁵

Değerlendirme ve Sonuç

Genel anlamda “bilge”, iyilik, yiğitlik ve benzeri değerleri şahsında toplayan, için-

⁵⁸ Gumilöv, 409-410.

⁵⁹ Kül Tigin, Doğu, 26; Bilge Kağan, Doğu, 21.

⁶⁰ Gumilöv, 409.

⁶¹ Kül Tigin, Doğu, 27-29; Bilge Kağan, Doğu, 22-24.

⁶² Bilge Kağan, Kuzey, 11-12.

⁶³ Kül Tigin, Doğu, 22-23; Bilge Kağan, Doğu, 19.

⁶⁴ Kül Tigin, Doğu, 22.

⁶⁵ Bilge Kağan, Doğu, 18-19.

de yaşadığı töre ve toplum ile uyumlu olan, doğru ile yanlış ayırt eden, işini tam yapan, seçimini bilgiye göre belirleyen, görüş ve davranışında yanılmayan, gerektiğinde başkalarına danışan, manevî varlıkların bilgi ve destek verdiği, azimli ve kararlı, eşyaya layık olduğu değeri veren, duygularına hâkim kişi anlamına gelmektedir. Bilge, iyi kağanın vasfı olabileceği gibi, yönetime katılan birinin de vasfı olabilir. Belki de o, en çok yönetim kadrosunda bulunması beklenen bir vasıftır. Zira, kağanın vasfı olarak ele alındığında, bilge, “il tutan”, “töre yapan”, “devleti ve halkı iktisadî yönden güçlendiren” yöneticidir. O, yönetme sanatını, en üst seviyede uygulayan kişidir. O, yüksek değerleri halkına aşılacak olan eğitmendir. Belki de o, Eflatun (MÖ 427-347) ve onun gibi düşünen kimi filozofların “filozof-kral” anlayışının, fiiliyata çıkmış örneğidir. Nitekim Eflatun, en iyi devlet modelinin, “bilgelik”, “yiğitlik”, “ölçülülük” ve “doğruluk” değerlerine göre kurulmuş olduğunu kaydeder⁶⁶. Ona göre, filozoflar kral olmadıkça veya krallar gerçekten filozof olmadıkça yahut aynı insanda akıl gücü ile devlet gücü birleşmedikçe, en iyi devlet kurulamaz⁶⁷. Bu anlayışla, Orhon yazıtlarındaki “bilge kağan” anlayışını karşılaştırmak uygun olur. Kağanlar için aranan bilge ve alp niteliği, Eflatun’un bilgelik ve yiğitlik değerine birebir karşılık gelmektedir. Bilge kağanların, duygularına hâkim olması ve halkı barış ve uyum içinde tutması, ölçülülük ve doğruluk değerlerini karşılar görünmektedir. Öyle görünüyor ki, Eflatun’un “en iyi devlet” anlayışı, farklı bir yerde ve zamanda, gerçeklik kazanmıştır. Bunu sağlayan da, bilge kağandan başkası değildir.

Yazıtlardaki ve sonraki dönemlerde kazandığı anlam boyutuyla bilge kavramının, Farabî ile İbn Sina’nın feylesof veya hakîm terimlerine öncülük etme ihtimali de vardır. Sözceliği, Farabî’ye (MS 870-950) göre, “*feylesof, büyük hikmeti seven ve tercih eden kişidir. Büyük hikmet ise tümüyle kuvve halindeki erdemlerdir.*”⁶⁸ Şu halde feylesof, kuvve halinde olan erdemleri fiil haline dönüştüren, onları şahsında toplayan kişidir. Bilge, iyilik, bilgi ve yiğitlik gibi, erdemleri şahsında toplayan, bilge kağan da hem kişisel hem de kağanlığa ait erdemleri fiil haline dönüştüren kişidir. Bir başka tanıma göre “*feylesof, bütün iş ve hareketleri, herkes için ortak ve ilk görüşte iyi olana uygun düşen kimsedir.*”⁶⁹ Bu tanımı, bilge kağanların, atalarının töresince hareket etmeleriyle karşılaştırmak yerinde olur. Töre, herkes için ortak ve iyi olan görüşler ve davranışlar manzumesi olarak kabul edilirse, Orhon yazıtlarındaki “bilge kağan” anlayışı, Farabî’nin son

⁶⁶ Platon (Eflatun), *Devlet*, Çevirenler: S. Eyüboğlu_M. A. Cimcoz, 427e-434e. Eflatun’un burada kast ettiği bilgelik, bütün toplumu düşünen ve devletin başka devletlerle ilişkilerini düzenleyen bilgi (428d); yiğitlik, korkulacak şeyler üstüne eğitim yoluyla, kanunların verdiği inancı koruma (429d); ölçülülük, istekler ve tutkulara vurulan dizginlik (430e) veya bütün yurttaşlar arasında düzen kuran ahenk (432a); doğruluk, herkesin kendi işine bakması, başkalarınınkine karışmaması (433a) veya kendi malının sahibi olmak ve kendi işini görmektir (434a).

⁶⁷ Platon, 473 d

⁶⁸ Farabî, *Tahsilü’s-Seade*, el-A’malü’l-Felsefiyye içinde, Neşir: Cafer A. Yasin, Beyrut 1992, 182.

⁶⁹ Farabî, *Kitabu’l-Huruf*, 153’ den naklen. Bu ve diğer tanımlar için bk: Cafer Al Yasin, *Farabî fi Hududihi ve Rusumihi*, Beyrut 1985, 418-421; Hasan Şahin, *İslam Felsefesi Tarihi Dersleri*, Ankara 2000, 38-39.

tanımına uygun düşmektedir. İbn Sina (MS 980-1037) da gerçek hakîmi şöyle tasvir etmektedir: “Gerçek anlamda hakîm, bir hüküm verince, onunla hem kendisine hem de başkasına seslenmiş olur, yani gerçeği söylemiş olur ve onu gereği gibi düşünmüş ve bilmiş olur. Bunun nedeni, onun, doğru ile yanlışın (hak ile batıl) arasını ayırt eden kanunlara sahip olmasıdır. Düşünüp de söylediği bir şey olan gerçeği söyleyince isâbet etmiş olur. Başkasından yanlış olan bir söz işitince yanlışlığı gösterebilir.”⁷⁰ İbn Sina, hakîm’in sadece doğruyu konuşacağını, doğru ile yanlışlığı ayırt etme yetisinin veya ona ilişkin kuralların bilgisinin, “hakîm” kişide bulunduğunu söylemektedir. Hakîm, çelişik konuşmaları ve davranışları çok iyi bilir ve onun yanlışlığını gösterme imkanına sahiptir. Bilge Kağan, işte bu nedenle, Çinlilerin, bilge kişileri yürütmediklerinden, ilerletmediklerinden söz etmektedir. Anlaşılan o ki, yukarıda belirtilen “filozof” veya “hakîm” tarifleri ile Orhon Yazıtlarındaki “bilge” sözcüğü bir çok yönden birleşmektedir. Bunlar, yüksek değerlerin ve erdemlerin kişiler tarafından taşınmasında, doğru ile yanlışlığı birbirinden ayırt etmede, yanlışlıkta ve hakikate ulaşmada görülebilir. Siyasî alanda da bilge, eylemleriyle kendini gösterecek, toplumu için barış ve uyum içeren başarılarla imza atacaktır. Orhon Yazıtlarında ifadesini bulan bilge kağan anlayışı, Eflatun’un görüşleriyle benzerlik halinde olduğu gibi, daha sonraları Farabi’nin siyaset felsefesinde “fâdil reis” tipi olarak kendini gösterecektir⁷¹. Farabi’deki fâdil reis anlayışının, bir yönüyle eski Yunan düşüncesine, bir yönüyle İslam’a dayanması söz konusu olabileceği gibi, mensubu olduğu Türk devlet düşüncesindeki bilge kağan anlayışına dayanması, hiç de uzak bir ihtimal değildir.⁷²

Düşünce tarihinde en üst bilgi seviyesine felsefe, buna sahip olana filozof adı verilmektedir. Yaygın bir anlayışa göre, felsefe, teorik ve pratik diye iki temel alana ayrılır. Teorik felsefe, gök, yer, hayvan vb. gibi, varoluşlarında insan iradesinden kaynaklanmayan varolanları, nasılsa öylece bilmek gayesiyle yapılan faaliyete; pratik felsefe ise, cömertlik, iyilik, yiğitlik, ölçülülük vb gibi, varoluşları insan iradesine bağlı olan varolanları bilmek ve yapmak gayesiyle yapılan faaliyete denilmektedir. Bu anlayışa göre, Orhon yazıtlarındaki “bilge” kavramı, “kağan” ile birlikte ele alınınca daha çok pratik felsefe alanında usta kişiye karşılık gelmektedir. Kaşgarlı Mahmud’un, bilge söz-

⁷⁰ İbn Sina, *eş-Şifa, el-Mantuk, es-Safsata*, Neşir: A. Fuad Ehvani, Kahire tarihsiz, 6.

⁷¹ Farabi’ye göre fâdil medinenin başında bulunan fâdil reis, bedence tam, anlayışı ve hafızası güçlü, zeki, hatip, bilgiyi seven, tutkulara düşkün olmayan, doğruyu seven, izzet-i nefis sahibi, cömert, dünyalığa değer vermeyen, adaleti seven, azimli bir kişidir. Şayet böyle biri bulunmazsa, reisin bilge, töreyi bilen, gerektiğinde törenin ruhuna uygun çıkarım yapan, olaylardan toplum yararına yönelik çıkarımda bulunan, iknâ yeteneği yüksek, savaş sırasında sebatkar olması gerekir. Şayet bu nitelikler, bir kişide bulunmazsa, biri bilge diğeri öteki şartları taşıyan iki kişinin yahut her biri, bir niteliği taşıyan altı kişinin reislik yapması gerekir; fakat son söz bilgeye aittir. Farabi, *Kitabu Arai Ehli'l-Medineti'l-Fâdila*, Neşir: A. Nasri Nadir, 5. baskı, Beyrut 1985, 127-130.

⁷² Farabi’nin siyaset felsefesinde mevcut olan unsurlar, onun Türk devlet anlayışından hayli istifade ettiğini göstermektedir. Bu konuyu, başka bir makalede inceleyeceğiz.

cüğünün Arapça ilk karşılığı olarak “hakîm” sonra da “âlim ve âkil”⁷³ sözcüğünü vermesi bilgeyle ilgili tespitlerimizi destekler niteliktedir.

ABSTRACT

“The term “bilge”(sage) in the Orkhon Incrptions”

In general, the term “bilge” refers to a person who is able to distinguish right from wrong, whose opinion is considered true, who is supported by sprituel-beings, who is virtuous, self-controlled, loyal and persuasive. When the term “bilge” is used for a leader, it means state-establisher, legislator and who raises life standarts. Similarly, the term “bilge kagan” may be compared with Plato’s term “king-philosopher”; therefore, it may be said that the term “bilge” precedes Farabi and İbn Sina’s concepts like al-hakim, al-faylasuf.

⁷³ Kaşgari, I, 388.

MAHTUMKULU'NUN EĞİTİM GÖRÜŞÜ

Yrd. Doç. Dr. Mikail SÖYLEMEZ

“Türkmen edebiyatının büyük ustası ve Türkmenistan’ın manevi lideri olan Mahtumkulu. 1733-1798 yılları arasında yaşamıştır.

Mahtumkulu okumayı–yazmayı, farsça ile Arapçayı zamanın alimlerinden ve babası olan Devlet Mehmet Azadi’den öğrendi.

Firdevsinin, Nizami’nin, Sadi’nin, Nevai’nin, Nesimi’nin, Fuzuli’nin divan ve şiirleri onun ustalık okulu oldu.

Mahtumkulu’nun eserleri Türkmen hayatının her yönünü kapsamaktadır. İnsan hayatı, ahlaki ve sanatı tüm eserlerinde dile getirilir. Mahtumkulu’nun büyüklüğünün bir başka özelliği de yaşadığı devirden bugüne kadarki ideal bir Türkmen tipini daha 18. Asırda temsil etmiş olmasıdır. Mahtumkulu bir yandan ananevi Türkmen edebiyatının şiir formuna uygun olarak yazdığı şiirlerde zamanın Türkmen ruhunu aksettirmiş, bir yandan da yüzelli yıl sonra hayata geçecek olan Türkmen Boylarının birliğinin hülyasını kurarak, rüyasını görmüştür.

Mahtumkulu’nun şiirlerinde muhteva olarak, iyi insan kötü insanın, mertle–namerdin, güzelle–çirkinin mukayesesi geniş bir yer tutar. İnsanları iyiliğe ve doğruluğa çağırır. Şair Ahmet Yesevi’nin takipçisidir”.

Eğitim Felsefesinde Metod: “Müfredat gelmekte olan bir dünyanın tahlilini yapabilecek fertleri yetiştirebilen bir iskeleti ihtiva etmelidir”.

Bu doğru tesbitin ışığında Mahtumkulu’nun divanını incelediğimizde, yaşadığı devirden bugüne kadarki ideal bir Türkmen tipinin tahlilini yaptığını görüyoruz.

Mahtumkulu ideal bir eğitimin temeline “Aklı”, “Gözü” (görme –kalp gözü, basiret), “İkbalı” (geleceğe ümitle bakma –geleceği tasarlama) ve “İman’ı” koyar. Bu dört kavramın olgunluğa erdirildiği bir insanın yiğit olacağını, insan bu dört melekesiyle eğitilmediği zaman iyi insan ile kötü insanın, Mert ile namerdin birbirinden ayırt etmenin mümkün olmayacağını “Dert Nedir” adlı şiirinin, şu dörtlüğünde dile getirir:

“Akıl, göz hem ikbal, iman dördüsi
Cüda kalsa, derman nedir, dert nedir;
Er yiğidin, bolmaz yüzde perdesi,
Ikbal yatsa, namert nedir, mert nedir”.

Mahtumkulu'nun bu güzel tesbitine katılmamak mümkün değildir.

Çünkü insanın fizyolojik cephesinin ötesinde bir de manevi (ruhi) cephesi, mevcuttur. Bu psikolojik cephesinin temelinde “kalp”, “ruh”, “vicdan” vardır. Kalpte (manevi kalp) tabiri uygunsuzsa, dördü atar, dördü de toplar damar gibi, sekiz duygu, melekesi mevcuttur.

Atar özelliğinde olan bu duygular şunlardır:

- a) Yaratılış gayesi Marifetullah olan “Akıl”
- b) Yaratılış gayesi İbadet olan “İrade”
- c) Yaratılış gayesi Muhabbet olan “His”
- d) Yaratılış gayesi Müshahedetullah olan “Latife-i rabbani”

Kalbe bağlı toplar duygular'a gelince: “Nokta-i istidat”, “Nokta-i istimdat”, “Cezb”, “İncizap” olmak üzeredir.

Akıl insan için o kadar önemli ki, insanı bütün varlıkların üstünde bir makama oturtur. Çünkü “Akıl” kalbe bağlı külli ana duygudur ve Allah'ın yarattığı ilk şeydir.

Akıl aynı zamanda dinin ve mukellefiyetin alt yapısı ve esasıdır. Dimâğ aklın inkişaf etmiş şeklidir. Zihin ise aklın aktivitesidir. Fikir aklın varlıklar arasında, varlıklar üstünde gezen bir duygu, bir aktivitedir. Aklın ezberleme gücü vardır, Bu da hıfzadır. Aklın pratikliği, bir anda faaliyete geçişi de hads'tır.

Mahtumkulu “aklın” yanında “göz”e (manevi görme, manevi kalp) yer verişinin altında yatan incelik, kanaatimce, insanda; iman etmenin mahalli, akıl olmadığından, imanın mahalli manevi kalp oluşundandır.

Burada şu soru akla gelebilir. Aklın imanda görevi, vazifesi nedir?

Burada “aklın” çok önemli iki görevi mevcuttur:

- 1- “Akıl” gelen şüpheleri, tereddütleri durdurur. Onların kalbe girmesini önler.
- 2- “Akıl” varlıklar arasında dolaşarak kalbe, marifet (Allah'ın marifeti, kudreti) ve delilleri gönderir. Böylece imanı güçlendirir.

Aklın kalbe bağlı olduğunu söyledik. Buna bağlı olarak, Manevi kalp karanlık ise, akıl da karanlıktır. Doğruyu bulamaz. Yaratılan her varlıkta yaratıcının mührünü, damgasını bulamaz.

Bir de Aklın isabetli görebilmesi için vahyin ışığına ihtiyacı vardır. Çünkü vahi kül-

li bir akıldır. Ferdin akılı ise bireyseldir. Cüz-i'dir. Yanılabilir.

Mahtumkulu; insanın vahiyle doğruyu bulacağını şu dörtlüğüyle dile getirmektedir:

“Selcererim imdi ağı karayı,
Dost, rakip, kardaşım, Hakkı, yaranı,
Okudum köterdim kitap “Kur’anı”,
Gider boldum, hoş kal, güzel “Şırgazi”.

İnsan nefesine güvenirse hırs duygusuna kapılacağı, neticesi ise hüsrana, mağlubiyet olduğunu ve sadece insanın kendi aklına güvenmesinin de çok doğru olmadığını şu mısralarıyla dile getirir:

“Nefse uydum, özüm bildim, hırs boldum,
Akıl işin doğru sandım, ters bildim”.

Mahtumkulu Divanında iyi insan demek yiğit ve Mert insan demektir. O'nun eğitim felsefesinde, Mert ve yiğit insanın vasfı; cesur, mücadeleden yılmayan, iyiliksever, adaletli, sır saklamasını bilen insanlara faydası dokunan açık gönüllülüktür.

Mahtumkulu Divanının ana temalarının hemen hemen üçte ikisi iyilik kavramıyla örülüdür. Çünkü iyiliğin tarifi hem muhakemeye, hem de insanların insanlık tarihi boyunca tecrübesine ve semavi dinlerin akidesine dayanır. Uluslararası kabul edilen ahlaki bakımdan bazı değerler vardır. Bu değer ahlak endekslidir. Bunlar her asırda ve her millette iyi olarak kabul edilir. Bunlar yiğidin, mert insanın vasıflarıdır ki, iyilik, yardımseverlik, vatanperverlik, ar ve namusluluk, fazilet gibi vasıflardır. Aynı zamanda Mahtumkulu'nun şiirlerinde iyilik; adalettir, şefkattir, fazilettir, zerafettir, güzelliştir. Ayrıca Mahtumkulu Divanında mertliğin bir dayanağı da asalettir.

“Mert yiğit mert yerden öner
Namert asılha mert bolmaz.
Kurdun gözünde od yanar
Çakal-tilkiler kurt olmaz”

“Yiğit oldur yurt üstünde
Canın verse din üstünde
Koç yiğitler il üstünde
Namus ile ar gerektir”.

Yukarıda saydığımız vasıflardan dolayı iyi insan (Mert-Yiğit) mutludur. Mutlu olması gerekir. Mahtumkulu'nun Divanında her insanın bir ruha sahip olduğu ve saadeti de direk olarak ruhuyla alakalı oluşu dile getirilir. Bununla beraber insanların kalplerinin ferahlığı veya sıkışıklığı, insanın kalbini ve ruhunu Yaratan'a bağlıdır. Mutluluk da insanın iç aydınlığıdır.

“Mert yiğidin olsa bir açık gönlü,
İyilerden geliş –varış gerekir.
Eğer olsa tüm ülkenin padişahı,
İlk baştan bir saadet gerektir”.

Mahtumkulu'nun divanına baktığımızda milleti birleştirici en önemli faktör inanç birliği, din birliğidir. Bu birliğe ulaşamayan toplumları dağınk görür.

Mahtumkulu Türkmen Boylarının birleşmelerini, birlikte hareket etmelerini, millet olabilmenin, tarih sahnesinde yeniden devlet kurmanın ilk şartı olarak görüyor. Çünkü toplumların güçlü olabilmeleri için, millet olmalarının önemini biliyor. Türkmenlerde tarihi birikim ve birliktelik mevcut. Bu tarihi hazineden mutlakla faydalanılması gerekir. Çünkü bir toplumun öz kimliği, tarihinde tarihinden gelen kültür ve medeniyet mirasında gizlidir. Bu tarihi zenginlik geleceği kurmada önem arz etmektedir. Bu da eğitimin görevidir. Bu duyguları şair şöyle dile getirmektedir:

“Türkmenler bağlasa bir yere beli,
Kurutur kulzumu, derya-yı Nili,
Teke, Yomut, Göklen, Yazır, Alili,
Bir devlete kulluk etsek beğimiz”.

“Gönüller yürekler bir olup başlar
Tartsa yığın erir topraklar taşlar
Bir sofrada tayyar kılınsa aşlar
Göterirler ol ikbali Türkmenin.

Tireler kardeşdir uruk yaradır
İkballer ters gelmez hakkın nurudur
Mertler ata çıksa savaş sarıdır
Yor üstüne yörer yolu Türkmenin”.

MAHTUMKULU'DA AHLAK EĞİTİMİ

1- **Kibir:** Kibir'in en dar manası; insanın sahip olduğu veya olmadığı hasletler ve şeylerle övünmesi ve haksız bir gurura kapılmasıdır. Bu durum İslam dininde hoş karşılanmaz. Şeytan ameli olarak zikir edilir.

“İnsanın, muttasıf olmadığı halde “azamet” ve “kibir” gibi vasıflara sahip çıkıp, bunlarla diğer insanlara karşı üstünlük taslaması, onun ruh dünyası adına ciddi bir hastalık emaresidir”.

Bu güzel tesbitin ışığında Mahtumkulu'nun Divanına baktığımızda aynı çizgide, aynı paralelde temalar görüyoruz. Hatta bu tema Yunus Emre'nin şiirlerinde de terennüm edilir. Bu birliktelik, farklı mekan ve farklı zamanlarda da olsa yetişen bu şahsiyetlerin (duygulardaki benzerlik, motiflerdeki ortaklık, ifadelerdeki bütünlük) aynı kültüre sahip olduklarını ve aynı kaynaktan feyizlendiklerini gösterir.

“Mağrur olma sincabına, samrına
Ecel Davut elin çekmiş demrine.
Kılıca cana bu beş günlük ömrünü
Ne tedarik kıla kıla gidersin

Büyük Mutasavvuf Mahtumkulu; şiirlerinde “Ben'lik” ve “Enaniyet”i de yermektedir. Çünkü insan “benlik” ve “enaniyetle” iç kontrol mekanizmasını kaybeder. Bunun sonucunda da yaptığı işlerde kendisinin dehli ne kadar olduğu muhasebesini yitirir. Mesela insan “elmayı ben yedim derken” fail olarak ne kadar bir fiil sahibidir. Cüz-i iradesini yemeden yana sevk edip, çenesini kıpırdatmaktan başka iradeli olarak bir fiile sahip mi? Hayır. Çünkü bu yeme ameliyesinde, yiyilen elmanın hazmında, faydalı kısmının kana karışarak gereken hücrelere gitmesinde, artıkların dışarıya atılmasında iradi hiçbir fiili yoktur. Yine insan bu binayı ben yaptım deyip, enaniyetini kalınlaştırmasının da hiçbir mantıklı doğru izahı yoktur. Çünkü “binayı ben yaptım” diyen'e, külli iradenin (Yaratıcı) seni, ve şu kullandığın malzemeleri var etmeseydi. Yapabilme fiilini gerçekleştirebilirdin?

Mahtumkulu şiirlerinde “Ben'lik” ve “Enaniyeti”ni ön safta tutanların tenabı (ipbağ) çörük olduğunu dile getirir. Tabi ki bu da açık olmasa bile gizli bir şıktır.

“Beled başlar doğru yola çın bile,
Akil yiğit söz başlamaz “men” bile”.

“Evvel akan yerden akarmış arık,
Ben, benlik edenin tanabı, çürük”.

2- Gıybet: Birinin aleyhinde bulunma, arkasından söyleme, çekiştirme, dedikodu yapma anlamlarına gelir. Dinimizde hoş karşılanmaz. İnsanın iyi amelini bitiren bir ateştir.

“Gıybet odur ki, gıybet edilen adam hazır olsa idi ve işitse idi, kerahet edip darılacaktı. Eğer doğru dese, zaten gıybettir. Eğer yalan dese, hem gıybet, hem iftiradır; iki katlı, çirkin bir günahır” diye islam alimleri hükmetmişler.

Gıybet eden adamın “aklı”, “kalbi”, “cemaat şuuru”, “insanियeti”, “vicdanı” v.b. duyguları anormal olsa gerek.

İşte bu zikr edilen çirkinlikleri Mahtumkulu şöyle dile getirir:

Sakla gıybetten dilini
Bağlatma iki kolunu
Açılan taze gülünü
Allah soldurmazdan burun.

Ruz-ı mahşer şikat eder dilinden
Rüsvalığın budur senin gıybetkeş!
Ömrün yele berme, azma yolundan
Ağrıtmayıl ilin günün gıybetkeş.

3- Ayıp Gözetme: Mahtumkulu'ya göre; başkasının ayıbını araştırmak, onu bu ayıbından dolayı utandırmak hiç de iyi bir davranış değildir. Böyle bir hareket insan haklarına ve İslam fıkına ters düşer. Esasında ayıpları gözetip, faş etmek şöyle dursun, onları örtmek önemli bir insani vazifedir. Peygamber efendimize (s.a.s.) gelip “Ben zina işledim” diyene “Dön git ve Allah'a tevbe et!”; Hırsızlık yapan'a “Bunu niye getirdiniz” buyurmuştur. Çünkü dünyada bir müminin ayıbını örtenin Allah da Kıyamet Gününde ayıplarını örter.

Ayıbı gözetme, açığa varmanın iyi bir haslet olmadığını şairimiz şöyle ifade eder:

“Yahşi er el aybın açmaz
Göre bile haram içmez
Yaradan yazığın geçmez
Göz yaşın dökmeyen erden”.

4- Cimrilik: Mahtumkulu'nun Divanında ciddi bir şekilde tenkit edilen, insani ve İslami ahlaka ters düşen bir başka haslet de cimriliktir. Çünkü cimri insan mal yığar, malı pasif duruma koyar. Aktif bir ekonomi sistemini engeller. İnsanların menfaatını kısıt-

lar. Toplumu ve devleti ekonomik yönden zayıflatır. Bu durum İslami aktiviteye tabi ekonomiye ters düşer.

Cimri insan mal yığar, fakat bu malın kendisine de faydası olmaz. Kendisine nasip olmaz.

“Niyeti yamandır bahıl mal yığar,
Yiyebilmez her dem riskalın boğar,
Malı haram bolur başından ağar,
Çok karıştım, aceb eyyam gelmedi”.

5- Hırsızlık: İçine alın teri karışmayan, hakkı olmayan, başkasına ait olan veya zararı dokunan hiçbir kazanç hoş karşılanmaz. Hatta Mahtumkulu şiirlerinde bırak hırsızlığı, başkasını inciterek kazanılan malı bile şiddetle tenkit eder.

“Mal için incidip gardaş doğanın
Az bildin tılladan satıp savanın
Paylaşırlar helal haram yığanın
Sen azabın çeke çeke gidersen”.

Görülüyor ki Mahtumkulu'nun Eğitim felsefesi ve çıkış yolları manevi değerlerdir. Madde üzerinde kurulu bir eğitim sistemi, ne ferdi ayakta tutabilir. Ne de toplumu, milleti birleştirebilir.

Çünkü, madde veya fizyolojik alemini şekillendiren, renklendiren, ona mana kazandıran manadır. Ruhtur. Ruh'un aktif olabilmesi için de maddeyle sınırlandırılmaması gerekir. Mahtumkulu'nun hayatına, yaşayışına, ruh aleminin derinliklerinden gelen şiirlerine, baktığımızda temelde hep manevi değerleri görürüz.

DEMOKRATİK EĞİTİM ÜZERİNE

Yrd. Doç. Dr. İbrahim ÖZDEMİR*

İnsan ve genel olarak her akıl sahibi varlık, şu veya bu isteme için rasgele kullanılacak *sırf bir araç olarak değil*, kendisi amaç olarak vardır; ve gerek kendi ve gerek başka akıl sahibi varlıklara yönelen bütün eylemlerinde hep aynı zamanda amaç olarak görülmelidir.

Kant **

Bir millet hem cahil hem de özgür olmayı umuyorsa, hiç bir zaman gerçekleşmeyecek bir şeyi beklemiş olur. Thomas Jefferson ***

Herhangi bir ciddi sosyal bilim veya toplumsal değişim kuramı, insan tabiatıyla ilgili bazı kavramlar üzerine bina edilmelidir.

Noam Chomsky ****

I Giriş

Demokratik bir eğitimden söz edebilmek için öncelikle demokrasinin üzerine bina edildiği metafizik temele/temellere işaret edilmelidir. Demokrasi kavramının mahiyeti, ne olduğu ve olması gerektiği birkaç bin yıldır filozoflar ve düşünürler tarafından tartışılmaktadır. Bununla beraber demokratik sistemlerin daha çok bazı gelişmiş batı ülkelerinde son iki yüz yıldır ortaya çıktığı ve tecrübe edildiği görülmektedir. Öncelikle demokrasi kavramını en genel şekliyle tanımlarsak, *Routledge Encyclopedia of Philosophy*'nin şu tanımı amacımız için uygun olacaktır: "Belli bir kişi veya grup tarafından yönetilmeyle karşılaştırıldığında, insanların yönetimi demektir. Siyasi organizmaya mensup herkesin karar alma sürecine katıldıkları bir sistemdir. Tüm bireyler eşit güce sahiptirler."¹ Dikkat edilirse, burada anahtar kelime "halk"tır, yani tek tek bireylerden oluşan topluluktur. Bu nedenle demokrasinin niteliğini belirleyen, halkı oluşturan "bireyin",

*Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi.

** I. Kant, *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*, çev. İ. Kuçuradı, Ankara: HÜY, 1982, s. 45.

*** Delli Carpini, Michael X. Ve Scott Keeter. *What Americans Know about Politics and Why It Matters*. New Haven, CT: Yale University Press, 1996.

**** A.I. Davidson, *Foucault and His Interlocutors* (London: The University of Chicago Press, 1997).

¹ *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, London: Routledge, 1998, "democracy" maddesi. (vurgu eklenmiştir). Benzer bir tanım da "halkın yönetimi'dir. Bkz. Arend Lijphart, *Democracies*, Yale Üniversitesi, New Haven, 1984, s.1.

yani insanın niteliğidir denilebilir. Bundan hareketle demokrasi tek tek bireylerin kendilerini algılayış biçimi ve bu “biçimle” de sisteme ve özellikle kendisiyle ilgili karar alma mekanizmalarına katılımı olarak tanımlanabilir.

Buna rağmen, gerek demokrasinin tanımı ve gerekse içeriğiyle ilgili tartışmalar hâlâ devam etmektedir. Özellikle de bizim gibi gelişmekte olan ülkelerde. İşte sorun da burada ortaya çıkmaktadır. Demokratik bir eğitimin imkânı nedir? Böyle bir eğitimin olmazsa olmaz şartı nedir veya ne olmalıdır? Demokratik bir eğitimin amacı iyi vatandaşlar, iyi işçiler veya iyi teknik adamlar mı yetiştirmektir? Yoksa iyi insan(lar) mı yetiştirmektir? Bu soru -daha sonra sunmaya çalışacağımız nedenlerden dolayı- İslamî bir bakış açısıyla cevaplandırılmaya çalışılacaktır.

Bu nedenle, bu yazının baş tarafında Kant'tan (1724-1804) yapılan alıntı bu çalışmanın özünü çok iyi özetlemektedir. Bu da insanın araç değil, bizatihi bir amaç olduğu olgusudur. Bu nedenle eğitim ve insanı konu edinen her tür faaliyet ve model, onu bir araç olarak değil, amaç olarak ele almalı; insan(lığ)ın onurunu korumayı en büyük ödev bilmelidir. Kant bundan hareketle hiçbir kimse/otoritenin insanı bir araç veya nesne olarak ele almasına ve onu ideolojik amaçlar için kullanmasına izin verilmemesini ısrarla vurgular. İnsanın özgürlüğü -ki insanı insan yapan en önemli nitelikler- onuru ve şerefi her şeyden daha önemlidir. Kant açısından böyle bir anlayışın ön gördüğü eğitim modelini tahmin etmek zor değildir: “*Melekût âleminin şerefli bir üyesini*” yetiştirmek.²

Çağdaş bir düşünür olan ve eğitimle ilgili görüşleriyle de tanınan Bertrand Russell (1872-1970), eğitimin en belirleyici özelliğinin bireyin potansiyellerini ortaya çıkarma olduğunu vurgularken, Kant'a benzer bir anlayış geliştirdiği görülmektedir. Russell'a göre eğitimin gayesi “hakim olmaktan ziyade şeylere karşı bir değer duygusu vermek, özgür bir toplumun hikmet sahibi müteşebbis vatandaşlarını yetiştirmeye yardım etmek; bir bahçıvanın fidan halindeki bir ağaca uygun toprak, su ve ışık verildiği takdirde kocaman ve mükemmel bir ağaç olabilecek tabii imkânlara sahip olduğu gözüyle baktığı gibi çocuklarımıza bakmak ve özgürlük ve yaratıcı bireysellikten meydana gelen vatandaşlar olabilmeleri için onları teşvik etmek”tir.³ Dahası, Kierkegaard, Jaspers ve Marcel gibi teist varoluşçular ile Heidegger, Sartre, Camus ateist varoluşçular, bir çok noktada farklı düşünürlerken, insanın araç olarak kullanılmasına karşı çıkmada birleştikleri görülmektedir. Bu düşünürler göre, insan “dünyada, seçimlerini, projelerini, kendi varlığını yansıtan bir aynadaki gibi belirir” ve insanın temel amacı da “yapmak ve yaparak ol-

² Prof. Dr. Mehmet S. Aydın, “İnsan Yetiştirme Modelimiz ve Değer Eğitimi”, *Türkiye I. Eğitim Felsefesi Kongresi*, Yüzyüncü Yıl Üniversitesi Eğitim Fakültesi, Van, 1994, s.250. Kant'ın bu konudaki görüşlerinin bir değerlendirmesi için bkz.: Tuncar Tuğcu, *Immanuel Kant ve Transendental İdealizm*, Alesta Yayınları, Ankara 2001, s. 65, 77-87.

³ Noam Chomsky, *Democracy and Education*, Mellon Lecture, Loyola University, Chicago October 19, 1994. Chomsky'e göre Dewey and Russell, aralarındaki bir çok fikir ayrılığına rağmen şu noktada hem fikirdiler: Eğitim boş bir kaba su doldurmak gibi çocuğun kafasını doldurmak değil, aksine bir çiçeğin yetişmesi ve kendi başına büyümesi için yardım etmektir.

gunlaşmak ve bundan başka bir şey olmamak"tır.⁴ Bundan hareketle şöyle denebilir: Demokratik değerlerin hakim olduğu bir eğitim her şeyden önce insanın özgürlüğünü, özgünlüğünü ve bireyselliğini esas almalıdır. Bu da temelde insan anlayışımızdan ve insana bakış açımızdan kaynaklanır. Bundan dolayı, insan anlayışımızın eğitim anlayışımızı belirlediği söylenebilir. Bu nedenle liberal demokrasilerin dayandığı insan anlayışına kısaca göz atmak yerinde olacaktır.

II Demokrasi ve İnsanın Mahiyeti

Bugün tüm dünyada anlaşılmaya ve içselleştirilmeye -tüm dünyaya dayatılan da denebilir- çalışılan liberal demokrasiler yukarıda işaret edilen "insanın ne olduğu ve âlemdaki yeri, âlemin anlamı/anlamsızlığı" ile ilgili metafizik bir temele oturmakta ve bu temel de mevcut şekliyle demokrasi tecrübesini "batılı" bir tecrübe olarak karşımıza çıkarmaktadır. Zira gelişmiş batı ülkelerinde gördüğümüz şekliyle liberal demokrasiler, 17. yüzyıldan itibaren yeşermeye başlayan "insanın mahiyeti"yle ilgili felsefi görüşlere dayanmaktadır.⁵ Örneğin Michael Berman modernite ile ilgili klasikleşmiş çalışmasında moderniteyi hayati bir varoluş ve tecrübe modu olarak tanımlar ve şöyle der:

Bugün dünyanın her köşesindeki insanlarca paylaşılan hayati bir deneyim tarzı; başka bir deyişle uzay ve zamana, ben ve ötekilere, yaşamın imkânları ve zorluklarına ilişkin bir deneyim tarzı var. Bu deneyim yığınını modernlik diye adlandırmak istiyorum. Modern olmak, bizlere serüven, güç, coşku, gelişme, kendimizi ve dünyayı dönüştürme olanakları vaat eden; ama bir yandan da sahip olduğumuz her şeyi, bildiğimiz her şeyi olduğumuz her şeyi yok etmekle tehdit eden bir ortamda bulmaktır kendimizi. Modern ortamlar ve deneyimler, coğrafi ve etnik, sınıfsal ve ulusal, dinsel ve ideolojik sınırların ötesine geçer; modernliğin bu anlamda insanlığı birleştirdiği söylenebilir. Ama paradoksal bir birliktir bu, bölünmüşlüğü birliğidir: Bizleri sürekli parçalanma ve yenilenmenin, mücadele ve çelişkinin belirsizlik ve acının girdabına sürükler.⁶

Görüldüğü gibi, Rönesans'la filizlenen ve 17. yüzyıldan itibaren kökleşmeye ve hakim olmaya başlayan bu yeni anlayışın en önemli niteliklerinden birisi insanın bireyselliğini, biricikliğini ısrarla vurgulaması, diğeri ise insanı Ortaçağda hakim olan metafizik tasavvurdan bir kopuşa götürmesidir. Başka bir ifadeyle insanı "özne" olarak görmesidir. Bu yeni insanın en belirleyici niteliği olarak da "sonsuz isteklere/arzulara sahip ol-

⁴ Roger Vermeaux, *Egzistansiyalizm Üzerine Dersler*, çev.: Prof. Dr. Murtaza Korlaelçi, Kayseri, 1994, s.70.

⁵ Demokrasinin insan tabiatıyla temellendirilmesi için bkz.: Harry Eckstein, *Lessons for the "Third Wave" from the First: An Essay on Democratization*, Annual Meetings of the American Political Science Association'de sunulan tebliğ. New York Hilton, September 1-4, 1994. Bu makale daha sonra şu kitapta içinde yeniden yayınlandı: Harry Eckstein, Frederic J. Florn, Erik P. Hoffman, & William M. Reisinger (Eds.), *Can democracy take root in post-soviet Russia?* Lanham, MD: Rowman and Littlefield. Ayrıca bkz.: Graham. Wallas, *Human Nature in Politics*, London: Constable, 1908.

⁶ Michael Berman, *All That Is Solid Melts Into Air: The Experience of Modernity* (New York, 1982), s.15.

ması” olduğunun vurgulanmasıdır. İnsanın özü bir kere böyle belirlendikten sonra, geriye insanın bu arzularının karşılanması kalmaktadır. Yapılması gereken, insanın mahiyetinin tam olarak ortaya çıkabilmesi için önündeki tüm engellerin kaldırılmasıdır. İşte liberal anlayışın temeli olan “serbest piyasa” kavramının ortaya çıktığı yer de burasıdır.⁷

Bu yeni anlayışla eş zamanlı olarak gelişen modern özgürlük bilincinin kaynağı da insanla ilgili bu tanımlamadan hareketle daha iyi anlaşılabilir. J. Bentham (1744-1832) insanın özünün “faydasını maksimize etme [azami hadde çıkarmak]” olarak tanımlarken bu yeni anlayışı kast ettiği görülmektedir.⁸ Sonsuz kabiliyet ve arzuları olan insanın, “sonsuz bir tüketici” haline gelmesinin de bu süreçte ortaya çıktığı söylenebilir. Böylece insanı “tüketim arzusu sonsuz bir varlık” olarak tanımlayan ilk toplumun 17. yüzyıl İngiltere’inde ortaya çıkan kapitalist toplum olduğu anlaşılmaktadır. Burada “yeni” olan husus, *insanda sonsuz isteklerin mevcut olmasının hem akli, hem de ahlâkî olarak meşrulaştırılmasıdır*.⁹ Liberal demokrasilerin bu ilk varsayımını geliştiren en önemli düşünür ise pazar değerlerinden daha yüksek bir değeri, yani eşitlik ilkesi (egalitarian) kavramını geliştiren J. S. Mill’dir (1806-1873).¹⁰

Bu ilkenin özü, insanın sadece kendi çıkarlarını azami hadde çıkarma değil, aksine kendi kuvvelerini ve imkânlarını azami hadde çıkarmayı vurgular. Başka bir ifadeyle, insan sadece sonsuz ihtiyaçlarını karşılamaya çalışan bir tüketici değil, aynı zamanda insani niteliklerini sonsuz olarak geliştirmeye çalışan bir varlıktır. Buradaki “insan” kavramının genelliği düşünüldüğünde, “eşitlik” ilkesi tüm insanların ortak niteliği haline gelir.¹¹ Toplumu oluşturan bireylerin bir yandan sonsuz kuvvelerini ve niteliklerini gerçekleştirmeye çalışmaları, diğer yandan ise bunun ortaya çıkmasını engelleyen tüm engelleri ortadan kaldırılması liberal batı demokrasilerinin ortaya çıkmalarına zemin hazırladı. Dahası batı ülkelerindeki demokratik eğitim sistemi de böyle bir anlayışla şekillendi.¹²

Kendi bağlamımızda demokratik bir eğitim için metafizik bir temel ararken, batıdaki bu tecrübeyi görmezden gelemeyeceğimiz gibi, aynen taklit de edemeyiz. Zira farklı bir bağlam ve toplumsal bir düzlemde ortaya çıkan bu anlayışın aynen benimsenmesi

⁷ Liberal Batı Demokrasilerinin metafizik temeli için özellikle bkz. C.B. Macpherson, *Democratic Theory: Essays in Retrieval*, Clarendon Press, Oxford, 1973, s. 26.

⁸ Macpherson, age., s.26 ayrıca bkz.: William L. Davidson, *Political Thought in England: The Utilitarians from Bentham to J.S. Mill*, London: Butterworth, 1915..

⁹ Macpherson, age., s. 27.

¹⁰ İngiliz faydacı geleneğin en büyük temsilcisi J.S. Mill’in babası James Mill’dir. Özellikle de temsili hükümetle ilgili *the Encyclopedia Britannica* 1825 tarihli bakışında yer alan makalesi adeta faydacılar için kutsal bir metin olmuştur. Faydacılık için bkz.: J.S. Mill, *Faydacılık*, MEB Yayınları, İstanbul, 1986.

¹¹ age., s. 32.

¹² Bkz.: Robert Cowen, Nigel Grant and Plato: A Question of Democratic Education, *Comparative Education*, May2000, Vol. 36 Issue 2, s.135; Silvia Matusova, Democratic Values as a Challenge for Education, *European Education*, Fall97, Vol. 29 Issue 3, s. 65 ve Jan H. Blits, Tocqueville on Democratic Education, *Educational Theory*, Winter97, Vol. 47 Issue 1, s. 15.

başka olumsuz sonuçları da beraberinde getirecektir. Bununla beraber, kedingize (yani Müslüman toplumlara) uygun bir anlayışın geleneğimizden ve özellikle de Kur'an'dan hareketle ortaya çıkarılması gerekir. Bunun için de bir yandan geleneği eleştirel olarak ele almak, diğeryandan da Kur'an'ın yeniden yorumlanması gerekir. Bu çalışmada daha çok Kur'an'ın ortaya koyduğu "insan" anlayışının demokratik bir eğitim için metafizik bir temel sağlayıp sağlayamayacağı tartışılacak, sonuçta ise Kur'an'ın böyle bir eğitim için gerekli temeli sağlayabileceği teklif edilecektir.

Tabii asıl konuya geçmeden önce içinde bulunduğumuz bağlamda demokratik eğitimin tartışılması, öne çıkarılması ve irdelenmesinin nedenlerini vurgulamak yerinde olacaktır. Böyle bir tartışmayı zaruri kılan nedenler nelerdir? Bunun için bir çok neden sayılabilirse de en önemlileri şöyle ifade edilebilir: 1- "Demokratik değerlerin" tüm dünyada yükselen bir değer olarak ortaya çıkması. 2- Baskıcı, totaliter, insan hak ve özgürlüklerini hiçe sayan rejimlerin "insanlığımızı" ve "imkânlarımızı" tehdit ve hatta yok edişinin farkına varılması. 3- Demokratik olmayan sistemlerin, kendi insanların potansiyel güçlerinin tam ve serbest olarak ortaya çıkmasına, dahası kendilerini tam olarak geliştirmelerine engel olduklarından; bu ülkelerin sadece ekonomik olarak değil aynı zamanda kültürel ve bilimsel olarak da geri kalması. 4- Öte yandan kendisini devletle ve devletin yüksek menfaatleriyle özdeşleştiren bir grup seçkin(ler)in, devletin imkânlarından yararlanmayı/nemalanmayı meşru hakları olarak görmelerinin ekonomik sonuçlarının iyice ortaya çıkması.¹³

Bir yandan küreselleşen dünyanın dış talepleri, diğeryandan iletişim ve enformasyondaki gelişme ve etkileşimlerle bilinçlenen iç taleplerin bir sonucu olarak tüm dünyada bir demokratikleşme, daha doğrusu demokratik değerlerin benimsenmesi eğilimi görülmektedir.¹⁴ Demokrasi ve özellikle de demokratikleşmenin yükselme halinde olduğu bir çok bilim adamı tarafından da vurgulanan bir olgu. Örneğin, Samuel Huntington bu olguyu "demokratikleşmenin 'üçüncü dalgası' olarak nitelemektedir. Bu kavramlaştırma ile, bu yeni dalgayı birinci dalga olarak tanımladığı Fransız ve Amerikan devrimlerinden ve II. Dünya Savaşından sonraki ikinci dalgadan ayırt etmektedir.¹⁵ Yazara göre dünya-

¹³ A.y.

¹⁴ Küreselleşme ve demokrasi kavramlarını çok geniş anlamda ele alıyorum. Demokrasinin belli bir ülke ve bağlamdaki uygulamalarından ziyade, genel olarak bireylerin karar alma mekanizmasına katılması, kendileriyle ilgili kararlardan haberdar olmaları, kendilerini ifade etme imkânlarını teminat altına alınması anlaşılmalıdır. Ancak sağlıklı bir katılımın olabilmesi için de bireylerin kendilerini algılama ve inşa etmelerinin sağlıklı bir şekilde oluşması/oluşturulması gerekmektedir. Zaten ideal demokratik bir eğitimin amacı da bu tür bireylerin yetişmesine katkıda bulunmaktır. Küreselleşmeyle ilgili ilginç bir eleştiri için bkz.: Carlos M. Vilas, "Küreselleşme Hakkında Altı Yanlış Görüş", çev: Y. Özmen-H. Arslan, *Özgür Üniversite Forumu*, sayı:11, 2000, s.28.

¹⁵ Samuel Huntington, *The Tird Wave: Democratization in the Late Twentieth Century*, Norman: University of Oklahoma Press, 1991, s.28. Ayrıca bkz.: Samuel. Huntington., "Will More Countries Become Democratic? Political Science Quarterly, 99 (Summer), 1984.

daki demokratik rejimlerin oranı 1973 yılında %25 civarlarında iken, 1990'da %45 ve 1992'de ise %68'e yükselmiştir.¹⁶

Demokratik değerlere paralel olarak yükselen bir diğer değer ise dini ve mânevî değerler olduğu görülmektedir. Huntington'a göre bunun bir nedeni, dinin "modern dünyada insanları motive eden ve harekete geçiren merkezî bir güç, belki de asıl merkezî güç" haline gelmiş olmasıdır.¹⁷ John L. Esposito ise *dini canlanma ve demokratikleşmeyi, yirminci yüzyılın son on yılının en önemli iki gelişmesi*¹⁸ olarak görmektedir. Bu iki gelişmeyi ise insan haklarına olan duyarlılık, barış, çevre, eğitim, sağlık, kültürler ve medeniyetler arası diyalog, sivil toplum örgütlerinin canlanması ve karar mekanizmalarına katılma talepleri gibi konuların izlediği görülmektedir.

Ülkemiz açısından "demokratik eğitimin" tartışılmasının diğer önemli bir nedeni ise Türk eğitim tarihindeki önemli reformlarından birinin 28 Şubat süreci olarak bilinen son birkaç yılda uygulanmaya konması; ancak bu reformun dünyada yükselen değerlerle örtüşmesi bir yana tam karşıt bir konumda olmasıdır. Başka bir anlatımla, söz konusu reformlar demokratik olmaktan çok, totaliter ve baskıcı olduğu görülmektedir. Adeta "Zorunlu Eğitimle" ilgili yasa ve yönetmeliklerin ardındaki "zorunlu eğitim" anlayışı bu yasa ve yönetmeliklerin ruh ve muhtevasına da sinmiş görünmekte, sadece halkı değil, farklı düşünen tüm kesimleri tartışmaların ve karar alma mekanizmalarının dışında bırakmaktadır.

Diğer bir nokta ise, dünyada yükselen bir değer olan dinin baskı ve kontrol altına

¹⁶ Huntington, age., s. 26. Bu verilerden ve tarihin teleolojik yorumundan hareket eden Francis Fukuyama, "Batılı liberal demokrasinin insanlığın ulaştığı son hükümet şekli" olduğu tezini ileri sürdü. Bkz.: "The End of History", *Interest*, Sum, 1989, s. 3-18. Bu yükselmenin nedenlerinin sorgulandığı, bunun en önemli nedenlerinden birisinin demokratikleşme ile kalkınma arasındaki klasik ve geleneksel anlayışın yerini yeni bir anlayışa bırakması olduğu söylenebilir. Başka bir ifadeyle, demokrasinin beşiği olarak kabul edilen Batı da demokrasi ve kalkınmayla ilgili yeni bir kuramın güçlendiği görülmektedir. Klasik anlayışa göre kalkınmışlık ile demokrasi arasında bire bir ilişki söz konusuydu. Ancak yeni kurama göre, iyi yönetim/hükümet geleneksel kuramın iddia ettiği gibi, kalkınmışlığın bir sonucu veya ürünü olmayıp, tam aksine kalkınmanın temel şartıdır. Buna göre, kalkınmanın ortaya çıkması ve gerçekleşebilmesi için demokratik değerlerin toplumda yerleşmesi ve yaşanması gerekmektedir. Bkz.: Adrian Leftwich, *Democracy and Development*, Polity Press, Cambridge, 1996, s.4. Görüldüğü gibi, demokrasi ve kalkınmayla ilgili ortodoks anlayış tam tersine dönmüş olmaktadır. Kitap demokrasi-kalkınma ilişkisini hem kuramsal, hem tecrübi olarak ele almakta, G. Afrika'dan G. Kore'ye, Şili'den Çin'e kadar 26 farklı ülke incelenerek, bu iddia desteklenmektedir. Eski kurama göre önce kalkınma, sonra demokrasi anlayışı hakim iken, yeni kurama göre demokrasi/demokratik değerler ve bunun zorunlu sonucu olarak kalkınma meydana gelmektedir. Ayrıca bkz.: Larry Diamond, "Economic Development and Democracy Reconsidered." *American Behavioral Scientist*, vol. 35 no.4/5, 1992, s. 450-499.

¹⁷ Samuel Huntington, "The Clash of Civilizations?", *Foreign Affairs*, Summer 1993. Adı geçen makalenin Türkçe tercümesi ve ilgili tartışmalar için Bkz.: *Medeniyetler Çatışması*, derleyen: Murat Yılmaz, Vadi yayınları, 1995, Ankara.

¹⁸ John Esposito ve James P. Piscatori, "Islam and Democracy", *The Middle East Journal*, vol. 45, No. 3, 1991.

alınmaya çalışılmasıdır.¹⁹ Yükselmekte olan dini eğilim ve değerlerin farkında olan sivil-askeri bürokrasiye hükmeden demokrasi karşıtı güçlerin, bunu istedikleri tarafa yönlendirmek amacıyla da bazı projeler geliştirdikleri bilinmektedir. Mustafa Erdoğan'a göre bu tür bir anlayış "demokrasi yaftası giydirilmiş bir tür 'rasyonalist-projelerin' demokrasi modelinin altında tek bir hayat tarzını güç aracılığıyla herkese genelleştirme düşüncesi yatmaktadır".²⁰ Erdoğan'a göre böyle bir demokrasi tasarımı "çoğulculuğa, çeşitliliğe, farklılaşmaya yer yoktur; bu, aslında bireysel ve kamusal alanlarda tek-biçimliliğin resmîleştirilmesidir". Bundan d olayı da "bu tasarım, amaç olarak olduğu kadar yöntem olarak da anti-demokratiktir."²¹ Bunun nedenini ise şöyle açıklamaktadır:

Çünkü, herkese belli düşünme, yaşama, davranma tarzlarını dayatır; insanlara somut durumlarda ne yapmaları gerektiğini talim ve emreder; "iyi"nin ve "doğru"nun standardını siyasi yoldan bildirir. Kişilerin ve toplulukların kendi özel değer tercihlerine varlık alanı bırakmaz; bütün özel alanları kamulaştırır.²²

Peki bu sonuç eğitim sistemimizi etkilediğine göre, eğitim sistemimizin bir felsefi temeli veya felsefesi var mıdır? Mehmet Maboçoğlu'na göre sanılanın tersine "Türk eğitim sisteminin felsefi temelleri" hâlâ oluşmuş değildir.²³ Bu bağlamda Mehmet S. Aydın'a göre bunun bir nedeni özellikle Tevfik Fikret ve diğer bir çok aydının-aydınlanmanın ve batılmanın etkisiyle- "fikri hür, irfanı hür, vicdanı hür" insan modelini ısrarla batı paradigması içinde aramaları, bundan dolayı da böyle bir modelin "Kur'an zihniyetiyle bağdaşabileceğini görememeleri" olduğunu belirtir ve ekler:

... Fikret gibi düşünürler, Türk maarifini *vahiy gibi özgürleştirici ve bütünleştirici bir kaynağın desteğinden mahrum bıraktılar*. Hem kendileri, hem de yetiştirdikleri nesiller, hür fikirli, hür irfanlı ve hür vicdanlı olmanın şartını dinden uzaklaşmada budular. Bu kadarla da yetinmediler. Hür fikir, hür irfan ve hür vicdan ile bağdaşması mümkün olmayan yüzlerce yol denediler ve sonunda doğu ile batı arasında gidip gelen, ama mana itibarıyla de hiçbirine tam olarak ait olmayan bir modele –ve insan tipine ulaştılar.²⁴

İşte bugün eğitimde demokratikleşmeyi böyle bir arkapanı göz önünde bulundura-

¹⁹ Boğaziçi Üniversitesi Rektör Yardımcısı Prof. Yılmaz Esmer'in yaptığı bilimsel bir araştırma ülkemizdeki dini canlanma ve bilinçlenmeyle ilgili önemli ip uçları vermektedir. Araştırmanın "Dini Değerler" ile ilgili bölümü şunları ortaya koyuyor: Türkiye'de ölümden sonra hayata inananların oranı 1991 yılında yüzde 80'ken, 1997'de yüzde 89'a çıkmış. Günaha inananların oranı ise 1991 yılında yüzde 91 iken, bu oran 1997'de yüzde 95'e yükselmiş. Prof. Esmer bu olguyu şöyle yorumluyor: "Türk toplumunda dini değerlerin önemi azalmıyor, tam aksine artış gösteriyor." Bkz. Ertuğrul ÖZKÖK, *Hürriyet*, 27 Ocak 2001.

²⁰ Mustafa Erdoğan, *Demokrasi Laiklik Resmi İdeoloji*, (Genişletilmiş 2. Baskı), Liberte Yayınları, Ankara, 2000, s. 14.

²¹ Erdoğan, a.y.

²² Erdoğan, s.14-15.

²³ Mehmet Maboçoğlu, *İlköğretimin Felsefi Temeli Nedir? Ne Olmalıdır?*, *Felsefe Tartışmaları*, 27. Kitap, s. 150.

²⁴ Aydın, a.g.e., s.252. (vurgu eklenmiştir)

rak tartışıyoruz. Eğitim sistemimizin hâlâ sağlıklı bir temele oturmaması böyle bir arayışın temel nedenlerinden birisi olarak görülmektedir. Tüm bunların bir sonucu olsa gerek, demokratik değerlerin toplumun çeşitli kesimlerince her geçen gün daha çok tartışılması ve halk tarafından sahiplenilmesi anlamlı olduğu kadar önemlidir. Yine önemli ve vurgulanması gereken diğer bir nokta ise, ülkemizdeki hakim tekçi ve seçkinci anlayışın,²⁵ bir çok sivil kuruluşa, hatta dini cemaatlere de sinmesi, en azından etkilemesidir. Bunun bir sonucu olarak da, eğitimin nesnesi olan bireylerin kabiliyet ve melekelerinin ortaya çıkması/çıkarılmasından ziyade; devletin, mensup olduğu sivil toplum kuruluşunun veya cemaatin ideolojisini içselleştirmiş; kendine ait doğruları hiçbir zaman eleştirmemiş, başka doğruların da olabileceğini hesaba katmamış bundan dolayı da hoşgörüsüz bir birey tipinin ortaya çıktığı söylenebilir. Böyle bir anlayış için haklı sayılabilecek bazı nedenler şöyle ifade edilebilir: 1-Geleneğimizde -ülkemizde ve diğer Müslüman ülkelerde- böyle bir tecrübenin olmaması; 2- Demokrasinin batı medeniyetindeki liberal sürecin bir sonucu olması; 3- Müslüman toplumlar ile batı arasındaki gerilim ve 4- Hem geleneği, hem de batı medeniyetini sağlıklı bir şekilde değerlendireme ve yorumlamadaki başarısızlık.²⁶

Özetle, yukarıda ifade edildiği şekliyle böyle hastalıklı ve tek boyutlu bir anlayışın ülkemizi ve insanımızı daha fazla taşıyamayacağını gün geçtikçe daha iyi anlaşılması tabiidir. Bir yandan insanımızın "insanlık" onuru ve özgürlüğü, diğer yandan ise gelişme ve kalkınmanın şartı olduğu için daha demokratik ve katılımcı bir yapılanma için "değişmek" zorunda olduğumuz sık sık vurgulanmaktadır. Bunun da, demokratik, çoğulcu, insanın doğuştan getirdiği yetenekleri kabul eden ve bunların ortaya çıkmasını vurgulayan felsefi bir anlayış, kavrayış ve tutumla sorunlarımıza eğilmemizle mümkün olduğu düşünülmektedir. Bundan hareketle Necati Öner'in felsefi tutumla ilgili şu tespitleri dikkat çekici olduğu kadar, önemlidir de:

Devleti insanlar yapar. Devleti yönlendiren insanlardır. (...) fertlerin felsefi tutuma girmesi lazım. Devlet gücünü temsil edenlerin felsefi tutuma girmiş olması lazım. Felsefi tutuma girmekte, karşımıza aldığımız ölçü ne olursa olsun bir bütünlük içerisinde bir tutuma girmektir. Her şeyin temelinde ben insan faaliyetini görüyorum. Biz, insanı eksik gördüğümüz için, tek taraflı gördüğümüz için, faaliyetimizi de ona göre yönlendiriyoruz. Onun için diyorum ki *insanı maddi manevi bütün taraflarıyla bütünlük içerisinde gösterecek olan felsefedir.*²⁷

²⁵ Seçkinler kuramı, her toplumda yöneten azınlık ve yönetilen çoğunluk ayrımının bulunduğunu ve bunun zorunlu olduğunu belirtir. Bkz.: Doğan Özlem, "Demokrasi ve Seçkinler", *Felsefe Yazıları, Anahtar Kitaplar*, 1993 içinde, s. 159. Ayrıca bkz.: T. Bottomore, *Seçkinler ve Toplum*, çev. Erol Mutlu, Gündoğdu Yayınları, Ankara, 1991.

²⁶ Aynı konuyla ilgili olarak bkz.: Ömer Çaha, "İslam ve Demokrasi", *İslâmiyat*, c.2, s.2, 1999, s. 70 v.d.

²⁷ Prof. Dr. Necati Öner, "Teknoloji Çağında Felsefenin Önemi", *Türkiye I. Eğitim Felsefesi Kongresi*, Yüzyüncü Yıl Üniversitesi Eğitim Fakültesi, Van, 1994, s. 235-236. (vurgu eklenmiştir.)

Eğitim sistemimizin demokratikleşmesi sorunu, daha önce de işaret edildiği gibi, temelde insan sorunuyla ve insanlık anlayışımızla ilgilidir. Belli bir din, ideoloji ve sistemin insanı tanımlaması, evrendeki yerini belirlemesi; varlık içinde insana verdiği konum onun insana bakış açısını da ortaya koymaktadır. İnsanın değerini ve alacağı eğitimi de bu temel anlayış(lar) ortaya koymaktadır. Buna yukarıda değinmiştik. Bu açıdan bakılınca insanın özgürleşmesi ve kendi kaderine sahip olmasının tarihi çok uzun değildir.²⁸ Ne ki, batılı insan –Batı demokrasilerindeki bir takım sorunlara rağmen- bu süreci bizden ve dünyanın bir çok ülkesinden önce tamamlamış; insanın hayatını, hak ve hürriyetlerini yasal olarak teminat altına almış görünmektedir. Hepsinden önemlisi ise, eğitim sistemi ile insanların kendi bireyselliklerini keşfetme, kendi bireyselliklerini anlama ve ifade etme konusunda başarılı olmasıdır. Burada dikkat çeken husus sadece batıdaki eğitim kurumlarının değil, aynı zamanda bir bütün olarak toplumun da bu değerler çerçevesinde yapılanmasıdır. Bunun kökenleri araştırıldığında, liberal ve demokratik devlet felsefelerinin ilk babaları olarak görülen Hugo Gratius (1583-1645), Spinoza (1632-1677) v.b. filozoflara kadar gidebiliriz.²⁹ Biz de ise, demokrasi ve çoğulcu bir anlayış için tartışmaların tarihi -tüm sorunlara ve sık sık meydana gelen kesintilere rağmen- 1870'lere kadar götürülebilir.³⁰ Bununla beraber hâlâ bir kısım "sözde aydınların" demokratik değerleri savunmak ve geliştirmek yerine, devletin "kutsallığını" ve önceliğini vurgulayarak bireyin temel hak ve hürriyetlerinin kısıtlanması ve hatta yok edilmesini savundukları görülebilmektedir.³¹

III Demokratik Değerler ve Müslüman Ülkeler

Demokratik değerlerin tartışılması ve kendi kültürel bağlamamızda yeniden üretilmesi konusunda diğer Müslüman ülkelerin durumu Türkiye'den daha iyi değildir. Demokratik değerlerin –kısmen de olsa- hâkim olduğu Müslüman ülkelerin sayısı bir elin parmakları kadar veya biraz daha fazladır. Bu bir avuç ülkeden hiçbirisinin, ki bu ülke-

²⁸ Aslında insanlık tarihi bir bütün olarak ele alındığında İbrahimi gelenekten gelen Hz. Musa, Hz. İsa ve Hz. Muhammed'in de kendi toplumlarını geleneğin ve hakim ideolojilerin baskısından kurtarmaya ve özgürleştirmeye çalıştıkları söylenebilir.

²⁹ Örneğin Grotius'un öğretisinde çıkış noktası ve asıl olan tek kişidir, "bireydir". Bireye doğanın sağlamış olduğu, insan eliyle meydana gelmiş olan her türlü düzenin üstünde olan haklara dokunulamaz ve bunlar hiçbir kaygıya feda edilemez. Ona göre bu "doğal haklar sarsılmaz ve sınırlanamaz" bir temeldir. Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitapevi, İstanbul, 1980, s. 211-12. Ayrıca bkz.: Olivier Reboul, *Eğitim Felsefesi: İletişim*, İstanbul, 1991. Spinoza'nın demokrasi anlayışıyla ilgili olarak özellikle bkz.: Steven B. Smith, Spinoza's Democratic Turn: Chapter 16 of the 'Theologico-Political Treatise.' *The Review of Metaphysics*, c. 48, s.2, 1994, s. 359.

³⁰ Gökhan Çetinsaya, "Türkiye Örneği", *İslam ve Demokrasi*, TDV Yayınları, Ankara, 1999, (2. Baskı) s. 254-255.

³¹ Devletin kutsanması, mutlaklaştırılması ve kendi varlığı ve bekası için her şeyi meşru görmesinin felsefi temelleri için bkz.: William Ebenstein. *Siyasi Felsefenin Büyük Düşünürleri*, Şule Yayınları, İstanbul, 1999. (Özellikle de Machiavelli ve Hegel ile ilgili bölümler.)

lere Arnavutluk, Bangladeş, Ürdün, Kırgızistan, Lübnan, Mali, Pakistan ve Türkiye dahildir, henüz tam istikrarlı ve güvenli bir demokrasiye ulaşamadıkları görülmektedir. Bununla beraber, bazı araştırmacılara göre Müslüman toplumlarda demokratik değerlere ve siyasi değişmeye gösterilen direnç, Müslüman inancının zorunlu bir sonucu olmayıp, başka nedenlerden kaynaklanmaktadır. Bu tezi savunanlara göre: a) İslam dünyasındaki en antidemokratik rejimlerin yönetimleri [Suriye, Tunus, Cezayir vb.] laik diktatörlerin ellerinde bulunmaktadır, b) İslam ülkelerindeki siyasi çoğulculuğun önündeki engeller, dünyanın diğer bölgelerinde daha önce yaşananlardan farklı değildir, c) Fakir Müslüman ülkelerde, cehalet, fakirlik, yoksulluk, sağlık sorunları gibi gelişmekte olan ülkelere ait sorunlar, hayatta kalmayı en öncelikli sorun haline getirmekte ve demokrasi ise bir lüks olarak görülmektedir ve d) Müslüman toplumların büyük çoğunluğu, Asya ve Afrika'da Müslüman olmayan komşuları gibi fikirlerini özenle bina ve kendilerini ifade edebilecekleri mahalli bir demokrasi geleneğinden mahrumlar. Demokrasi son üç yüzyıl boyunca batı devletlerinde ortaya çıkarken, Müslüman toplumlar sömürge idareleri, krallar veya kabile ve aşiret liderlerinin yönetimleri altında yaşaya gelmişlerdir.³² Bununla beraber, anti-demokratik idareciler bazen İslam'ın arkasına saklansalar da ne İslam, ne de İslam kültürünün siyasi modernitenin önündeki tek ve temel engel olmadığı vurgulanmalıdır.³³

Konunun daha iyi temellendirilebilmesi için öncelikle İslam'a göre insanın mahiyeti ve anlamına kısaca değinmek yerinde olacaktır. Eğitim söz konusu olduğunda, işe insan anlayışımızla başlamanın kaçınılmaz olduğu giriş kısmında vurgulanmış ve şu soruya dikkat çekilmişti: İslamî bir eğitimin amacı iyi vatandaş veya iyi bir işçi yetiştirmek midir, yoksa iyi ve özgün insan yetiştirmek midir? Bu soruyu şimdi cevaplayabiliriz. Çağdaş Müslüman düşünür ve eğitimci Nakip al-Attas söz konusu soruyu şöyle cevaplamaktadır: "Bilgiyi aramanın amacı iyiliği ve adaleti insana sadece bir vatandaş veya toplumun ayrılmaz bir parçası olarak değil, bir insan, bir ferd olarak aşılmasıdır. Önemli olan insanın gerçek insan olarak değeridir. Kendi benliğinin kendinde mukim, kendi mikro kozmik krallığın da bir vatandaş ve ruhsal varlık olarak sahip olduğu değerlerdir. Yoksa önemli olan onun pragmatik ve faydacı ölçüler içinde devlete, topluma ve dünyaya fiziksel bir nesne olarak sağladığı katkı yönündeki değeri değildir." Kısacası, al-Attas'a göre "iyi bir vatandaş veya işçi, zorunlu olarak iyi bir insan değildir. Ama iyi bir insan mutlak şekilde iyi bir vatandaş ve iyi bir işçidir."³⁴ Çağımızın önde gelen eğitimcilerinden birisi olan John Dewey' de tıpkı al-Attas gibi düşünmektedir. Ona göre de demokratik bir toplumda örneğin, işçilerin işverenler tarafından kiralanan birer alet değil,

³² Bkz. Robin Wright. "İslam ve Demokrasi: Yenilenmeyle İlgili İki Görüşü", *Yeni Dergi*, Sayı:10, 1997.

³³ Oliver Roy, *The Failure of Political Islam*, trans. Carol Volk (Cambridge: Harvard University Press, 1994), özellikle s. 1-27.

³⁴ W. Muhammed Noor, "al-Attas'ın Eğitim Felsefesi ve Metodolojisinin Genel Hatları", çev.: Yasin Ceylan, *İslami Araştırmalar*, c.7, sayı: 1, 1993-1994, s. 56.

kendi endüstriyel kaderlerinin efendisi olmalıdırlar. Temel konularda Klasik liberalizmin kurucularıyla aynı fikirde olan ve işçi sınıfını harekete geçirerek Sanayi Devrimini sonuç veren demokratik ve liberal duyguları onaylayan Dewey, işçi sınıfının şiddet ve propagandanın işbirliğiyle susturulması ve alaşağı edilmesini onaylamaz. Özellikle de eğitim söz konusu olduğunda, kapitalist sistemin çocukları “özgür ve zekice” değil de, sadece “emek” amacıyla eğitmesini liberalizm karşıtı ve dahası ahlâksız olarak görür. Zira çocuklar kendi eylemlerini özgürce değil de, kendilerine biçilen rol ve istenen talebe göre gerçekleştirmektedirler. Burada kabul edilemez olan, bireyin bir “araç” olarak görülmesi ve ondan azami kârın elde edilmesi için eğitilmesidir.³⁵

Fazlu Rahman’ın “demokrat bir Müslüman” olarak tanımladığı Muhammed İqbal’in de demokrasi anlayışını “insan” anlayışı ile temellendirdiği, dahası İslam’ın insan anlayışının farklı ve aşkın/manevi içeriğinden dolayı batılı anlamdaki demokrasinin içeriğinin zenginleştirilmesine katkıda bulunabileceğine işaret ettiği görülmektedir. Bu konuya ileride tekrar döneceğiz.³⁶ Şimdi İslam’ın insan anlayışını biraz daha netleştirmek için, bazı ayetlerden hareketle konuyu irdelemeye çalışacağız. Zira insanın tabiatını ve mahiyetini ortaya koyan ayetler dikkatle incelendiğinde, Kur’an’ın insana verdiği değer de daha iyi anlaşılabilir. İnsanın yaratılışını açıklayan ayetler her şeyden önce insanın “(pişmiş) kuru çamurdan şekillenmiş kara balçıktan yaratıldığını” vurgular.³⁷

Bu ayetler insanın diğer tüm varlıklar gibi Allah tarafından yaratıldığını ifade etmektedir. Bu yaratılışın nasıl olduğu ise başka ayetlerde izah edilmektedir.³⁸ İnsanın diğer varlıklar gibi yaratılmış bir varlık olmasına rağmen onun asıl önemi kendisine varlıklar zincirinde ayrıcalıklı bir konum sağlayan başka bir niteliğinden gelmektedir. Bu da Allah’ın insana “*Kendi ruhundan üflemiş*”³⁹ olması keyfiyetidir

İşte İslamî açıdan insanın değerinin metafizik temeli bu ve benzeri ayetlerin oluştuğu söylenebilir.⁴⁰ Her insan bu açıdan bireydir, özgündür ve hürdür. Özgürlük ve

³⁵ Noam Chomsky, *Democracy and Education*, Mellon Lecture, Loyola University, Chicago, October 19, 1994.

³⁶ Fazlu Rahman, *İslam’da Şura İlkesi ve Toplumun Rolü*, islâmiyat, c.2, s.2, 1999, s. 161-162. Ayrıca bkz.: “Iqbal on Islamic Democracy”, Mazheruddin Siddiqi, *Concept of Muslim Culture in Iqbal*, Islamic Research Institute, Lahore, 1994, içinde, s. 69.

³⁷ 15/Hicr, 26,28,33; 6/En’am 2 ve ayrıca7/Araf, 12. Kur’an’dan yapılan alıntılar şu kaynaktan aldık: *Kur’an-ı Kerim ve Türkçe Açıklamalı Meâli*, Komisyon, TDV Yayınları, Ankara, 1993.

³⁸ 23/Mu’minun 12-14.

³⁹ 32/Secde, 9. Ayrıca: “Ona şekil verdiğim ve ona ruhumdan üflediğim zaman, siz hemen onun için secdeye kapanın!” 15/Hicr 29 ve “Onu tamamlayıp, içine de ruhumdan üfürdüğüm zaman, derhal ona secdeye kapanın!” 38/Sad, 72. ayetleri de zikredilmelidir.

⁴⁰ Kur’an’ın insan anlayışıyla ilgili olarak bkz.: Fazlu Rahman, *Ana Konularıyla Kur’an*, çev: Alparslan Açıkgenç, (Ankara: Fecr Yayınları, 1993). 16.yüzyılda yaşayan ve ahlâkla ilgili görüşleri ile tanınan Devvâni (ö.1502) de ahlâk anlayışını “önce insan, sonra da insanın Tanrı’nın halifesi olması fikri üzerine” inşa etmiştir. Bkz.: Harun Anay, *Celâleddin Devvâni: Hayatı, Eserleri, Ahlâk ve Siyaset Düşüncesi* (Basılmamış Doktora Tezi), İstanbul, 1994, s.250-258.

bireyselliği “kul” ve mümin olmasının ön koşuludur. Zira son tahlilde imanın iradi ve bireysel olduğu unutulmamalıdır. Dahası Allah’ın ruhundan bir şeyler taşıdığı için “bizatihi” değerli ve şereflidir. Bundan hareketle, bu önemli metafizik ilkelere dikkat etmeyen, insanın bu “gizil ve esrarlı” mahiyetini ortaya çıkarmayan veya çıkmasına yardım etmeyen; onun mükemmelleşmesi ve insan-ı kâmil oluşuna hizmet etmeyen bir eğitim sisteminin İslamiliğinden bahsedilemez. Başka bir deyişle, İslamî olduğunu iddia eden her eğitim sisteminin dikkate alınması gereken en temel noktalardan birisi kanımca budur. Zira bireyin hareketlerinin ölçüsü hukuk normları değil, bizatihi aydınlanmış benliğidir. Eğitim ile sağlıklı ve “kozmetik Ben”le aydınlanmış olan birey, tam olarak özgürleşmekte; böylece ilişki ve davranışlarını güç ve zorbalıkla temellendirmeyi red ettiği gibi, güç ve kuvvete boyun eğmeyi de red etmektedir. Böylece birey, yukarıda Aydın’ın da işaret ettiği gibi, Allah’a inanmakla özgürleşmektedir. Diğer tüm insanların da kendisi gibi Allah tarafından yaratıldığı düşünülürse, bu özgürlük genelleşmekte ve herkesi kapsamaktadır. Bu bağlamda Kur’an’ın insanın eşitliğine yaptığı vurgu da hatırlanmalıdır.⁴¹

İnsanın mahiyeti ve gerçek değeriyle ilgili diğer bir Kur’an ilkesi ise insanın “*ahsen-i takvîmde* (en güzel biçimde) yaratılmış olmasıdır: “Biz insanı en güzel biçimde yarattık.”⁴² Bu nedenle insanın hem kâinattaki ve hem kendi özünde kendisine verilen ve sunulan “imkânları” çok iyi kavraması, değerlendirmesi ve seçmesi sonucu bir değer kazanmakta, mü’min, kafir veya münafık olarak tanımlanmaktadır. Bu bağlamda insanın görevi ise kendi değerlerini kendisi yaratarak kendisini Tanrılaştırmak değil, belki kâinattaki ve nefsindeki mükemmel düzeni/imkânları keşfederek, bilinçli olarak Aşkın ve Mutlak varlıkta temelini bulan evrensel değerlere katılmaktır; hem kâinatı, hem kendi hayatını bu temelde anlamlandırmaktır.

İnsanın mahiyetini anlama ve ona uygun bir eğitim verme klasik İslam düşünürlerinin de farkında oldukları, dahası eğitim ve ahlâkla ilgili eserlerini bunun üzerine bina ettikleri bir konudur. İlk Müslüman ahlâk filozofu olarak kabul edilen ve düşünceleriyle başta Gazâli (ö. 1111) olmak üzere kendinden sonra gelenleri etkileyen İbn Miskeveyh (ö. 1030) *Tezhib-i Ahlâk (Ahlâki Olgunlaşma)* kitabını yazış nedeni açıklarken bunun insanın mahiyetiyle ilgili olduğunu şöyle ifade etmektedir:

Bu kitabı yazmaktan amacımız, kendimiz için, bütün davranışlarımızın, iyi olmakla birlikte kolay, sade ve meşakkatsiz olmasını sağlayacak bir ahlâka ulaşmaktır. Öyle ki, bu ahlâk, bir sanat ve öğretici bir düzenleme (yani eğitim) ile hasıl olur. Bunun yolu da, öncelikle nefislerimizin ne ve nasıl bir şey olduğunu ve niçin yaratıldığını bilmemizdir, yani nefislerimizin mükemmelliğini, amacını ve gereği gibi kullandığımız takdirde

⁴¹ Kur’an temel insan eşitliğini belirtirken, tüm insan haklarının esası olarak değerlendirilen şu ayetler dikkat çekicidir: 49/Hucurat: 11-13.

⁴² 95/Tin: 4.

bu yüksek dereceye ulaşmamızı sağlayan güç ve melekelerini, bu düzeye ulaşmamıza engel olan şeyleri, kurtuluşa ermesi için nelerin nefislerimizi temizleyeceğini, nelerin onları kötülükle örtterek zarara sürükleyeceğini bilmeliktir.⁴³

İbn Miskeveyh'i bu sonuca ulaştıran ise birçok Müslüman düşünürce "İslam Ahlâkının" en önemli temel referanslarından birisi olarak kabul edilen şu ayetlerdir: "Nefse ve onu biçimlendirene, sonra da ona iyilik ve kötülük yapma kabiliyetlerini verene and olsun ki, nefisini arıtan kurtuluşa ermiş, onu kötülükle örten kimse de ziyana uğramıştır."⁴⁴

İbn Miskeveyh'e göre böyle bir ahlâkın [eğitimin] amacı ise "mal, mülk, zenginlik, iktidar başkasına egemen olma kavgası, ya da barış ve antlaşma ile elde edilen gelip geçici, temelsiz bir şerefi değil, gerçek ve asıl şerefi kazandıran" üstün ahlâki elde etmektir.⁴⁵ Burada vurgulanması gereken diğer bir nokta ise, İslam'ın ortaya koymaya çalıştığı insan ve toplum modelidir. Bütüncül bir bakışla bakıldığında, İslam için asıl önemli olanın belirli bir "siyasi sistem"den çok, nasıl bir insan ve nasıl bir toplum olgusu olduğu görülebilir. Bu nokta iyice anlaşıldığında, Müslüman toplumların farklı siyasi sistemlere neden destek verdikleri ve bu sistemlerden neler bekledikleri daha iyi anlaşılır. Dahası, İslam'ın oluşturmaya çalıştığı insan ve toplum modeli net olarak ortaya konulduğunda, buna ulaşmanın yolları birer araç haline gelir.

Kur'an'ın temel amacının "Allah inancının hakim olduğu, ahlâka dayalı sosyo-ekonomik bir düzen kurmak"⁴⁶ olduğu kabul edilince, İslamî olma iddiasında olan ahlâk, eğitim ve hukuk sitemlerinin hiç bir zaman göz ardı etmemeleri gereken bir ilke, bireyin özgünlüğü ve özgürlüğüdür.⁴⁷ Fazlu Rahman'a göre, "İslam düşünce tarihinde Kur'an'ın öngördüğü ve oluşturmak istediği birey ve topluma gereken önemli yer verilmediği" gibi, "Kur'an'a dayalı bir ahlâk felsefesi de oluşturulamamıştır."⁴⁸ Bunun zorunlu bir sonucu olarak, "başta hukuk ve kelam olmak üzere, diğer İslamî disiplinlerin çoğu Kur'an'ın ruhunu (özellikle ahlâki boyutunu) tam olarak yansıtmamaktadır. Bunun en çarpıcı sonuçlarından birisi, bireyin sadece ibadet esnasında Allah'ı hissetmesi ve hayatın diğer dilimlerinde Allah'ı unutmaması/ihmal etmesi (sekülerleşmesi)dır. Bunun da sonuçta Müslüman bireyi bir yandan ahlâki çöküntü veya nihilizm, diğer yandan da se-

⁴³ İbn Miskeveyh, *Ahlâki Olgunlaşma*, Çev: Şener, C. Tunç, İ. Kayaoğlu, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1983), 11.

⁴⁴ 91/Şems, 7-10.

⁴⁵ a.g.e., 12.

⁴⁶ Fazlur Rahman, *İslam ve Çağdaşlık, fikri bir geleneğin değişimi*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1996), s.78.

⁴⁷ Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, çev: Alparslan Açıkgenç, (Ankara: Fecr Yayınları, 1993), s. 124.

⁴⁸ Fazlur Rahman, "Law and Ethics in Islam", Fazlur Rahman, "Law and Ethics in Islam", *Ethics in Islam* içinde, ed. Richard G. Hovannisian, (California: Undena Publications, 1985), s.12.

külerleşmeyle yüz yüze getirdiği bilinmektedir.”⁴⁹

Fazlur Rahman Kur'an ahlâkına göre oluşmuş bireyi ve bu bireylerden oluşan toplumu öncelikle oluşturmayı ihmal ederek; toplumcu, devletçi ve tepeden inmece bir anlayışla hareket eden İslamî hareketlerin sonuçta “fos” çakacağı ileri sürmektedir. Bunun en bariz sonuçlarından birisi, sekülerizmin sebep olduğu ahlâki bunalım ve kirlenmenin, sık sık Müslüman toplumlarda da gözlenmesidir. Böylece üzerinde durulacak ve cevap aranacak iki temel soru bulunmaktadır. Birincisi, bireyin Kur'an (Allah, Peygamber, İslam) karşısındaki konumu nedir? Başka bir ifadeyle, Kur'an'ın oluşturmaya hedeflediği birey tipolojisi nedir? Bu bireyin oluşumunda veya oluşturulmasında ahlâkın rolü nedir? Son olarak da, Kur'an'ın bu bireyler aracılığıyla oluşturmayı hedeflediği ve vurguladığı toplumun temel nitelikleri nelerdir?

Bireyin yaratılmasındaki nihai hedef ve gerçek niyet nedir? Bu soruya İslamî açıdan sağlıklı ve tutarlı bir cevap verildiğinde, bireyin durumu ve toplumla olan ilgisini daha iyi ortaya koyma imkânı da olacaktır. Burada dikkatimizi çeken Hz. Adem'in yaratılış kıssasında bize verilmek istenen temel mesajdır: a) Bütün mahlukat arasında, bazı işleri yapacak kuvve ve imkânlar sadece insanda mevcuttur; b) Yine mahlukat içinde gelişmeye istidatlı tek varlık insandır ve c) İnsana bu kuvve ve imkânları gerçekleştirme ve geliştirme görevi verilmiştir. Bu “emaneti” gerçekleştirmenin en uygun tarzı ise Allah'a ibadettir.⁵⁰ Ancak burada ibadetin sadece namaz, oruç, hac gibi dini hayattaki ritüellerle sınırlandırılmaması gerekmektedir.

Fazlur Rahman'ın İslam ülkelerinde hâlâ demokrasiye şüpheyle bakılmasını sık sık dini veya dini-askeri diktatörlüklere sapılmasını yadırgaması ve eleştirmesi, aslında Müslüman bireyin ve iradesinin kaybolmasına duyduğu bir tepki olarak değerlendirilmelidir. Ona göre demokrasinin batı ülkelerindeki mevcut durumu ve kokuşmuşluğu eleştirilebilir. Aslında bu, demokrasinin sağlam/aşkın bir etik temele dayanmadığının bir sonucudur. Bu nedenle “bizatihi demokrasi” değil, “ahlâki yönelimler açısından son derece sefil/düşük ve miyopik bir düzeye inerek kokuşmuş ve bozulmuş laik demokrasilerdir.”⁵¹ Halbuki çağdaş Müslümanlar Ümmetin ferdi ve toplumsal hayatına ahlâki

⁴⁹ Bundan dolayı Fazlur Rahmana göre, Allah inancı, insana yol gösterecek ve onun kalbine-Kur'an'ın takva dediği- ahlâki sorumluluk anlayışını yerleştirecek olan bir ahlâk anlayışının veya bir ahlâki değerler sisteminin doğuşuna da yol açması lazımdır. Bir tanrı insanın ne aklına ve ne de kalbine hitap ediyor, ne de insan için bir değerler sistemi veremiyorsa, böyle bir tanrı gerçekten “yok”tan da kötüdür ve “ölü”olmak, onun için daha iyidir. *Çağdaşlık*, s. 275. Yine bir diğer eserinde ise aynı konuyu şöyle vurgulamaktadır: Eğer İslam kelamı ve hukuku, modern insanın ve toplumun ihtiyaçlarına cevap vermekle kalmayıp, onları nihilizmin maneviyat bozucu tesirlerinden kurtaracaksa, İslam'ı yeni bir ifadeye kavuşturma görevi yerine getirilirken önemli bir ihtiyacın daha karşılanması gerekecektir. Yeniden-kurma işleminde özellikle *dini* ve *ahlâki duygulara hakkettikleri yer verilmeli ve bu duygular ana unsurlar olarak bütünlü kaynaştırılmalıdır.* *İslam*, s. 353. (vurgular eklenmiştir.)

⁵⁰ a.g.e., ss. 320-321.

⁵¹ Rahman, “Some Key Concepts of the Qur'an”, *Journal of Religious Ethics*, 2 (1983), s.185.

bir öz/nitelik kazandırarak, Kur'an'daki şura kavramına işlerlik kazandırmak istediklerinde kendilerine en yakın bulacakları sistemin demokrasi olduğu söylenebilir.

Demokratik değerleri insanın mahiyetinin bir sonucu olarak gören bir diğer çağdaş Müslüman düşünür ise yukarıda işaret edildiği gibi Muhammed İktbal'dir. "İslam'da dini düşünceyi yeniden inşa etmeye" çalışan İktbal'a göre Hz. Peygamberin ve ilk dört büyük halifenin yönetim şekli "İslamî demokrasi" olarak adlandırılabilir. İktbal'in bu sonuca ulaşmasındaki temel nedenlerin başında onun "insanın bireyselliğiyle ilgili derin vukufunun" olduğu görülür. Bu nedenle demokrasi için metafizik bir temel arayışında İktbal'in görüşlerinin değerli ve önemli katkılar sağlayacağı açıktır. Onun "İslam ve Demokrasi" ile ilgili görüşlerini daha 1916'de ortaya koyması daha da ilginçtir.⁵² Bunun en önemli nedeninin ise ideolojik ve savunmacı olmaktan çok metafizik ve ontolojik olduğu görülmektedir. Başka bir ifadeyle, İktbal'in "insanın bireyselliğine" verdiği önem, onu bireyi önemsemeyen ve baskı altına alan veya amacına ulaşmak için bir araç olarak gören anlayışlara karşı çıkmasına neden olmuştur. Dahası İktbal, insanın bireyselliğine gereken önemi vermedikleri ve dahası toplumu öne çıkardıkları için ilk dönem Müslüman düşünürleri eleştirir.⁵³

Bireyselliği ısrarla vurgulayan İktbal'in görüşlerine baktığımızda şunları görüyoruz: Âlemin yaratıcısı olan Allah tektir ve Bir'dir. Yani "ferd"dir. Bu nedenle Kur'an Allah için "Allah" adını kullanmakta ve bununla da "nihâî Benin (Ego)" ferdiyetini vurgulamaktadır. Bundan çıkan sonuç ise: "insanın bireyselliğinde ve biricikliğinde ilahi olan bir şey vardır."⁵⁴ Konumuz olan demokratik eğitimin metafizik temeliyle ilgili olan nokta da burasıdır. İnsanın bireyselliği ve biricikliği Allah'ın bir lütfü olduğuna göre, bu bireyselliğin ve biricikliğin ortaya çıkartılması ve geliştirilmesi bir görev olarak ortaya çıkmaktadır. Bu görevi gerçekleştirecek olan ise bu olguyu bir varsayım olarak kabul eden eğitim sistemidir. Allah'ın lütfü olan bu biricikliğe büyük bir hürmet duyan İktbal şöyle der: "Allah'ın yeryüzündeki hakimiyetinin anlamı, eşsiz ve biricik olan insanların demokrasisi demektir. Böyle bir demokratik sistemin başında ise, yeryüzünün en gelişmiş bireyselliğine ve biricikliğine sahip kişi bulunur."⁵⁵

İktbal'in bireyselliğe verdiği önem ve bireysel yetenek ve imkânların gerçekleştirilmesine duyduğu büyük hürmet onu "Ben" (Khudi) felsefesinin tabii bir sonucu olarak görülebilir.⁵⁶ İktbal "ben" kavramının anlamını biraz değiştirerek "kendinin farkında ol-

⁵² M. İktbal, *The Secrets of the Self*, tans. Reynold A. Nicholson, , Ashraf Printing Press, 1983, Introduction, s. Xxix. Adı geçen yazı M. İktbal, "Muslim Democracy", *The New Era*, 1916 yayınlanmıştır.

⁵³ M. Siddîki, s. 151.

⁵⁴ M. Siddîki, age, s.72.

⁵⁵ a.y. İktbal'in genelde felsefesi ve özelden insan anlayışıyla ilgili olarak bkz.: Prof. Dr. Mehmet S. Aydın, *İslâm Felsefesi Yazıları*, Ufuk Kitapları, İstanbul, 2000. Ayrıca bkz.: Cevdet Kılıç, *Muhammed İktbal: Hayatı, Şahsiyeti ve Fikirleri*, Muradiye Kültür Vakfı yayınları, Ankara (tarihsiz).

⁵⁶ Konuyla ilgili daha geniş tahiller için bkz.: Mehmet S. Aydın, age., s. 119-176 ve ayrıca bkz.: M. İktbal, *The Secrets of the Self*, tans. Reynold A. Nicholson, , Ashraf Printing Press, 1983, giriş.

ma” veya “kendi-karar verme/kendini belirleme” anlamında kullanmıştır. Hatta R. Nicholson’a yazdığı uzun mektubunda “tüm hayatın bireysel olduğunu, evrensel hayat diye bir şeyin olmadığını” vurgulayarak, “Allah’ın kendisinin de ferd” olduğunu vurgular.⁵⁷ İktbal, insan kavramında “ben”e yaptığı vurgu insanın gelişimi, daha doğrusu insandaki kuvvelerin ortaya çıkması ve gelişmesi açısından özellikle önemlidir. İktbal “ben” derken tam olarak neyi anlamaktadır? Mehmet S. Aydın’a göre İktbal “ben”le “kendi varlığını tanımasını, kendine güvenmesini ve dayanmasını, kendi kendisine saygı duymasını, kendi imkân ve kabiliyetlerini ortaya koymasını; bütün bunların insan için, hayat için son derece önemli olduğunu anlatmak” istemektedir.⁵⁸

Burada sorulması gereken bir soru bu kuvvelerin ortaya çıkması ve gelişmesinde bir sınırın olup olmadığıdır. Düşünürümüzün batılı liberal anlayıştan ayrıldığı nokta da burasıdır. İnsan anlayışını Allah ve tevhid ilkesi üzerine bina ettiğini gördüğümüz düşünürümüz, “ben”in kendisini gerçekleştirmesinde sınırsızlığı kabul etmez. Mutlak ve aşkın boyut olarak “Ben/Allah”, bireyin “ben”ini sınırlar. Birey Allah’ın ahlâkıyla ahlâklansa da, yani İlahi ve mutlak nitelikleri içselleştirse bile, bu sınırlıdır. İşte eğitimin önemi de burada ortaya çıkmaktadır. Zira böyle bir eğitimin amacı hiçbir aşkın sınır ve ahlâki ilke tanımayan, kendisinden başkasını kendisi için düşman gören (Hobbes) veya kendisini tanrılaştıran (Sartre) “bencil” ve aşkın değerlerden soyulmuş bir bireysellikten ziyade, İslam’ın evrensel ve aşkın ahlâki ilkeleri çerçevesinde geliştirilen bireyleri yetiştirmektir. Toplumla çok önem veren İktbal’in bireye yaptığı bu vurgu bir çelişki olarak görülmemelidir. Zira ona göre toplum ve birey bir birine muhtaçtır. Yüksek değerlerle bezenmiş, vizyon sahibi bireylere sahip olmayan toplumlar duraklar ve gerilerler. Ancak toplum olmadan da birey kendisini kontrol edemez ve mahiyetinde kuvve olarak bulunan imkân ve yeteneklerini gerçekleştiremez.⁵⁹

İktbal’in demokrasi ile ilgili görüşlerini irdelerken dikkat çekilmesi gereken diğer bir nokta ise, ona göre “Müslüman bir demokrasinin”, Avrupa [batı] toplumlarında ortaya çıkan demokrasi anlayışından farklı olması gerektiğiyle ilgili vurgusudur. Ona göre batı toplumlarında demokrasi daha çok iktisadi fırsatların genişlemesinin bir sonucu olarak ortaya çıkarken, İslam’da demokrasinin manevi ve metafizik bir temele oturması gerekmektedir. Zira insan “belirli bir [ahlâki] eğitimle ortaya çıkabilecek gizil kuvvelerin merkezi” olarak görülmektedir.⁶⁰ Başka bir ifadeyle, insanın *ahsen-i takvim* olarak yaratılması ve mahiyetine konulan kuvvelere sınır konulmaması, bu kuvvelerin ortaya çıkarmayı esas alan bir eğitim ve siyaset anlayışını da zorunlu olarak gerektirmektedir. İktbal’a göre bu anlayış Hz. Peygamberin ve dört halife döneminde gerçekleştirilmiştir.

Demokrasinin metafizik temeline bu şekilde vurgu yapana İktbal’a göre, İslamî de-

⁵⁷ M. Siddîkî, s. 74. Ayrıca bkz.: İqbal, *The Secrets of the Self*.

⁵⁸ Aydın, age., s.119-120.

⁵⁹ Siddîkî, s.76.

⁶⁰ age. S. 80.

ğerleri içselleştirmiş halk/sıradan insanlar hiçbir zaman Nietzsche'nin "sürü" olarak tanımladığı ve aşağıladığı halk değildir. Dahası İktbal'i *Mard-e Mümin* [Mümin İnsan] ve ya, *Marde-Kalander* insan dediği Müslüman'ın, Nietzsche'nin Superman [üstün insan]ıyla ortak bir yanı da yoktur. Onun bu kavramlarla vurgulamak istediği, toplumun İslamî değerlerle bezenmiş bu büyük insanlardan şura yoluyla istifade etmesi ve yararlanmasıdır.⁶¹

Konumuz açısından dikkat çeken nokta, İktbal'in hal ve hareketleriyle halka örnek olabilecek ve halkın kahramanca hareketlerde bulunmasında onlara ilham kaynağı olan etkili bir liderliğe bir şey demediği ve hatta desteklediğidir. Böyle bir liderlik anlayışının onun demokrasi anlayışıyla çelişen bir yönü yoktur. Bununla beraber İktbal, kendisinden başka herkesi gölgeleyen ve kendisinden başka herkesi adeta cüceler olarak gören Süper/Üstün lider anlayışını da kabul etmemesidir. Ona göre tek bir mehdi yerine, her bireyin mehdi olması ve süper olması mümkündür. Yapılması gereken ise bireyin kendi nefsindeki kuvveleri keşfetmesi ve ortaya çıkarmasıdır.⁶²

Kısaca, düşünürümüze göre her bir insan gizil kuvvelerin bir merkezidir ve insanı bu şekilde yaratan da Allah'tır. Bundan dolayı, tüm toplumsal, siyasi, iktisadi ve manevi şartlar bireydeki bu potansiyel kuvvelerin ortaya çıkması/çıkarılması esasa almalıdır. Bunu yaparken de insanı bir araç olarak değil, bir amaç olarak ele almalıdırlar. Hiçbir yönetim ve otorite bireyin gelişimini engelleyecek ve sınırlayacak şekilde kendisini topluma empoze edemez. İdeal bir yönetimin veya toplumun en önemli özelliği bireyin sağlıklı gelişimine zemin hazırlaması, böylece bireyin de içinde yetiştiği toplumun sorunlarını çözebilecek bir özne olarak ortaya çıkmasına imkân vermesidir.

IV Sonuç

Sonuç olarak şunu söyleyebiliriz: Bireyin mahiyetine derc edilen kuvveleri ortaya çıkarma ve geliştirmeye zemin hazırlama eğitimin temelini oluşturmalıdır. Böyle bir eğitim sisteminde insan bir araç değil bizatihi bir amaç olarak ele alınmalıdır. Kendi potansiyellerini keşfetmiş, ortaya çıkarmış, bireyselliğinin ve biricikliğinin farkında olan insan, toplumsal ve kamusal karar mekanizmalarına katkıda bulunacaktır. Aksi takdirde, bireyin kamusal alana katılması ve katkıda bulunması sadece hukuki düzenlemelerle sağlanamaz. Kısacası, eğitim insan kavramından hareketle temellendirildiği ve bu temellendirmede de insan bizatihi bir amaç olarak yer aldığı zaman sağlıklı bireylerin yetişmesi mümkün olacaktır. Özgür birey bir yandan tüm kuvvelerini gerçekleştirmeye çalışırken, diğer yandan kendi potansiyellerini gerçekleştirmeye çalışan hemcinslerine karşı tahammüllü ve hoş görülü olacaktır.

⁶¹ age. s.79-80. A. Schimmel, İktbal'in bir çok şiirinde adeta bir vecize gibi tekrarladığı ve kavramlaştırdığı *Mard-e Mümin/Marde-Kalander* kavramlarını "üstadım" dediği Mevlana'dan aldığını söylemektedir. Bkz. *I am Wind, You Are Fire*, Shambhala, Boston & London, 1992, s. 102-103.

⁶² age. s. 80

Abstract

On Democratic Education

This work attempts to underline the relevance of education for the development of democracy in the Muslim societies. To do this, it analyzes the historical development of democracy in the West, which is apparently based on the new emerging concept of man since 17th century. Then, it suggests that if Muslim societies interested in the development of democracy as a system of governance, they should develop it through education on their own cultural and historical context. It is suggests that Muslim societies should de-construct and then re-construct of the cultural and traditional heritage with a philosophical manner.

AYDINLANMA FELSEFESİ VE SİYASAL MUHAFAZAKÂRLIK

Dr. Mehmet VURAL*

İnsan, bilinçli olarak eylemde bulunabilen bir varlık olarak, kendisini ve çevresini birtakım amaç-değerler doğrultusunda değiştirme irade ve imkanı sahiptir. Bu iradeyle yapılan siyaset amaçlı bir etkinliktir. Siyaset, toplum halinde yaşayan insanlar için ampirik bir zorunluluktur. Siyaset felsefesi ise siyaset üzerine yapılan refleksiyonlu düşüncedir. Genel olarak felsefe, özel olarak ta ahlâk, siyaseti bir inceleme konusu olarak aldığı anda ortaya siyaset felsefesi çıkmaktadır. İnsanlar iyi hayat ve iyi toplum hakkında bilgiye ulaşmayı açık amaçları haline getirdiklerinde, siyaset felsefesi ile ilgili bir etkinlik içerisine girmişler demektir. Bu anlamda siyaset felsefesini “topluma uygulanan ahlâk” olarak tanımlanmaktadır.

Çağdaş siyaset felsefelerinin birçoğu gibi muhafazakârlık da, kaynağını büyük oranda Aydınlanma dönemindeki büyük çalkantı ve ardından gelen istikrarsız durulma süreçlerinde bulur. Muhafazakâr siyaset felsefesinin temellerini anlamaya ve muhafazakâr düşünce geleneğinin omurgasını oluşturan değer ve ilkeleri analiz etmeye yönelik her çalışma tarihsel dönem olarak Aydınlanmaya gitmek zorundadır.

Aydınlanmanın ön plana çıkardığı felsefi düşüncelerin birçoğunun köklerini Antik Yunan’a kadar götürebilmek mümkünse de, yeni bir insan ve evren tasarımı inşa edecek biçimde ortaya çıkan, tarihsel süreç olarak Aydınlanmanın özel bir konumu vardır. Bu nedenle muhafazakâr düşünce geleneği içinde değerlendirilebilecek her filozof, Fransız Devriminden önce, onu ürettiğine inandıkları Aydınlanma ile felsefi bir hesaplaşmaya girişmişlerdir. Fransız Devrimi ile birlikte son iki yüzyıla damgasını vuracak olan diğer birçok devrimci dönüşümün ve bu süreçte yaşanan acıların müsebbibi olarak gördükleri Aydınlanma değerlerine yönelttikleri eleştiriler, zamanla bir siyaset felsefesi olarak belirginleşecek olan muhafazakâr düşünce geleneğinin temel ilgi odağını oluşturmuştur. Muhafazakâr siyaset felsefesinin omurgasını oluşturan kavram ve ilkeler de bu odaktan hareketle biçimlendirilmiştir.

Kant (1724-1804) için de Aydınlanma, insanın başkalarının rehberliğine ihtiyaç duymaksızın önyargı ile bozulmaması olan aklını kullanarak kendisini maruz bıraktığı ol-

* Kırıkkale Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü Öğretim Üyesi

gunlaşmamışlıktan kurtarmasıdır.¹ Bu anlamda Aydınlanma aklının en belirgin özelliği, insan aklına duyulan sınırsız bir güveni yansıtmasıdır. Bu akıl kavrayışı Onsekizinci Yüzyıl insanına, beşeri hayatı kendi zihninedekine uygun tarzda biçimlendirme gücünde olduğuna ilişkin mutlak bir güven vermiştir (Niemeyer, 1995:46). Bu yüzyıl, Berlin (1961:14)'e (1909-1997) göre, Batı Avrupa tarihinde insanın her şeyi bilebileceği idealinin ulaşılabılır bir hedef olarak görüldüğü son devri ifade ediyordu.

Aydınlanma düşüncesinde evren içerisinde insanın konumu özel bir öneme sahiptir. Bu düşüncede, mükemmel ve akıllı bir varlık olarak insan merkeze alınmıştır. Aslında Batı düşüncesindeki mükemmeliyet kavrayışının köklerini Antik Yunan'a hatta daha gerilere kadar götürmek mümkündür. Platon'a (M.Ö. 427-347) göre mükemmeliyet, estetik anlamda parçanın ruhla, yani bütünle dengeli birleşmesini ve en üstün olan "iyi ideası"na ulaşmasını ifade ediyordu.² Aristoteles'e göre ise mükemmeliyet, şeylerin kendi doğal amacına, insanlar için de nihai amaç olan mutluluğa ulaşmaktı. Hıristiyan teolojisinde bu kavramın Tanrının iradesine itaat etmeyi gerektiren bir anlamı bulunmaktaydı (Muller, 1985:4-5). Aydınlanma döneminde ise mükemmelleşebilirlik, ilerleme kavramının da eklenmesiyle, bireysel ve toplumsal olarak insanın, fiziksel, zihinsel ve ahlâkî mükemmelliğe doğru sonsuz ilerleme kapasitesini ve bu kapasitenin doktrinini ifade eden bir anlam kazanıyordu. İlerleme kavramı ise, "aklın, kendi kendisini düzeltici doğasının ve bilimsel yöntemin yardımıyla desteklenen zorunlu ilerlemesi" (Muller, 1985:6-7) demekti. Başka bir ifadeyle, aklına dayanarak kendisini ve evreni anlayabilen insan, ilerleyebilecek ve mükemmelleşebilecekti.³ Aydınlanma filozofu Cabanis'e (1757-1808) göre "kötüler yanlış akıl yürütenlerden başkaları değildiler." (Haag, 1995:71). Bu akıl insanı "ilk günahın yükünden bile kurtarabilirdi;"⁴ zira "Descartes'in

¹ Onsekizinci Yüzyıla isim olarak "Aydınlanma" ismi o çağda konmuştur. Hatta Kant bile daha o zamanlar "Was ist Aufklärung?, Berlinische Monatszeitschrift, Aralık, 1784" (Aydınlanma Nedir?) ismiyle makale yazmıştır: "şimdi aydınlanmış bir çağda mı yaşıyoruz, diye sorulduğunda, cevap şudur: Hayır, ama büyük ihtimalle Aydınlanma Çağı'nda yaşıyoruz. Genel olarak insanların din konularında bir başkasının yönetimi olmaksızın emin ve iyi bir şekilde kendi akıllarını kullanabilmelerinin ya da sadece akıllı olabilmelerinin eksikliği hâlâ duyulmaktadır. Bununla birlikte şimdi genel Aydınlanma'nın ya da kendilerinin sorumlu oldukları ergin olmama durumundan çıkışın engellerinin azaldığına ilişkin belirgin belirtilerimiz var: Bu bakımdan bu çağ, Aydınlanma Çağı'dır." Bkz. (Im Hof, 1995:157); ayrıca Bkz. (Kant, 1984:211-212).

² Antik Yunan filozoflarına göre akıl, insanın, onu aşan gerçekliğin genel düzenine veya Bütün'e katılımı için zorunluydu. Heraclitus (M.Ö. 540-480) onu herkes için ortak olan "evrenin yasası" olarak görüyordu. Yunan filozoflarına göre, "gerçekliğin genel düzenine" katılmamızı sağlayan akıl, bizleri bir araya getiriyor ve bu nedenlerle de zorunlu olarak evrensel bir nitelik taşıyordu. Bkz. (Wiser, 1987:18-19).

³ Becker, ilerlemeye ilişkin bu modern inancın, "kendi kendisini ıslah edici bir akıl modeline ve eski bir Hıristiyan inancı olan 'Tanrı Kenti'nin (Heavenly City) sekülerleşmiş bir versiyonuna dayandığını" ileri sürmektedir. Bkz. (Muller, 1985:10).

⁴ İnsanı ilk günahın yükünden kurtaran bu iyimserlik, yeni ve daha "şefkatli" bir insan doğası anlayışını yansıtıyordu. *On The Reasonableness of Christianity (1695)*'de Locke, ilk günahın sadece Hz. Adem'in sorumlu olduğunu, Tanrının onun hatasından dolayı sonraki nesilleri sorumlu tutması için bir neden olmadığını yazıyordu. Daha sonra Rousseau da, "Adem'in yerine toplumu koyarak" insanın çektiği acıların kaynağını, *Düşüş*'te değil toplumda arayacaktı. Bkz. (O'Sullivan, 1976:10).

matematiksel evreninde günah neredeyse bir aritmetik hatasına indirgenmişti.” (Hampson,1991:25). Bu akıl sayesinde insan olgunlaşmamışlıktan kurtulabilecek, hurafe ve mitolojiden sıyrılabilecekti.⁵ Yine “Akıl Çağı” düşünürlerinden Condorcet (1990)’e (1743-1794) göre; “tarih, insanın kendi kendisini keşfedişinin öyküsüydü.”

Akla biçtikleri bu merkezi konumdan ötürü Aydınlanma filozoflarını *rasyonalist* olarak tanımlamak mümkündür. Şu anlamda ki, “bu düşünürler felsefeyi boş inançlar ve dogmalar zincirinden kurtarmak için akla ve akıl yürütmeye umut bağlanmışlardı.”⁶ Felsefenin anlamı ve alanı da artık doğa bilimlerindeki göz alıcı gelişimin etkisini taşıyordu. Bunun anlamı, felsefenin gözlenebilir ilişkileri ve olguları gerçek uğraş alanı kabul eden bir doğa bilimi veya bir tür bilimsel fizyoloji olarak anlaşılmaya başlanmasıydı. La Mettrie (1709-1751) filozofu bir cihaz olarak insan zihninin parçalarını bir araya getirebilen bir “mühendis” gibi görürken, Voltaire (1694-1778) onu, insan bedeninin hareketlerini açıklayabildiği gibi, insan aklını da açıklayabilen mükemmel bir anatomi uzmanı olarak tanımlıyordu (Berlin, 1961:19-20).

Aydınlanma aklının egemen anlaşılış biçiminin, -içerdiği farklılıkları bir ölçüde göz ardı ederek tanımlamak gerekirse- Kartezyen rasyonalizm olduğunu söylemek mümkün olmakla birlikte, gerek Rousseau (1712-1778) gibi Kıta Avrupa’sı düşünürlerinin özgünlüğü ve gerekse Locke’un ampirizminin, Hume’un şüphecililiğinin ve genel olarak İskoç Aydınlanmasının belirleyiciliği, yine Aydınlanma içinde aklın farklı algılanış biçimlerine ve buna bağlı olarak Kartezyen rasyonalizmin çerçevesi içinde yer alması mümkün olmayan farklı bir akıl anlayışına da kapı açmıştır. Özellikle bütünsel bir kuşkuculukla amaçsız bir determinizm arasında ilkini temsil eden Hume’un felsefesi ve onun içinde yer aldığı öteki Aydınlanma, hem akla dayalı olarak bütünü bilgisine ulaşabileceğine ilişkin Kartezyen iddiayı, hem de aynı bilgi üzerinde hak iddia eden dinin dayandığı zemini çürütmüştür (Hampson,1991:92).

Aydınlanma farklı epistemolojileri ve metodolojileri içerisinde barındırmasıyla birlikte, filozofların birçoğunda gördüğümüz ortak özellik, farklı bir evren tasarımına kay-

⁵ “Geleneksel tarihî düşünce ve figürleri yerinden etmek daha kolaydı. Akılcı eleştiri eskiden beri gelen saygın mitleri, destanları ve efsaneleri de bağışlamaya hazır değildi. Hüükümdarlar ve tebaaları hakkındaki efsaneler, özellikle de ilk Romalıların *Romus ve Romulus* ve ardılları efsanesi sorgulandı. Voltaire, *Jeanne d’Arc* ile dalga geçerek onu hurafe köylü kızı olarak tanımladı. İsviçre sınırının çok ötesinde bile saygın olan Wilhelm Tell, ‘elmanın vurulması’ temasının çok önceki bir döneme, *Norveçli Togo* figürüne ait olduğunun kanıtlanmasından sonra ‘bir Danimarka peri masalı’ olduğu ifşa edildi.” (Im Hof, 1995:262); Daha “Onaltıncı Yüzyılda İngiltere’nin kurucusu Truvalı Brutus diye birinin varolmadığı kanıtlanmıştı, şimdiyse sıra, zaferleri Britanya tarihini oluşturan Kral Arthur’a gelmişti.” Bkz. (Hampson, 1991:26); Böylece Aydınlanma, önceki dönemin mitlerini yıkıyordu.

⁶ Akılcı teriminin bu geniş ve kapsayıcı anlamı, terimin teknik anlamı söz konusu olduğunda önemli ölçüde daralmaktadır. Tanımından da anlaşılabilceği gibi buradaki anlamı, ampirizmin karşıtı olan ve deneyden bağımsız bir *a priori* bilginin olabilirliğini öngören dar teknik anlamdaki akılcılık değildir. Yukarıdaki anlamda akılcı olarak nitelenebilecek bir düşünür, terimin teknik anlamıyla pekala ampirist olabilir. Bkz. (Cottingham, 1995:12).

naklık etmeleri idi. Evren, en azından maddî boyutuyla anlaşılabilir bir nesne idi, aşkın bir boyut ya yoktu veya varsa bile anlaşılmazdı. Keith Thomas için dünyanın büyüsnürü bozulduğu bir zaman olan Aydınlanma, “dünyayı gizemli bir kozmos kılan, büyü lü ve manevi kudretlerle dolu olarak gören bakış açısının çökmesiydi.” (Outram,1995:319).

Batı düşüncesinde kartezyen aklı tahtından indiren ve en rafine biçimde Kant’ta somutlaşan bu ayrılışın siyasal anlamlarından belki de en önemlisi Aydınlanmanın sekülerizmiydi.⁷ Aydınlanmanın Deizmini eleştiren Gay (1966:31)’e göre “dini Onsekizinci Yüzyılın yaşamının merkezinden dışarı iten olumsuzluklardan belki de hiçbiri dinin bizzat kendisinin yükselen sekülerleşmesinden daha güçlü değildi.” Niemeyer (1995:44)’in ifadesiyle “artık akıl insan ruhu ile İlahî ilham arasındaki bir beraberlik olarak kabul edilmiyordu.” Din bu işlemde geçirilmiş haliyle, yani kendisine inanılmayı haklılaştıracak ölçüde sınırlarına çekilmiş haliyle Aydınlanmanın dünyasına dahil ediliyordu (Çiğdem, 1997:50). Onun dogmaları sorgulanmıyor, yaşamın tabi olacağı en üstün ilkelere belirleme gücünü kapıda bırakmayı kabul ettiği sürece ve o ölçüde Aydınlanmanın belirlediği modernitenin dünyasında kendisine bir yer açılıyordu.⁸ Tanrı ile insan arasındaki ilişkinin tersine çevrilmesi ve Tanrının insana bağımlı olarak düşünülmesi, “yeni teoloji”nin yükselişini ifade ediyordu.⁹

Yine bu dönemde bilgi de Antik dünyadaki veya klasik dönemdeki anlamlarından ayrı bir nitelik kazanmıştır. Mutlak olanın bilgisi artık Platon’daki gibi bir hatırlama’dan (*anamnesis*) veya Kilise’nin temsil ettiği vahiy aracılığıyla edinilecek bireysel insanı aşan üstün bir gerçeklikten değil, insan zihninden geliyordu. İşte Aydınlanma Çağında ki bu yeni ontoloji ve epistemoloji, muhafazakârlığın kendisine muhalif olarak biçimle-

⁷ Kant’ın felsefesi, idealizm ile materyalizmin tartıştığı soruna, *numenler* ile *fenomenler* dünyasını ayırıp, akla sadece bunlardan ikincisi üzerinde hak tanıyarak, bilgi ile ahlâk ve dine bağımsız bir varlık alanı açmak suretiyle “çözüm” getiriyordu. Aydınlanma üzerinde analizleri olan en özgün düşünürlerden birisi hiç kuşkusuz Max Horkheimer (1895-1973)’dir. Bkz. (Horkheimer, 1994:64-65).

⁸ Randall, Wesleyanizm gibi “batını” hareketlerin ulaşamadığı entelektüel kesime ilk kez Kant’ın ulaştığını belirterek, onun dine olumlu katkısı olduğunu iddia etmektedir. Ona göre Kant “ikna edici biçimde, aklın ve bilimin ancak belirli bir alanda geçerli olduğunu kanıtlamaya girişmişti ve iman onun “*pratik akıl*” olarak tanımladığı alanın dışında kalıyordu.” Bkz. (Randall, 1954:304-305); Dine sığılacak bir liman bulunması Randall’a göre olumlu bir değerlendirme konusu olabilir; ancak bu aslında dinin altını oyan bir sürecin ifadesi olarak da değerlendirilebilir. Horkheimer’e göre de bu süreç, hem dinle girişilecek felsefî hesaplaşmadan kaçılması dolayısıyla nesnel aklın uzlaşma ve statüko adına terk edilışı anlamına geliyordu, hem de sözde dine ayrı bir yaşama alanı açarken, onu “birçok kültürel değerden biri durumuna indiriyor, nesnel doğuruyu içerdiği yolundaki ‘*bütüncü*’ iddiayla çelişiyor, onu etkisizleştirerek hadım ediyordu.” Bkz. (Horkheimer, 1994:61-65).

⁹ İnsanın istemlerine değil Tanrının tasarımına dayalı evren anlayışının akla aykırı görülerek reddedildiği bu yeni Kant’çı teoloji, 1688 İngiliz Büyük Devrimindeki kralın durumunu akla getiriyordu. İngiliz kralı gibi Tanrı da ancak kullarının izniyle tacını elinde tutabilecekti. Daha sonra Hegel, Kant’ın insan iradesine bağlı ve “uyum adına” kabul edilen bu Tanrı anlayışını eleştirirken, bunu, oyun oynayan çocukların önce bir korkuluk yapıp, sonra da hep birlikte ondan korkar gibi yapmak için anlaşmalarına benzetmektedir. Bkz. (O’Sullivan, 1976:20).

neceği bir siyaset felsefesi türünü ifade ediyordu. Muhafazakârların asıl karşı oldukları rasyonalizmin kaynağı işte bu tür bir epistemoloji ve ontoloji ile ondan türeyen evren tasarımları ve siyaset felsefeleriydi.

Aydınlanma felsefesinin ayırt edici özelliği olarak, tenkit, akılcılık, dine, Katolik Kilisesine karşı olma gibi fikir faaliyetleri sayılmaktadır. Bu felsefeyi savunan düşünürler, aydınlanma öncesi devirleri ise “karanlık çağ” olarak nitelermektedirler. Oysa yapılan araştırmalar göstermektedir ki, insanlık geçmiş dönemlerinde de çok parlak dönemler geçirerek, pek çok ünlü filozof ortaya çıkarmışlardır. Aynı şekilde bu çağın dine karşı olduğu tezi de oldukça tartışmalıdır. Zira bu dönemde din her toplumun çoğu kesimlerinde bugün olduğundan çok daha etkiliydi. Bu yüzden Baykan (1996:12-19), aydınlanma diye bir felsefenin olmadığını, aydınlanma diye anlatılan şeylerin entel hurafesi, tarihî bir illüzyon ve bir efsaneden ibaret olduğunu iddia etmektedir. Çünkü ona göre, aydınlanma diye bize takdim edilen felsefede bir tutarlılık yoktur. Hem dindar hem de ateist, hem rasyonalist hem de ampirist, hem deist hem de materyalist olunamayacağı gerçeğine aykırı olarak bu dönemde bir çok filozof, kendi iç çelişkileri ile beraber Aydınlanma filozofları olarak tanıtılmaktadır.

Aydınlanma ve onun rasyonalizmi, farklı felsefî ve siyasî tercihleri olan kesimler tarafından, kimi zaman muhafazakâr delillerle de örtüşecek bir yönde eleştirilmiştir. Fransız Devriminin ardından yaşananlar, bayraktarlığını yaptığı ideallerden dolayı Aydınlanmayı hararetle desteklemiş olan liberallerin yol ayrımını açıklamak için yeterliydi. Fransız Devriminin ve devrimci ideallerin ateşli savunucusu Thomas Paine'nin bile, kendisini adadığı devrimin önderlerince mahkum edilmiş olması, bu trajik kopuşun bir simgesi gibiydi. Demokratik idealleri tüketen kitlelerin yönetimi, bireyin haklarını kolektivitenin iradesinin altında ezilmesi, ilerlemeci umutlarla medeniyetin tahrip edildiğine ilişkin kaygılar ve tüm bunların üstüne gelen devrimin terörü,¹⁰ liberallerin Aydınlanmayı sorgulamalarını gerektiriyordu. Bu sorgulamanın sonucunda Burke, Fransız Devrimini şu şekilde özetlemiştir: “katliam, işkence, idam! İşte sizin insan haklarınız bunlardır!” (Hirschman, 1994:24-25).

Bu toplumsal koşulların ve yüzyılın sonlarındaki siyasal gelişmelerin su yüzüne çıkaracağı eleştirilerin felsefî ve fikrî kökleri de Aydınlanma Çağının daha sonlarına gelmeden belirginleşmeye başlamıştı. Çağın Descartes'ta somutlaşan ve felsefî dönüşümüne karşıt, alternatif ve böyle bir geleneğin kendisinden besleneceği fikirleri sağlayan ilk düşünürlerden birisi, yeni bir beşeri bilimler kuramını ifade eden *Yeni Bilim*'iyle (*Scienza Nuova*) Vico'(1668-1744)dur. Descartes'in bilgi kuramına karşı çıkan ve onun ha-

¹⁰ Robespierre'e göre devrim zamanında hükümet etmenin ilkesi erdem ve terördü. Ona göre terörün tanımı, “çabuk, şiddetli ve eğilmez adaletten başka bir şey değildi.” Terör döneminde yirmibeş milyon Fransız vatandaşından beşyüz bininin siyasi şüpheli olarak hapsedilmiş olduğu, onbeş binin üzerinde insan ölüme mahkum edildiği ve onikibinden fazlasının ise yargılanmadan infaz edildikleri, sayısı belli olmayan binlerce kişinin ise hapishanelerde öldükleri ifade edilmektedir.

kikatin tek ölçütü olarak gördüğü açık-seçik tasarımın, aslında öznel ve psikolojik bir ölçüt olduğunu (Collingwood, 1990:79), “akıl adına muhayyilenin yok edilemeyeceğini” savunan Vico, kartezyen akla karşı “tarihe, şiire ve hatta insanın ve toplumun ampirik bilgisine yeniden itibar kazandırmaya gayret etmiştir.” (Freund, 1991:9). Akliliğe veya ilerlemeye zıt olduğu için çağdaşlarının yok etmeyi denedikleri şeyin sebebini ve hayatı anlamını yakalamaya çalışan ve böylece düşünce dünyasında “şiiri, fablları ve diğer muhayyile kalıpları”nı, hatta mitosları yaratan “şuur”a yer açan Vico, dönemin egemen felsefesinin göklere çıkardığı matematik bilimlere reddetmemiş, “matematiksel bilginin geçerliliğini yalanlamamış, ama başka hiçbir bilgi türünün olanaklı olmadığını öngören Descartesçi bilgi kuramını eleştirmiştir.” (Collingwood, 1990:79). *İlerlemeci* (progressive) tarih anlayışı yerine *devrî* (cyclic) bir tarih anlayışını savunarak,¹¹ sonraları muhafazakârların da karşı çıkacakları çağının diğer bir egemen fikrine, yani ilerlemeci doktrine ilk meydan okuyanlardan birisi de yine Vico olmuştur.

Muhafazakârlığın son iki yüzyıl boyunca biriktirdiği ve Aydınlanma eleştirisini ifade eden bu miras, pratikte Aydınlanma ile ilişkilendirilen her akımın ve sonu yıkım olan her siyasal projenin uğradığı başarısızlıktan beslenmiştir. Bacon ve Descartes gibi erken dönem modern düşünürlerin akıl ve bilime inançları septisizme dönüşmüş, Hume ve Kant tarafından sorgulanmış ve aklın belirli felsefi sorunları çözebilirliğine ilişkin Kant’ın kuşkuculuğunu izleyen Nietzsche, ahlâkî ve siyasî değerler için bir temel oluşturma çabasında aklın kesin sınırlarını ifade etmiştir. Bu düşünüre göre, dinin yerine bilimsel aklı koyma çabası “aklın tiranlığı”na yol açmış, bu tiranlık insanın özgürlüğünü inkar ederek insanlığı nihilizme, tüm hakikatlerin, aklın kendi meşruluğunun bile inkarına götüren kendi kendini yıkıcı bir yola koymuştur (Tannenbaum&Schultz, 1998:270). Çağdaş düşünürlerden Edmund Husserl (1859-1938) ve Martin Heidegger (1889-1976) ise, bilimin, aklın ve teknolojinin sınırlarına ulaştığını ilan etmişler, Thomas Kuhn ve Paul Feyerabend (1924-1994), bilimin değerlerden arınmış bir bilgi türü olmadığını, rasyonel bir yapısının bulunmadığını ve birçok başka bilgi türünden birisi olduğunu açıklamışlardır. Onların ardından gelen Richard Rorty (d. 1931), Lyotard ve Michel Foucault (1926-1984) gibi postmodernist düşünürler de modernlerin aklı etik, siyaset ve felsefe için bir temel olarak kullanmalarını eleştirerek modernizmin kendisini meşrulaştırmak için başvurduğu neredeyse tüm değerlerin geçerliliğini sorgulamışlardır (Tannenbaum&Schultz, 1998:274).

Muhafazakârlık, Aydınlanmanın iyimserliğini ifade eden mükemmelleşebilirlik (*perfectibility*) anlayışının tam aksine, insan doğası ve aklı konusunda karamsar ve kötümser bir felsefi zeminden hareket eder. Aydınlanma, akıl sayesinde insanın kendisini

¹¹ Vico’ya göre tarih doğrusal bir çizgi üzerinde, gelişme ve ilerleme gibi kavramlarla açıklanabilecek bir akışı ifade etmemektedir: “Düşünürlerin hemen hemen tamamının meseleleri *ilerleme* terimleri içinde düşündükleri bir devirde, Vico antik *ebedî dönüş* düşüncesine yeniden itibar kazandırmıştır.” Bkz. (Freund, 1991:8).

ve yaşadığı toplumsal çevreyi kusursuz kılabileceğinden yana kuşku duymamış ve onun bireysel, toplumsal ve siyasal amaçlarını sınırlayacak başka herhangi bir değer tanımamıştı.

Muhafazakârlığın kötümserliği, insanın doğası gereği sınırlı bir varlık olduğuna, aklın zayıflığına ve aklın dünyayı daha iyi kılamayacağına ilişkin mükemmeliğin imkansızlığı (*imperfectibility*) anlayışından kaynaklanmaktadır. Bu kötümserliğin pratik ve teorik iki kaynağı vardır. Pratik olanı, akla dayalı siyasal projelerin uygulanmaya çalışılmasının doğurduğu yıkıma yol açan tecrübelerden; teorik olanı ise hem insan bilgisinin sınırlarına ilişkin epistemolojik kuşkular taşıyan felsefi kaynaklardan, hem de Aydınlanma öncesinin “ilk günah” doktrininde somutlaşan dinî ve kültürel kökenden gelmektedir.¹² Bu nedenle muhafazakârlık, “ilk günah doktrininin siyasal sekülerizasyonu” olarak da tanımlanmaktadır.

O’Sullivan’a göre Fransız Devriminden önceki iki yüzyıl, Hıristiyan “Düşüş” mitine ilişkin ilk günah inancında ifadesini bulan kötümserliğin gittikçe terk edildiği ve Rönesans’tan itibaren belirginleşen iyimserliğin onun yerini almaya başladığı bir süreci ifade etmektedir (O’Sullivan, 76:10). Bunun anlamı, dünyadaki düzenin vahye gerek olmaksızın insan aklınca anlaşılabilirliğinin ve dünyanın daha önce düşünüldüğünün aksine biçimlendirilebilir olduğunun kabul edilmesidir.

İnsanın kapasitesinin sınırlılığına ilişkin muhafazakâr vurgunun kaynakları arasında Hıristiyanlığın “ilk günah” doktrini, insanın her zaman sağlıklı kararlar alabileceğinden kuşku duymak yatmaktadır. Liggio (1990:24)’ya göre bunun nedeni, seçim yapabileme kapasitemizi sınırlayan ilk günahın gölgelediği insan iradesidir:

“iyiye ulaşmayı, anlamayı ve çok sayıda iyi görünen arasında uygun olanı seçmemizi bu denli güçleştiren, bizim gölgelenmiş irademizdir. Çünkü herhangi bir bağlamda iyi veya uygun olan, bir diğerinde kötü veya kötüye yönlendirici olabilir.”

Dolayısıyla, insanın aklına ve iradesine kuşkulu bakmak, iyi ile kötüyü anlayıp bunlar arasından iyiyi seçebileceğine her zaman güvenmemek gerekmektedir.

Hawthorne’a göre, insanın mükemmel olmayacağı veya öyle kılınmayacağı tezi “ilk günah” doktrinini ifade ediyorsa, Aydınlanmanın mükemmelleşebilirlik fikri de “son günah”ı ifade etmekteydi. Mükemmelleşmek ve beşeri sınırlılıkları aşmak anlamındaki son günah;

“tüm ihtilafların çözüleceği bir duruma ulaşmak için çabalayan bireylerin takıntı-

¹² Diğer bir ayrıma göre de, insanın yetkin olmayışına ilişkin bu görüşün teolojik ve pratik olmak üzere iki ana kaynağı vardır. Teolojik kaynak, insanın *ilk günahın* yükünü taşıması dolayısıyla günahkar olarak doğduğunu ve doğası gereği kötülüğe eğilimli olduğunu varsayar. Pratik kaynak ise, daha çok tarihsel ve toplumsal pratikten çıkarılan bir karamsarlığı yansıtır. Gelenekselci muhafazakârlık açısından insan “altruizm bakımından genellikle ailesini, komşularını ve arkadaşlarını içine alabilecek kadar genişleyebilen sınırlı bir kapasiteye sahiptir. Bizler istisnai olarak değil, doğal olarak bencilizdir. Açgözlülüğümüz bizi potansiyel olarak bozulabilir kılmaktadır.” Bkz. (Vincent, 1992:68).

şıydı. İnsanın mükemmel olabileceğini düşünenler, realiteyi ve insanın zayıflığını tanımayı reddederek kendilerini ayrı bir yere koyuyorlardı.” (Mendilow, 1995:135).

Muhafazakârlara göre, gerçek veya sembolik ifadesini ilk günah doktrininde bulan bu anlayış, aşırı iddialı insan ve akıl düşüncesini mahkum ederek ve yıkıma yol açacak bir kaynağı daha baştan kurutarak, aslında olumlu gelişmenin önünü açıyordu.¹³

Sonuçta günümüz dünyasında modernitenin dayandığı rasyonalizmin, geçmiş değerlerin yok edildiği büyüsunü yitirmiş dünya, bu dünyada yalnızlaşan bireyin kaosu, büyük umutlar bağlanan *meta anlatı* ların çöküşü, muhafazakâr siyaset felsefesini yeniden gündeme getirmektedir. Modern zamanlarda yargılanıp kovulan Ortaçağ bile sanattan edebiyata, sosyolojiden siyaset felsefesine kadar geniş bir alanda yeniden keşfedilmektedir. Muhafazakârlığın öngördüğü bireyi sarıp sarmalayan manevi değerler ile ekonomik bakımdan dayanışmacı yapı değer kazanmaktadır. Kısacası muhafazakârlık 1789’dan bu yana yeniden keşfedilmektedir. Bununla birlikte muhafazakâr siyaset felsefesinin yükselen egemenliği aynı zamanda Aydınlanma ile sürdürülen felsefi mücadelenin de zaferi anlamına gelmemektedir. Yirmibirinci Yüzyıla girerken egemen olan düşünce yine Aydınlanma düşüncesidir.

Bununla birlikte muhafazakâr siyaset felsefesi, içinde bulunduğumuz tek boyutlu toplumdan çıkış yolu olabilir. Aydınlanma felsefesinin küçümsediği tüm değerlere, mite, aşkın olana bir yaşama alanı açabilir. Bütün bu yönleriyle muhafazakâr siyaset felsefesi, Batı tarihi içerisinde zengin bir siyasî mirasın taşıyıcısı olan ciddi bir düşünce geleneği, modern siyaset felsefeleri içerisinde de en kapsamlı bir doktrin olma özelliğini korumaktadır.

ABSTRACT

Philosophy of Enlightenment and Political Conservatism

This study aims at giving an explanatory understanding of conservatism in regard to the philosophy of politics, and at discussing its place and future within our historical period. This study asserts that conservative philosophy of politics came about as a reaction against continental enlightenment, and became a political stance within French Revolution. This artical mainly considers the formation of conservative theory, and the relation between conservatism and the philosophy of enlightenment. Moreover, reactions to the philosophy of enlightenment arisen by religious, romantic and conservative thinkers have also been mentioned. Within the his-

¹³ Baudelaire’in şu sözü, olumlu gelişme veya “ilerleme” ile bu anlayış arasındaki ilişkinin anlaşılması bakımından önemli görünmektedir: “Tek gerçek ilerleme, ilk günahın alametlerini azaltmaktan ibarettir.” Bkz. (Kirk, 1995:245).

tory of western thought, political conservatism emphasizes a serious tradition of thought, assumed to bear a rich philosophical heredity. Moreover, among modern philosophies of politics, it also stresses a highly comprehensive doctrine, and a philosophy of politics which has completely marked our historical period.

KAYNAKÇA

- Baykan, Fehmi, *Aydınlanma Üzerine Bir Derkenar*, TDV Yay., Ankara 1996.
- Beneton, Philippe, *Muhafazakârlık*, Çev. Cüneyt Akalın, İletişim Yay., İstanbul 1991.
- Berlin, Isaiah, *The Age Of Enlightenment*, New York 1961.
- Burke, Edmund, *Reflections On The Revolution In France*, (Ed. Thomas H.D. & Bobbs-Merrill), Indianapolis, (7. Baskı), New York 1955.
- Collingwood, Robin G., *Tarih Tasarımı*, Çev. Kurtuluş Dinçer, Ara Yay., İstanbul 1990.
- Condorcet, Antoine Nicolas, *İnsan Zekasının İlerlemeleri Üzerine Tarihi Bir Tablo Taslağı*, Çev. Oğuz Peltek, MEB Yay., İstanbul 1990.
- Cottingham, John, *Akılcılık*, Çev. Bülent Gözkan, Sarmal Yay., İstanbul 1995.
- Çiğdem, Ahmet, *Aydınlanma Düşüncesi*, İletişim Yay., İstanbul 1997.
- Freund, Julien, *Beşeri Bilim Teorileri*, Çev. Bahaeddin Yediyıldız, TTK Yay., Ankara 1991.
- Gay, Peter, *Age Of Enlightenment*, Time Inc., New York 1966.
- Haag, Ernest Van Den, "The Desolation Of Reality," The Claremont Institute, Lanham 1995.
- Hampson, Norman, *Aydınlanma Çağı*, Hürriyet Vakfı Yay., İstanbul 1991.
- Hirschman, Albert Q., *Gericiliğin Retoriği*, Çev. Yavuz Alogon, İletişim Yay., İstanbul 1994.
- Horkheimer, M. & Adorno, T., *Aydınlanmanın Diyalektiği – Felsefi Fragmanlar-*, I. Kitap, (Çev. Oğuz Özügül), Kabalıcı Yay., İstanbul 1995.
- Horkheimer, Max, *Akıl Tutulması*, Çev. O. Koçak, Metis Yay., Ankara 1994.
- Im Hof, Ulrich, *Avrupa'da Aydınlanma*, Çev. Şebnem Sunar, Afa Yay., İstanbul 1995.
- Kant Immanuel, *Seçilmiş Yazılar*, Çev. Nejat Bozkurt, Remzi Yay., İstanbul 1984.
- Kirk, Russell, *The Conservative Mind -From Burke To Eliot-*, Regnery Publishing, Washington 1995.
- Liggio, Leonard P., "Freedom And Morality," Chronicles, Vol. 14, No. 10, October 1990.
- Mendilow, Jonathan, *Nathaniel Hawthorne And Conservatism's 'Night Of Ambiguity,'* Political Theory, Vol.23, No.1, February 1995.
- Muller, Virginia L., *The Idea Of Perfectibility*, University Press Of America, Lanham 1985.
- Niemeyer, Gerhard, "Enlightenment To Ideology: The Apotheosis Of The Human Mind," The Claremont Institute, Lanham 1995.

O'Sullivan, Noel, *Conservatism*, J.M.Dent & Sons Ltd, London 1976.

Outram, Dorinda, *The Enlightenment*, Press Syndicate Of The University Of Cambridge, Cambridge 1995.

Tannenbaum, Donald G. & Schultz, David, *Inventors Of Ideas: An Introduction To Western Political Philosophy*, St. Martin's Press, New York 1998.

Vincent, Andrew, *Modern Political Ideologies*, Blackwell, Oxford And Cambridge 1992.

Wiser, James L., *Political Theory*, Nelson-Hall, Chicago 1987.

YAPISALCILIK ÜZERİNE

Yrd. Doç. Dr. Sebahattin ÇEVİKBAŞ*

En genel anlamda bir düşünme etkinliği olan felsefe, var olanlara /evrene bir “yeniden bakış”tır. Bu yeniden bakışın amacı var olanları ve verili olan her şeyi yeniden eleştirme, yorumlama ve anlamlandırmadır. Başta insan ve etkinlikleri sonrada bir bütün olarak insanında içinde bulunduğu evren.

Gerçekliğe ait bildirimlerin neden bir değil de birden çok olduğunun cevabı felsefenin bu tavrında aranmalıdır.

Felsefe tarihinin Hegel sonrası eğilimlerinin en belirgin özelliği, felsefenin “evren hakkında kuşatıcı, külli bir izah denemesi” olduğu anlayışından uzaklaşıp, insan bilim-leri için bir felsefenin olabilirliği üzerinde yoğunlaşmaktır. Felsefi düşünme biçimine hiçte yabancı olmadığı halde böyle bir yoğunlaşma aslında sofistlerden sonra rönesans felsefesinin ve nihayet 20.yüzyıl felsefesinin merkezindedir. Bu yoğunlaşmayı ve eğilimi epistemolojik bir kopuş, paradigma ya da sorunsalın değişmesi ifadeleriyle açıklamak mümkündür.

Hegel sonrası felsefenin bir başka özelliği, felsefenin meşruiyeti de dahil olmak üzere, Kant’ın “Aydınlanma Nedir?” başlıklı tarihi yazısının özünü oluşturan, ussalcılığın misyonuna yönelik bir eleştiri olmasıdır.

Modern felsefenin başlangıcından 1960’lara kadar olan dönemde Nietzsche, Marks ve Freud’un eleştirileri bir tarafa bırakılırsa, batı felsefesi, hümanizm, tarihselcilik ve empirik yöntem bilgisi (pozitivizm) merkezli bir sorgulamayı üstlenir. Modernite ve aydınlanmanın bu ortak amaçları çerçevesinde insanın konumu hep öne çıkarılmıştır. Özne olarak insana verilen bu konum öznenin belirgin/ belirleyici bir rolle, tarih yapan tarih değiştiren, tüm olgu ve olayların belirleyicisi olduğu şeklinde bir yorumlamaya yol açmıştır. Artık insan, her zamankinden daha çok olmak kaydıyla, güçlü, kuvvetli bir Tanrıdır. Ancak, bu insan anlayışı, insanlığın yaşadığı birbirinden olumsuz deneyimlerle ve aslında insanın sanıldığı kadar masum ve güçlü olmadığı inancıyla, bu hakim geleneğe (modernite ve aydınlanma) yöneltilen eleştirilerle yavaş yavaş değişime uğratılmıştır. Öyleyse, felsefi düşünce, yeni bir paradigmayla insanı ve dünyayı, kısaca her şeyi yeniden yorumlamalı ve anlamlandırmalı yeni bir bakış açısı getirmelidir. Bu bakış açısı kendisinden önceki doktrinlerin dünyaya bakışındaki sakatlıklardan ve

* Atatürk Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi Öğretim Üyesi

dünyayı yorumlamasındaki yetersizliklerden hareketle, bu sakatlık ve yetersizlikleri vurgulama ve yeni bir bakış ve yorumlama, anlamlandırma ile mümkündür. Pozitivizm, egzistansiyalizm ve fenomenoloji bu türden eksiklikleri vurgulayarak olaylara ve olgulara yeni bir bakışın sonucunda oluşturulan düşünce hareketleridir.

Bu yeniden bakma felsefi düşünme biçiminin özünü oluşturur. Biz burada, kendisinden önceki düşünce hareketlerine göre yeni bir bakış açısı sunan yapısalcılığın ne olduğunu belirlemeye çalışacağız. Bu yeni bakış açısı dikkatleri olgusal sınıflandırma biçimini ifade eden pozitivizmden, öznelcilikten, görecelik ve akıl dışıcılık biçimlerinden dile, Frederic Jameson'un ifadeleriyle, "... her şeyi dilbilimin terimiyle bir kez daha düşünmeye"¹ yöneltti.

Yapısalcılık; dilbilimden, kültür araştırmalarına, halk masallarına ve edebiyat metinlerine kısaca tüm anlatı (narrative) türlerine kadar, geniş bir alanda uygulanmasını gördüğümüz, farklı anlamlar yüklense de genel olarak "yapı'nın belirleyiciliğinden hareket eden felsefi ve toplumsal problemleri bu belirleyici yapı kavramından hareketle açıklamaya çalışan yaklaşımın adıdır².

Yapılardan hareketle dilsel ve toplumsal fenomenlerin daha iyi anlaşılabilceği temel tezine dayanan yapısalcılığın felsefede Ferdinand de Saussure'ün yapısal dilbilim yönteminden yola çıkan Ronald Barthes, Louis Althusser, Michel Foucault, Jacques Lacan ve C. Levi- Strauss, tarafından temsil edilen bir düşünce akımı olduğunu söyleyebiliriz³.

Farklı olarak kabul edilse de hemen her yapısalcı tarafından üzerinde uzlaşılan husus yapısalcılığın "bilimsel bir çözümleme yöntemi" olduğudur⁴. Jean Piaget'in ifadeleriyle "Yapısalcılık temel özellikleriyle belirli bir öğreti ya da felsefe değil yalnızca bir yöntemdir."⁵ Ayrıca böyle bir yöntem "anlaşılır kılmaya yönelik" ortak bir ideal tarafından yönlendirilir.⁶

Ancak diğer taraftan yapısalcılığın, kartezyen veya Kantçı fenomenolojinin bir başka versiyonu olmayan, Dilthey ve hermeneutikçilerin yaptıkları gibi, toplumsal ve tabii bilimlerin yöntemleri arasında keskin bir ayrım üzerinde ısrar etmeyen, yalnızca öznenin önemini değil aynı zamanda "anlam"ın da önemini reddeden bir bilim olduğu şeklinde bir görüş vardır. Bu görüşe göre yapısalcılık; tüm insan etkinliklerinin (yapıp etmeleri, konuşmaları, yazmaları/anlatıları) nesnel kurallarına ulaşmak isteyen bilimsel bir araştırmadır⁷.

¹ Terry Eagleton, Edebiyat Kuramı, Çev. Esen Tarım, Ayrıntı Yay. İstanbul, 1990, s.120.

² Ahmet Cevizci, Paradigma Felsefe Sözlüğü, Paradigma Yay. İstanbul, 1999, s.914

³ a.g.e.s.915

⁴ Atilla Birkiye, Yapısalcılığın Eleştirisine Doğru, Varlık Yay. İstanbul, 1984, s.11.

⁵ Jean Piaget, Yapısalcılık, Çev., Füsun Akadlı, Dost Yay., İstanbul, 1982, s. 133-134.

⁶ Jean Piaget, Yapısalcılık, Çev. Ayşe Şirin Okyanus Yener, Doruk Yay., Ankara, 1999. s. 10.

⁷ Robert C.Solomon, A. History of Western Philosophy: 7, Continental Philosophy, Since 1750, Oxford Üniv.Press, Oxford/New York, 1990, s. 179.

1960'ların Avrupa'sında kolayca görülebilecek problematiğin adı olarak da kullanılan yapısalcılık, bir düşünce hareketi olduğu için tanımı da her zaman ihtimali ve eğreti olmuştur. Bu gerçeği göz önüne alarak, en genel anlamda, yapısalcılık; dilbilim, edebiyat, budunbilim, tarih, sosyo-ekonomi ve psikolojiyi ilgilendiren araştırmalarda insan etkinliklerinin-yapıp etmelerinin-genel yapılarını belirlemeye çalışan bir çabadır.⁸ Amaç bize bir şeyin anlamının ne olduğunu anlatmak değil, olsa olsa, bir sistemin yapıcı unsurları olan temel karşıtlıklarını (ham/pişmiş,tabii/kültürel, eril/dişil) ve onlarla ilgili kuralları bulmaktır.⁹

Bir çok yeni uygulama alanlarına sahip olması yeni bir çözümleme yöntemi olarak kullanılması ve "yapısalcılık" adıyla anılması yeni olsa da, yapısalcılığın çok eskilere uzanan bir tarihsel arka plana sahip olduğunu söylemek mümkündür.

Eski yunan filozoflarının amacı, gözlem ve deneyimlerine ilişkin duyu verilerinin çatısını oluşturacak temel kurucu yapıları bulmaktı. Platon'un felsefesi ilk bakışta, ideal ve hatta ilahi oluşumlar dan bahsediyor olsa da görgül / empirik dünyanın niteliği ile de yakından ilgiliydi. Aristoteles'in de gerçekliğin temel yapıcı unsurlarını bulmaya yönelik çabalarının olduğunu biliyoruz. Ayrıca evren izahlarında ortaçağ felsefesinin dini rönesans felsefesinin de bilimsel ve mekanist bir tavırla evrenin kurucu unsurlarının belirlenmesine yönelik çabalarının olduğunu¹⁰ görüyoruz. Buna ilaveten yapısalcılığın "sistemin öğelere üstün ve onlara egemen olduğu fikrini benimseyen ve öğeler arası ilişkilerden sitemin yapısını çıkarmaya çalışan bir felsefi disiplin" olduğu düşünülünce, Aristotelesçi form kavramını çağrıştırdığını da söyleyebiliriz.¹¹

Bu tarihsel arka planın yapısalcılığı etkilediği ve şekillenmesine yardımcı olduğu doğrudur. Ancak asıl anlamıyla yapısalcılığın, batı düşünce tarihindeki temel yapıları bulma, gerçekliği bu temel yapılarla açıklama girişimlerinin yetersizlikleri üzerine temellendirildiğini de unutmamalıyız. Burada bahsettiğimiz yapısalcılığın her zaman var olan "yapılaştırma" eğiliminden farklı olarak "entellektüel ilgi merkezinin konuşan özneden uzaklaştırılıp konuşulan dilin yapısına kaydırılmasına yönelik girişimler"¹² olarak görülmesi gerekir.

Bu yeni yaklaşım Ferdinand de Saussure'un derslerinin "Genel Dilbilim Dersleri" adı altında öğrencileri tarafından yayınlanan eser üzerine temellendirilir. Söz konusu eser, özellikle dil olgusunu araştırma nesnesi olarak alan bilimin kısa bir tarihini verir. Dil

⁸ Gayatri Chakroverty Spivak, "Trenslator's Preface" in, Jacques Derrida , Of Grammatology, trans. , C. Spivak, The Jons Hopkins Üniv. Press, Baltimore and London, 1976 s. İv,v

⁹ Solomon, a.g.e. s. 198

¹⁰ Tom Bottomore-Robert Nisbet, "Yapısalcılık" Çev. Binnaz Toprak, T. Bottomore-R. Nisbet, Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi, Haz., Mete Tuncay-Aydın Uğur, Ayraç Yay., Ank., 1997, s. 555. vd. ayrıca, bknz. Önay Sözer, Felsefenin ABC'si, Kabcacı Yay.,İstanbul, 1995,.s. 85-86.

¹¹ Cevizci, a.g.e s. 914

¹² Allan Megill, Aşırılığın Peygamberleri: Nietzsche, Heidegger, Foucault, Derrida, Çev. Tuncay Birkan, Bilim Sanat Yay. Ankara, 1998,s. 228.

olgusunun ne oluşu, dilbilimin konusu, görevi ve diğer bilimlerle ilişkisi üzerinde durulan eser, dilin iç ve dış betimlemeleriyle devam eder. Başka türlü söylersek, tarihsel boyutuyla dil ve bir sistem (dizge) olma yönüyle dil araştırılır ve sonuçta "dil kendi başına ele alınıp incelenecek bir "nesne" durumuna geldiği" belirlenmesi yapılır¹³.

Kitabın yayınlanmasından sonra (1913) başta dilbilim olmak üzere insan bilimlerinin bakış açılarında da köklü bir dönüşüme yol açtığını söyleyebiliriz. Yapısalcı yaklaşım bunlardan biridir. Artık gerçeklik töz'de, madde'de somut görüntülerde değil, soyut biçimlerde, örtük düzeneklerde, yapılarda aranacaktır. Her türlü sürecin oluşun, gerçekleşmenin ardındaki dizgeyi, yapıyı bulup ortaya çıkarmak da böyle bir yaklaşımın tek amacı olarak belirlenecektir.

Farklı alanlarda uygulanan yapısalcı yaklaşım bu amaç çerçevesinde, bilinç dışının, aykırı olanın, yabancılın bir analizini içerir. Çünkü yapısalcı yöntem değerlendirci değil analitiktir. Herhangi bir olgu,durum ya da nesne yapının temel unsurları arasındaki ilişkilerle anlam kazanacaktır. Bu çözümleme, "her araştırma insan yapıp-etmelerinin temel yasalarına ulaşmayı amaçlar" anlayışıyla bir sisteme ulaşmaya çalışacaktır.

Bu genel çerçeve içinde Ronald Barthes "yazarın niyetini ya da yapının verdiği mesajı değil de, anlamın dile getiriliş biçimini ve yapının oluşturduğu sistemi öne çıkaran bir anlatı analizi ortaya koymuştur"¹⁴. Barthes'in bu çözümlemesini, M.Foucault'un batı kültürünün akıl ve delilik, cinsellik, hastalık ve suç kavramlarının gerisinde yatan kabulleri sorgulayan çalışmaları, J. Lacan'ın bilinç dışı yapıların belirleyiciliğini öne çıkaran araştırmaları ve nihayet C. Levi - Strauss'un kültürel ve tarihsel ilerleme'nin arka planındaki zaman dışı bir mitolojik mantık olarak işleyen "yaban düşünceyi" vurgulayan çalışmaları izlemiştir¹⁵.

Yapısalcı yaklaşım, fenomenleri parça ve bütün çerçevesinde analiz eden ve bir yapıyı ortak bir sistem içerisinde parçaların karşılıklı bağıntısı olarak tanımlayan bütüncü (holistic) çözümlemelerin yaygınlaşmasına önayak olmuştur..

Bütün yapısalcı yaklaşımların amacı, Barthes'in ifadeleriyle, "bir nesneyi bozup yeniden oluşturmak ve bu süreç içinde söz konusu nesnenin işlev görme kurallarını ya da "işlevlerini bilinebilir kılmaktır."¹⁶ Bu amaç çerçevesinde "yapının" klasik felsefenin töz kavramını temsil ettiğini söylemek mümkündür. Çünkü Barthes'a göre yapı "Nesnenin... görünmez olarak duran bir takım yönlerini yada diyelim ki doğal nesnede kavranılamaz olan bir şeyleri açığa çıkaran bir simulacrum'udur sonuçta"¹⁷(simulacrum: benzerlik, benzeyiş,bir şeyin taklidi anlamındadır.)

¹³ Bknz. Ferdinand de Saussure, Genel Dil Bilim Dersleri, Çev. Berke Vardar, Birey Toplum Yay. Ankara, 1985

¹⁴ Cevizci a.g.e. s. 915

¹⁵ Steven Best-Douglas Kellner, Postmodern Teori: Eleştirel Soruşturmalar Çev, Mehmet Küçük, Ayrıntı Yay., İstanbul, 1998.,s. 34 .Ayrıca bknz. Cevizci, a.g.e s. 915

¹⁶ Ronald Barthes'in " Essais Critiques" adlı eserinden aktaran Steven Best, Douglas Kellner, a.g.e s. 34-35

¹⁷ a.g.e. s. 35

Yapısalcılar, yapısal-dilbilimsel kavramlardan hareketle daha kesin bir temel üzerine kurmaya çalıştıkları insan bilimleri alanında “fenomenleri bir toplumsal sistem halinde örgütleyen temel kurallar üzerinde odaklaştılar.”¹⁸ Yapısal çözümleme ile yapısalcılar, nesnellik, tutarlılık, kesinlik ve hakikati isteyerek, öznelikten uzaklaştırılabilecek olan teorilerinin bilimsel olduğunu iddia edeceklerdir. Böyle bir iddia yapısalcıların bir tür felsefe olmanın ötesinde bilimsel bir çözümleme yöntemi¹⁹ geliştirme isteklerinin sonucudur.

Yapısalcı yaklaşım, kendilerinden önceki insan bilimlerini ve felsefelerini şekillendiren hümanizmi reddederek, toplumsal fenomenleri, yapı, kural, kod ve sistem çerçevesinde çözümlemeye girişti. Ayrıca Descartes’ten Sartre’a kadar uzanan felsefede belirleyici olan özne kavramını ortadan kaldırarak, özneyi, dilin, kültürün ya da bilinç dışının bir belirlenimi olarak betimleyip, bir kenara attı ya da özneyi merkezsizleştirdi (decentered). Böyle bir özne, daha önceki belirlenimlerinin aksine artık nedensel ya da yaratıcı bir etkinliğe sahip değildir. Sonuçta özne de tüm diğer belirlenimler gibi dilin bir oluşturması, yaratımıdır.. Simge sistemlerinin, bilinç dışının ve toplumsal ilişkilerin önceliğini vurgulayan yapısalcılık, öznellik ve anlamın türevsel olduğunu kabul eder. Çünkü yapısalcı yaklaşım, Dreyfus ve Rabinow’un belirttikleri gibi, bütün insan etkinliklerini yöneten kanunlar bularak, hem anlamı hem de özneyi ortadan kaldırmaya girişirler.²⁰ Anlam, öznenin (ama özerk bir özne) yaratusı değil, kendisi gibi, toplumsal ya da dilsel bir inşa (construct)dır. Söz (parole) dil (langue) tarafından belirleniyor ve anlamda dilin bu belirlenimine bağlanıyor²¹

Allan Megill başka türlü analiz ve ayırmaların da mümkün olabileceğini reddetmeksizin iki türlü yapısalcılıktan bahsedebileceğini düşünür; 1-Gösterge yapısalcılığı 2-Yapı yapısalcılığı²²

Gösterge yapısalcılığının kavramsal kökenleri, Saussure’ün göstergeyi, gösterenle gösterilenin birliği olarak tanımlamasında bulunur. Bu kökensel bağlılıktan, biri daha katı, diğeri daha gevşek olmak üzere gösterge yapısalcılığının iki farklı görünümünü ayırt etmek mümkündür.

Gösterge yapısalcılığının birinci şekli Saussure’ün “dilbilimsel”gösterge tanımlamasına bağlı kalarak Saussurecü ve Saussure-sonrası dilbilimin genel çerçevesine büyük ölçüde uyan fikri girişimlerle sınırlanırken, ikinci türden gösterge yapısalcılığı, gösterenin “dilbilimsel” tanımına daha az bağlı kalarak “gösterge” terimini dilbilim yerine

¹⁸ a.g.e. s. 35

¹⁹ Eagleton a.g.e s. 119

²⁰ Hubert L. Dreyfus,Paul Rabinow,Michel Foucault:Beyond Structuralism and Hermeneutics,The harvester Press, Great Britain,1982,s.,xv

²¹ Best, Kellner, a.g.e.,s.35

²² Megill,a.g.e.s. 309,

Saussure'ün "göstergelerin toplum yaşamı içindeki yaşamını inceleyecek bir bilim"²³ önerisine bağlanır.²⁴

Yapısalcılığı sıkı sıkıya dilbilimsel anlamda yorumlayanların başında Philip Pettit'yi anabiliriz. Ona göre, yapısalcılık, Saussure'cü ve Saussure-sonrası bir takım çözümleme işlemlerini dilbilimin dışına doğru genişletmeyi ve bu işlemleri, edebiyat ve sanat eleştirileri, sosyal psikoloji, sosyal antropoloji, moda ve ülke mutfakları gibi "göreneksel sanatların çözümlenmesi şeklinde farklı alanlara uygulama çabası olarak görülmelidir. Pettit, yapısalcı dil modelini diğer alanlarda kullanacak olanların üç anoloji kurarak bunu başarabilecekleri kanısındadır: yapısal sesbilim (Jakobson'da olduğu gibi), üretici söz dizimi (Chomsky'de olduğu gibi) ve ayrıma dayalı (differential) anlambilim (Pettit'in önerdiği anoloji)²⁵ Ancak bu anolojilerin her birinin analiz edilen dil dışı nesnenin dildeki cümleye karşılık gelen bazı unsurlar içeriyor olması gerekir. Ne var ki, analizin uygulandığı dil dışı nesnelerin hiç biri dildeki cümleye karşılık gelen bir takım unsurlar içermez. Demek ki, yapısalcı dil modelinin dilbilim dışındaki alanlara uygulanmasının ancak "bir bulgulama değeri" olabilir, bu model dilbilim dışındaki alanların hiç birine uymamaktadır.²⁶

Yapısalcılığın katı dilbilimsel kurallara bağlılık gösteren şeklini diğerlerinden ayırt eden temel özellikleri, yukarıdaki açıklamalar çerçevesinde, aşağıdaki gibi sıralanabilir: 1- Dil ile ilgilenme, 2- Öznellik ve insan merkezliğe (hümanizm) saldırı, 3- Tarihteki süreksizlikleri vurgulama (olayların ve olguların eşzamanlı olarak, şimdi burada varolan şekliyle dikkate alınması), 4- Doğa / kültür, gösteren / gösterilen, dil / konuşma, görünüş / öz... vb. ikili karşıtıklarla ilgilenme, 5- Gösterenle (tikel bir ses veya yazılı karakterler kümesi olarak düşünülen sözcük-işitim imgesi²⁷) gösterilen (gösterenin temsil ettiği anlam yada kavram²⁸) birlikteliğinin karşılığında kullanılan "iki yönlü anlıksal bir kendiliği" ifade eden²⁹ gösterge kavramına sıkı sıkıya bağlı kalma.

Gösterge yapısalcılığının bir başka türü Saussure'ün genel çerçevesiyle belirleyip tanımladığı dilbilim yerine sadece bir öneri olarak sunduğu, kurulmasının gerekliliğinden bahsettiği "gösterge bilim"³⁰ ile ilgilenmenin bir sonucu olarak ortaya çıkar. Burada da özellikle belirtilmelidir ki, göstergebilimle (Saussure'un kurulması gerektiğini söylediği bilimle) yapısalcılık (daha sonra dilbilim ve gösterge bilimin temel kuralları çerçevesinde hayat bulan bir bilim / yöntem) arasında ayırım yapmak güçleşmektedir. Bu

²³ Saussure, a.g.e, s. 18

²⁴ McGill, a.g.e. s. 310.

²⁵ Philip Pettit, *The Concept of Structuralism: A Critical Analysis*, Üniv.of Colifornia Press, Berkeley and Los Angeles 1975, s. 29

²⁶ McGill, a.g.e., s.310-311

²⁷ Saussure a.g.e s. 72

²⁸ a.g.e s. 72

²⁹ a.g.e s. 71

³⁰ a.g.e.s. 18

güçlüğün farkına varan Pettit, göstergebilimle yapısallığın az çok bir biri yerine kullanılabileceğinden bahseder ama yine de katı dilbilimsel modele bağlı kalmayı sürdürerek³¹.

Gösterge bilimsel ilkelere bağlı kalınarak savunulacak yapısalcılığa örnek "Yapısalcılık Nedir?" adlı yazısıyla, François Wahl'in Saussure'ün gösterge bilimsel niyetlerini daha çok ciddiye alan yapısalcılığıdır.

"Gösterge bilimleri, gösterge sistemleri bilimleri yapısalcılık adı altında kümenlenirler" iddiasıyla yapısalcılıkla göstergebilimi aynileştiren Wahl, Pettit'in aksine yapısal bir analizde analiz edilen (dildışı) nesnelere yapı ile dilin yapısı arasında tam bir uygunluk aramaz. Çeşitli türden olgular, örneğin, antropolojinin çeşitli olguları, yapısal analizinin nesnesi olabilir. Ama bu sadece dil olguları içinden geçmeleri ve yapılarını buradan almaları şartıyla mümkündür. Wahl'in "dil olguları içinden geçme"den kastı gösterge'ye dayalı bir sistemin oluşturduğu kurumun içine dahil edilip kendilerini iletişimsel bir ağa açmadır.³² Öyleyse Wahl'e göre, yapısalcılığın, yapılarını bir göstergeler sistemi içinden geçmeleri sayesinde kazanan yapılarla uğraştığını söyleyebiliriz.

Göstergeye verilen bu önem, yapısalcılıktaki oynadığı rol sayesinde. Çünkü nerede bir gösterge varsa, cümle gibi dilsel unsurlar olsun olmasın, orada yapısalcılıktan söz etme hakkına sahibiz. Bu genel hüküm, dilsel unsurları dışarıda bırakmamak kaydıyla, dilbilimin kurallarına bağlı kalan yapısalcılık için de söylenilebilecek bir ifadedir.

Yapısalcılığın sınırları nedir? Başka bir ifadeyle "henüz" yapısalcılık olmayanla "artık" yapısalcılık olmayanın ayrımı nedir? Wahl bu konuda şunları söyler "Göstergenin henüz mutlak temel bir konumda görülmediği her yerde, düşünce henüz yapısalcılığın tanısını almamıştır. Göstergenin birincil konumunun sorgulandığı, göstergenin ortadan kaldırıldığı ya da yapı bozumuna uğratıldığı her yerde düşünce artık yapısalcılığın yörüngesi üzerinde değildir."³³

Yapısalcılık kaynaklarını Saussure'cü dilbilim ve önerdiği göstergebilimsel açıklamalara borçlu olsa da, daha sonraki uygulamaları göz önüne alındığında, onun dilbilimsel ya da göstergebilimsel anlamlarla sınırlandırmanın, dilbilim ve gösterge bilim sınırları içinde kalarak tanımlamanın biricik yolu olmadığını göreceğiz. Nitekim Megill yapısalcılığın dilbilimsel ve gösterge bilimsel bağlamdan kopartılarak tanımlanabileceğini savunuyor. Yapısalcılığın tanımlayıcı unsurunu dilden, göstergeden çıkarıp onun yerine yapı'yı koymakla bir "yapı yapısalcılığı"na doğru bir adım atmış oluruz.

Yapıları araştırma iddiasında olan bütün bilimleri kapsayacak şekilde tanımlanan yapı yapısalcılığı daha öncede uygulandığı şekliyle tüm batı metafiziklerinin doğasında bulunur. Bu tanımlamayı kabul edersek, yapı fikrine uzaktan yakından temas eden her

³¹ Pettit, a.g.e. s. 33

³² François Wahl'den aktaran Megill, a.g.e. s. 312-313.

³³ A.g.e. s. 13

şeyi, tüm batı metafiziğini de kapsayacak şekilde,yapısalcılık adı altında toplamamız gerekir.

Yapı yapısalcılığına gösterge yapısalcılığında olduğu gibi iki türlü yaklaşmanın mümkün olduğunu söyleyebiliriz.³⁴Bunlardan birincisi, yapı kavramına sıkı sıkıya bağlılık gösteren, gösterge'nin oynadığı belirleyici rolü reddedip yapı kavramının analize ağırlık veren yapısalcılık türüdür. Bu tür yapısalcılık anlayışına Jean Piaget'in "Yapısalcılık" adlı eserinin bütününde ifadesini bulan yapısalcılığı örnek verebiliriz.

Pettit ve Wahl sırasıyla dilbilim ve göstergebilimsel ilkelerle yapısalcılığı tanımlarken, Piaget yapısalcılığı gösterge kavramını dışlayan bir anlayışla daha doğrusu, göstergenin yapısalcılıkta oynadığı rolü yapı kavramına kaydırarak, çözümlemelerini dilbilim dışında matematik, fizik, biyoloji, psikoloji ve antropolojiyi kapsayacak şekilde genişletir. Ona göre yapısalcılık yapıyla ilgilenir. Yapı ise bir "dönüşümler sistemi" olarak göz önüne alınır. Piaget yapı kavramının üç ana düşünceden oluştuğunu söyler: Bütünlük, dönüşüm ve özde düzenleme (kendi-kendini yönetme)³⁵

Piaget'nin yapısalcılığın bir bilimsel metodoloji örneği olarak alınması gerektiği yönündeki çözümlemeleri, onun çok farklı alanlara uygulanabilir olduğu fikrini de beraberinde getirmiştir.

Yapı yapısalcılığının ikinci bir türü, Derrida'nın önerdiği anlamda bilimsel olmaktan çok metafizik bir anlamda tanımlanabilecek olan yapısalcılıktır. Derrida, yapısalcılığı, batı felsefesinin / metafiziğinin dayandığı temel karşıtlıkları sorgulamadan kabul ettiği için eleştirmektedir.³⁶ Öyleyse yapısalcılığın Derridacı görüşte, temel karşıtlıkları alıkoyucu kavramları bozuma uğratmayan bir yönü vardır. Bu anlamda yapısalcılık, batı metafiziğinin bir devamı olarak görülebilir.

Derrida'nın yapısalcılığa verdiği anlam, Nietzsche'nin Dionysos ile Apollon arasındaki çatışmanın Apolloncu yönüyle özdeşleştirilir.³⁷ Nietzsche "Tragedyanın Doğuşu" adlı eserinde Grek kültürünün en yüksek halinin Apolloncu ve Dionysos'cu ruhların tuhaf ve hassas birlikteliğinin ürünü olduğunu söyler. Asıl anlamını trajik mitte bulan Apolloncu-Dionysoscu işbirliği Sokratesle son bulur. Ancak bizim için önemli olan Apolloncu ruh ve Dionysoscu ruh halinin neye karşılık geldiklerinin belirlenmesidir. Apolloncu ruh biçimlere sıkı sıkıya bağlı kalırken, Dionysoscu ruh biçimden yoksundur. Apollon "bireylere...etraflarında sınırlar çizerek ahenk kazandırmaya çalışan" biçim verici güç olarak görülürken, Dionysos bu biçimi taşılaştırıp katılaştırmaması için "Apolloncu eğilimi zaman zaman yıkan güçtür."³⁸

³⁴ McGill a.g.e. s. 319-320.

³⁵ J. Piaget, Yapısalcılık, Çev. Ayşe Şirin Okyayuz Yener, Doruk Yay., Ankara, 1999, S. 9-13 Ayrıca, Yapı kavramını oluşturan düşünceler için, bkz. S. 13-22.

³⁶ Madan Sarup, Post-Yapısalcılık ve Post-Modernizm, Çev., A.Baki Güçlü, Ark Yay., Ank., 1995, s.46

³⁷ McGill. A.g.e. s. 322

³⁸ Friedrich Nietzsche , Tragedya'nın Doğuşu, Çev., İ. Z. Eyüboğlu, Say. Yay., İstanbul, 1994, 9, 15, 21, 25. Bölümler.

Derrida yapısalcılığı “söz merkezci” kültürün bütününe sıkı sıkıya bağlı kalan Apolloncu biçimcilikle özdeşleştirmeye gitmektedir.³⁹ Bütün olarak batı felsefesini eleştirisinde batı felsefesi, Platondan itibaren Dionysos’çu kuvveti Apolloncu biçime tabi kılmış güneş merkezli bir metafizik olarak değerlendirilir. Aynı zamanda tüm bu metafizikler metaforik yapıdadır. Derridanın yapısalcılığı Apolloncu ruha bağlama sebebi yapısalcılığın metaforik eğilim ve belirlenimlerinde aranmalıdır.⁴⁰

Derrida “Yazı ve Ayrım” adlı eserinde, bütün anlama, anlam (sense) arama çabalarının tümüyle Apolloncu bir doğaya sahip olduğunu, “modern yapısalcılığın” da bu Apolloncu projenin ayrılmaz bir parçası olarak görülmesi gerektiğini vurgular. Ayrıca modern yapısalcılığın fenomenolojinin gölgesinde yetiştiğini de belirtir. Ona göre, fenomenolojinin kuvveti, kavramaya yarayacak bir kavramdan yoksundur. Bu yoksunluk aynen modern yapısalcılığa taşınmıştır. Yapısalcılığın biçimi ve içerimleri, felsefi metafor olan ışık ve kuvveti dışlayan mekan metaforu tarafından belirlenir. Öyleyse Derrida için modern yapısalcılık batı felsefesinin her zaman var olan Apollonculuğunun en yeni tezahürlerinden başka bir şey değildir.

Megill’in bu ayrımı dışında yapabilecek bir başka ayrım da; 1- Fenomenolojik yapısalcılık, 2- Biçimci yada yöntem yapısalcılığıdır⁴¹. Ayrıca V. Descombes’in, 1- Yapısal çözümleme yöntemi-ki bu fenomenolojiden de eski olup şu andaki tartışmaya yabancıdır. 2- Fenomenolojinin karşısına yeni bir anlam anlayışı çıkaran semioloji (im kuramı)3- Felsefenin hem fenomenoloji hem de semiolojinin eleştirisine yönelen saf felsefi bir yönelimin adı olan yapısalcılık ayrımını da görüyoruz⁴².

Yapısalcı yaklaşımın düşünsel fikri öncülerinden en önemlisinin fenomenoloji olduğu yukarıda belirtilmişti. Ancak insan bilimleri için bir felsefe olma iddiasındaki yapısalcılığın gerisinde oldukça yüklü bir felsefi mirasın bulunduğunu da göz ardı etmemek gerekir. Yapısalcılık bilime rasyoneliteye, akla ve mantığa sıkı sıkıya bağlıdır⁴³. Bu bağlılık, yapısalcılığın modernlik ile modernlik sonrası fikirlerin bir kavşak noktasını oluşturduğu izlenimini veriyor.

Modernliğin ve bu arada aydınlanmanın insanlığı akıl dışılık’tan bilgisizlikten kurtararak ilerlemeyi ve böylece rahat ve huzurlu yaşayabileceği bir yeryüzü cenneti gerçekleştirmeyi vaad ederek, tarihteki yerlerini almalarından sonra, vaadini hala gerçekleştirememiş olması bir çok yeni yaklaşım yanında yapısalcılığın da yeni bir bakış açısı olarak doğmasına zemin hazırlamıştır. Bu fikri zeminin insanın anlama yetisine

³⁹ Megill, a.g.e. s. 324.

⁴⁰ A.g.e. s. 324

⁴¹ Sözer, a.g.e. s. 83-84.

⁴² Vincent Descombes, Modern Fransız Felsefesi, Çev. Aziz Yardımlı, İdea Yay. İst.,1993,s.84,bir başka ayrım için bkz. Dreyfus, Robinow, a.g.e., s. xvi

⁴³ Pauline Marie Rosenau, Post-Modernizm ve Toplum Bilimleri, Çev. Tuncay Birkan, Ark. Yay. Ankara, 1988, . s. 38.

yaptığı katkıları bir tarafa bırakarak yapısalcılığın, modernitenin başlangıcı olarak kabul edilen Descartes felsefesinden etkin bir biçimde kullanıldığı 1960 sonrasına kadar batı felsefesinin tüm önemli felsefi sistem ve başlıca düşünürlerinden olumlu yada olumsuz etkilendiği söylenebilir.

Yapısalcı yaklaşımı benimsemenin bir takım sebepleri olduğu açıktır. Bu sebepler çok kısa olarak; savaş sonrası Avrupa’ında yaygın olarak kullanılan varoluşçu felsefenin tüklenen olanakları; insanlığın gidişatını, dünyanın düzenini mevcut felsefi geleneklerin açıklayamaması; ilgi alanlarının Avrupa-merkezli olmayan başka alanlara kaydırılarak ortaya çıkan boşluğun bir dereceye kadar başka kültürlerin manevi-zihinsel değerleriyle doldurulabilir olduğu yönündeki Avrupa-merkezli dünya görüşlerinden az da olsa kopma ve son olarak yeni bir insan arayışı, insanın olanak ve güçlerinin pratikte serbest bırakılmasına yönelik hareketlerdir.⁴⁴ Buradan çıkarabileceğimiz sonuç şudur: Yapısalcılık rastgele bir boşlukta değil de, birbiri üzerine binmiş çok çeşitli faktörlerin etkisi altında ortaya çıkmıştır. Bu faktörler “içinde yeni-Kantçılık, yeni-olguculuk, ve yer yer de fenomenolojinin yer aldığı ve ağırlığını bilginin gerçekleştirilmesi sorununun oluşturduğu modern batı felsefesinin akılcı eğilimlerini içerir”⁴⁵.

Ileana Bauer’e göre, “eleştirici literatür yığınının gösterdiği gibi (burada söz konusu olan varoluşçu felsefedir) bazı genç aydın çevrelerinde “felsefenin problemi nedir?” sorusu yeniden soruldu ve felsefenin ideoloji ve bilimle ilintisi tahlil edildi. Daha az varoluşçu ve daha çok kuramsal, daha az ideolojik ve daha çok bilimsel olacak bir felsefe arandı. Bu durumda burjuva felsefesinin on yıllar süren bunalımını yansıtan yapısalcılık Fransa’da kendisinden söz ettirdi.”⁴⁶

Yapısalcılığın ortaya çıkış şartlarını ortaya koyan yukarıdaki ifadeler hiç şüphesiz özel şartlar gibi görünüyor. Halbuki batı felsefesi içindeki oluşumun ortaya çıkma şartları bunlardan daha fazlası olarak görülecektir. Gerçekten de batı felsefesinin son iki yüzyıllık tarihine geri dönüş bu tespitimizi doğrular. West’in ifadeleriyle “ yapısalcılık ve post-yapısalcılık aydınlanma sonrası düşüncenin kimi daha şüpheli eğilimlerinin doruk noktası olarak görülebilir. Bu felsefi görüşler bir yandan Hegelciliğe ve Marksizme, diğer yandan da Sartreci varoluşçu ve fenomenolojiye karşı bir tepki olarak yirminci yüzyılda ayan beyan hale geldi.”⁴⁷ Bu felsefelerin ortak yönü bir tür “hümanizm” ve “özne” eleştirilerini içeriyor olmalarıdır. Bu ortak eleştiri zemini felsefe ve insan bilimlerinde yeni ufuklar açarak gelişmiştir. Bunların arka planında Nietzsche, Heidegger’in son dönem yazıları ve Saussure’ün linguistiği yer almaktadır. İnsana ve

⁴⁴ Natalya Avtonomova, “ Fransız Yapısalcılığı : Yöntembilimsel Notlar” Çev. Ergin Koparan, Atilla Birkiye, Yapısalcılığın Eleştirisine Doğru , Varlık yay. İstanbul, 1984, s. 85-89.

⁴⁵ A.g.m. s. 89.

⁴⁶ Ileana Bauer, “Yapısalcılık Tartışması Üzerine Düşünceler” Çev. Uluğ Nutku, Atilla Birkiye, a.g.e. içinde s. 148-149.

⁴⁷ David West, Kıta Avrupa Felsefesine Giriş, Çev. Ahmet Cevizci Paradigma Yay. İstanbul, 1988, s. 213.

dünyaya bakıştaki bu değişikliklerin en önemli sonucu “öznenin hümanizm ve rasyonalizm içindeki, imtiyazlı felsefi ve politik statüsünün radikal bir biçimde sorgulanmasıdır.”⁴⁸

Aydınlanma felsefesi geleneği, felsefi anlamda özneye her şeyin etkin nedeni olarak bakmış ve özne merkezli bir dünya görüşü oluşturmuştur. Ancak yapısalcı bakış açısından öznenin merkezsizleştirilmesi yada “ademi merkezileşmesi” içinden çıkılmaz bir çok felsefi probleme neden olmuştur. Özneye bağımlılık, özne merkezli bakış açısı olayların ve olguların doğru değerlendirilmesindeki bir engel olarak görülür. Öyleyse özneye verilen ayrıcalıklı konumdan uzaklaşıp dikkatimizi, dilbilimin nesnesi olan dile, yada dil gibi yapı kazanmış diğer alanlara yönlendirilip verili olan her şeyi öznenin bağımsız olarak değerlendirmeliyiz.

Aslında Saussure’ün yapısal yöntemiyle birleşik insan ve hümanizm eleştirisini bütün insan bilimleri alanına uygulamanın bir sonucu olan yapısalcılığın başlıca tezi “belli bir düzen yapı, şeylerin veya olayların ya da sözcüklerin yahut da olguların sistematik örüntülerini şu ya da bu şekilde keşfedebildiğimiz sürece dünyanın anlaşılabilir olduğu” şeklinde özetlenebilir⁴⁹. Olgular yapılanmış olarak algılanırlar; ancak gözlemcinin önünde önceden belirlenmiş bir yapısal örüntüler dizisi yoktur. Olguları anlaşılır kılan şey yapılandırmadır. İnsan kültürü ve bilgisi, yapılandırıcı düşünceler, hem bilinçli hem de bilinçsiz olarak yapılanmış olgular etrafında inşa edilirler.⁵⁰

Yapısalcılık her türden toplumsal ve kültürel fenomene, insan öznelinin amaçlı ürünleri ya da tarihin amaçsız yan ürünleri olarak bakma yerine, öğelerin, özgül ve indirgenemez birleşim ve dönüşüm kurallarıyla yapı kazanmış sistemleri olarak ele almayı önerir. Bilinçli beni, onun niyetlerini, anlam verme edimlerini kısaca öznel olan her şeyi soyutlayarak, tam anlamıyla, bilimsel bir çaba ortaya koymayı amaçlama yapısalcılığın bir başka tezidir⁵¹. Dreyfus ve Rabinow’un ifadeleriyle “yapısalcılar, insan etkinliğini, temel öğeleri (kavramlar, eylemler, sözcük sınıfları) ve bu öğelerin kendileriyle birleştirildikleri kural yada yasaları kast ederek, bilimsel bir tarzda ele alıp incelenmeye kalkıştılar.”⁵²

Ayrıca yapısalcılar parçalarının toplamından daha fazla bir şey olan bütünler olarak sistemlerin ayırt edici özelliklerini vurgulayarak kendilerini hakim bilim geleneğinin indirgeyici atomistik ve analitik yaklaşımından ayırdılar⁵³.

Yapısalcılık olgulara “canlı tarihsellik-toplumsallık” bağlamı dışında praxis dışında bakar, yani olayları ve olguları öznesiz ve yansız bir değerlendirme iddiası içindedir⁵⁴.

48 A.g.e. s. 213.

49 Leonard Binder, *Liberal İslam*, Çev. Yusuf Kaplan, Rey Yay. Kayseri, 1996. s. 141.

50 A.g.e. s. 141.

51 West, a.g.e. s. 229.

52 Dreyfus, Robinow, a.g.e., s. xv, xvi

53 West a.g.e. s. 229

54 Aziz Çalışlar, “Yapısalcılık: Status, Quo İdeolojisi” Atilla Birkiye a.g.e. içinde s. 40.

Yapısalcılıkta özne, nesne gibi kurulur. Yani özne de diğer tüm sistemler gibi yapılaşmış bir bütünden oluşur.

Yapısalcılığın batı metafiziğinin bir türü olarak görülmesi Derrida'ya aittir. Bu daha önce belirtilmişti. Ancak J. Stork "Yapısalcılık" adlı eserinde, yapısalcılığı statiklik özelliğini dikkate alarak bir tür varlık felsefesi olarak değerlendirir⁵⁵.

J. Paul Sartre'a göre yapısalcılık; "Burjuvazinin bilimsel maddeci düşünce karşısına koyabileceği son engel, yeni bir ideolojinin yaratılması" olarak görülür⁵⁶. Aynı türden bir değerlendirme, Lupereni tarafından da yapılmaktadır⁵⁷.

Yapısalcılığın "tüm kültürlerin temel bir birliği" (C. L. Strauss), "tüm dillerin evrensel bir grameri" (N.Chomsky), "cocuğun entelektüel kapasitelerinin gelişimindeki değişmez ve evrensel ardışıklıkları tespit etme" (J Piaget) ve nihayet bu "değişmez ve evrensel ardışıklıkların ahlaki gelişmeye de uygulanabileceği" (L.Kohlberg) şeklinde evrenselci bir anlayışla yönlendirildiğini söyleyebiliriz.⁵⁸

Yukarıda yapılan açıklamalar dikkate alındığında, yapısalcılığın, katı dilbilimsel kurallara bağlılık gösteren çeşidini belirleyen temel özelliklerine ilaveten, en temel ilkelerini aşağıdaki başlıklar altında belirlemek mümkündür: 1- Değişmezlik, 2-Anti-tarihselcilik, (tarihsel nedensizlik), 3- Anti-hümanizm ve öznelsizlik (öznenin bulunduğu ayrıcalıklı statüsünden edilmesi özneyi herhangi bir yapı gibi yapılaşmış olarak görme), 4- Bağlanmama⁵⁹

Yapısalcı yaklaşımın değişim ve tarihselcilik karşıtlıkları konusunda H. Lefebvre şunları söyler: "yapısalcılık, "status qua" ideolojisidir. Bu ideoloji derin değişimlerden korkan ve var olan durumu sürdürülebilmeye bakanların ideolojisidir. Çünkü bu onların işine gelir! Kendi düzenlerini ayakta tutabilmek için modern toplumu "yapılaştırma"ya çalışırlar."⁶⁰ Aslında yapısalcı yaklaşımların hepsinde statik yapılara ulaşmanın şu anda var olduğu şekliyle şeyleri fotoğraflamanın büyük önemi vardır. Çünkü dondurulmayan tarihsel-toplumsal olgu ve olayların artzamanlı incelenmesi anlam kaymalarına neden olacağı için doğru değil hatta imkansızdır. O zaman "şimdi var olanı" eş zamanlı olarak olduğu şekliyle yapılaştırıp yapılar arası ilişkilerin bütüne/sisteme katılışını araştırıp anlamını vermek gerekir.

Yapısalcılığın anti-hümanist ve özne karşıtı tutumu benimsemesi felsefenin, düşüncenin, bilincin ve tarihin praxis'ten soyutlanması, insan etkinliğinin ve öznelliğinin bu arada ideolojilerin reddine bağlı bir tutumdur. Her şeyi öznenen soyutlamayla olgu ve olaylara yaklaşım tarzı, yeni bir ideolojinin kurulmasına da yol açmıştır.

⁵⁵ J.Stork, Yapısalcılıktan aktaran, West, a.g.e. s. 249.

⁵⁶ Çalışlar, a.g.m. s. 43

⁵⁷ a.g.m. s. 43.

⁵⁸ West, a.g.e s. 230-231 (46. dipnot)

⁵⁹ Çalışlar a.g.m.s. 43-46.

⁶⁰ A.g.m. s. 44

Bu ideoloji G. Schiwy'nin ifadesiyle bir tür "ideoloji olmama ideolojisi":⁶¹ Yapısalcılık, fenomenoloji ve varoluşçu felsefelerin bir şeye "bağlanma" anlayışının aksine bir bağlanmama ilkesiyle kendini tanımlamaktadır. Bu ve benzeri ilkeler çerçevesinde yapısalcılık, kültüre ve kültürel olgulara, özne ile öznenin bilinci ile eylemselliği ve belirleyiciliği dışında bakarak bunları bir "bilinç dışı işlevsellik" taşıyan göstergeler içinde birer "bağımsız bütün" olarak, özerk yapılar olarak ele almaktadır.⁶²

Bu tür yaklaşımlar, insanın, tarihin, uç noktada değerlendirilmesidir. Nitekim yapısalcılığın insana, tarihe, kültüre bakışındaki ve onları değerlendirişindeki aşırı diyebileceğimiz yaklaşım haklı olarak R. Garaudy tarafından "insanın ölümü" olarak nitelendirilmiştir⁶³.

Burada yapısalcılığın özne karşıtı tavrından da bahsedilmelidir, Murray Edelman'a göre "özneye tutarlı bir eylemin, yazının ya da diğer ifade türlerinin kökeni olarak bakılamaz. Nesnelere ve eylemleri yorumlayan dil aynı zamanda özneyi de kurar"⁶⁴ "özne" eylemin yazının ve diğer ifade biçimlerinin kökeni değildir. Aksine özneler ve nesnelere dil tarafından kurulur ve yorumlanırlar."⁶⁵

Yapısalcılığın özne karşıtı tutumunun iki kaynağı Nietzsche ve Freud'dur. Burada bunlardan bahsetmeyeceğiz ancak her ikisinin de dönemlerinde özneye bulunduğu konumundan edecek kadar sert eleştiriler getirdiğini ve bunun "insanın sonu" felsefesinin merkezinde yer aldığı öznenin "kurmaca bir şey" (Nietzsche) ve bilinç dışı "bihaber olan merkezsiz, parçalanmış...bir şey" (Freud) olduğunu belirtelim⁶⁶.

Yapısalcılara göre, özne'yi "toplumsal ilişkilerden bağımsız bir fail" olarak görmek bir tür yanlış anlamaya dayanır. Yapısalcılar, bireyin üzerindeki vurguyu kaldırıp geniş yapılar üzerindeki anlam ve değişimler üzerine yoğunlaşmayı, öznenin / yazardan uzaklaşmayı başlatmışlardır. Artık özne, toplumsal ilişkileri koruma ve değiştirmeye yönelik bir kapasiteden uzaktır⁶⁷.

Yapısalcı geleneğe özne "kayıp kişi"dir. C. Levi-Strauss insan öznesini- varlığın merkezi-"felsefenin şımarık veledi" diye adlandırır. Ona göre insan bilimlerinin değişmez amacı insanı oluşturmak değil onu çözümdürmektir.⁶⁸ Öznenin bu eleştiri ve tahribi toplumsal süreçlerin yapı taşının özneler olmadıkları şeklinde yorumlanmışlardır.

Genel çerçevesini belirlemeye çalıştığımız yapısalcılık, insan etkinliklerinin genel yapılarını belirlemeye çalışan bir çaba olarak temel benzetilerini dilbilimden almış olsa

61 A.g.m. s. 45

62 A.g.m. s. 45-46.

63 Roger Garaudy, 20. Yüzyıl Biyografisi, Çev. Ahmet Zeki Ünal, Fecr Yay. Ankara, 1998, s. 152.

64 Murray Edelman, Constructing the Political Spectacle, Üniv of Chicago Press, Chicago, 1988, s. 9

65 Jane Flax, Thinking Fragments, Üniv. Of California Pres, Berkeley, 1990, s. 219.

66 Rosenau, a.g.e., s. 84-85.

67 Louis Althusser, Lenin and Philosophy, New Left Books, London 1971, s. 160.

68 Sarup, a.g.e., s. 1. Ayrıca Rosenau, a.g.e. s. 87.

da, onun batı düşünce geleneğindeki en önemli özelliği şeylere yeni bir bakış açısı getiriyor olmasıdır. Bu bakış açısının oldukça fazla örneği olması, dilbilimden, kültür ve mitolojilere kadar geniş bir alanda kullanılması, onun tam olarak ne olduğunu belirlememizi kısıtlamış olabilir. Ama şurası açıktır ki, yapısalcılık, her şeyi, dünyanın hatta öznenin bile (bunları oluşturan), yapılar arası ilişkilerden oluşuyor olarak görür.

Tarihsel dayanakları ve eleştirdikleri felsefi arka plan dikkate alınınca; en genel anlamda dile yakından ilgili, insan merkezçiliğe ve öznelçiliğe karşı saldırgan, tarihteki süreksizlikleri vurgulama, ikili karşıtlıklara bağlı kalma, gösterge kavramına sıkı sıkıya bağlılıkla oluşturulacak olan felsefenin adına yapısalcılık demek mümkündür. Bu düşünce hareketi ya da yöntem, bilinç dışının, yabancı'ın incelenmesine yönelmekle, ikili karşıtlıklar arasındaki ve yapılar arasındaki ilişkileri temel almakla, sistem kavramını yeniden göz önüne almakla, ve sonuçta genel yasalara ulaşmayı amaçlamakla yeni bir düşünce hareketi yada yöntem adını almaya hak kazanmıştır.

Sonuç olarak, insan bilimleri için bir felsefe yada felsefi yöntem olma iddiasındaki yapısalcılık tüm farklı uygulama ve çözümlene biçimlerine kadar, insan öznesinin, tarihselciliğin, anlamın ve felsefenin eleştirisini içeren araştırma nesnelere tarihselliği içinde değil de şimdi var olan biçimiyle anlamaya çalışan, bir düşünce hareketinin adıdır. Gerçektende, dil merkezli bir düşünme biçimi olarak, her şeyi yeniden dil bağlamında düşünmekle kalmayıp aynı zamanda her şeyin konusunu da dil gibi yeniden düşünme çabası içerisine giren yapısalcılık, 20.y.y. düşüncesi açısından dilin sorunları, gizleri ve içerimleri ile hem bir paradigma hem de bir saplantı olmuştur. Yapısalcılığın yukarıda bahsedilen temel ilkeleri genelde kabul görse de, post-yapısalcı bakış açısı ve paradigma çerçevesinde miadını dolduran bir "izm" ve "yöntem" olduğunu da söyleyebiliriz. Nitekim düşünce tarihinin bundan sonraki dönemi post-yapısalcılık ve post-modernizm olarak devam edecektir.

KAYNAKÇA

- Afşar Timuçun, Düşünce Tarihi, B.D.S. Yay. İstanbul 1992.
- Atilla Birkiye, Yapısalcılığın Eleştirisine Doğru Varlık yay. İstanbul.1984
- Bedia Akarsu, Çağdaş Felsefe, İnkılap Yay. İstanbul 1987.
- Cameron Fincher, A Prefeceto Psyehology Harper (and) Rov, Publishers New York, 1964.
- Claude Levi-Strauss, Mit ve Anlam , Çev., Şen Süer/Selahattin Erkanlı, Alan yay. İstanbul, 1986
Dilbilim ve Göstergebilimde Yapısalcı Yaklaşımlar., Somut Der. İstanbul, 1983
Engin-Geçtan, Psikonaliz ve Sonrası, Remzi Kitabevi İstanbul 1993
Erol Göka, Abdullah Topçuoğlu, Yasin Aktay, Önce söz vardı.
- G. Klaus, Çağ. Felsefe, Çev. Düzenleyen, Aziz Çalışlar, Altın Kit.Yay. İstanbul 1985.
- Hilmi Yavuz, Felsefe Üzerine, Bağlam yay. İstanbul , 1987.
- Jacques Derrida, Göstergebilim ve Gramatoloji, Çev. Tülin Akçin, Afa yay. İstanbul1989
Leonard Binder, (İslamic Liberalism). Liberal İslam- Çev. Yusuf Kaplan, Rey. Yay.. Kayseri, 1996.
- Madan Sarup, Post Yapısalcılık ve Post Modernizm Çev. A. Baki Güçlü Ark.Yay. Ankara 1995
- Margaret M. Polama, Çağdaş Sosyoloji Kuramları Çev. Hayriye Erbaş Gündoğan Yay. Ankara,1993.
- Mehmet Akalın, Modern Linguistiğe Giriş, İletişim ve Dil Linguistik Yapısalcılık İzmir, 1983.
- Mehmet Rifat, Dilbilim ve Gösterge Bilim Kuramları Yazko yay. İstanbul 1983.
- Odu Marguard, İlkeselliğe Veda Çoktanrıcılığa Övgü, Çev. Şebnem Sunar, Sarmal Yayınları.
- Ronald Barthes, Anlatılanların Yapısal Çözümlemesine Giriş. Çev. Mehmet Rifat-Sema Rifat Gerçek Yay. İstanbul,1988.
- Tahsin Yücel Yapısalcılık, Ada yay. İstanbul 1983.
- Tom Battomore-Robert Nisbet, Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi, De.Denet: Mete Tuncay, Aydın Uğur, V Yayınları İstanbul 1990 (s. 572-612)
- Vincent Descombes, Modern Fransız Felsefesi Çev. Aziz Yardımlı, İdea Yay. İstanbul 1993

KARL JASPERS'İN FELSEFESİNDE İNSANIN VAROLUŞUNU GERÇEKLEŞTİRMESİ OLARAK İLETİŞİM

H.Haluk ERDEM*

Prof. Dr. Kurt SALAMUN'a
sevgi ve saygıyla

GİRİŞ

Karl Jaspers, 20.yy. Avrupa felsefesinin önemli filozoflarından birisidir. Jaspers'i Türkiye'deki lise felsefe kitaplarında ve felsefeye ilişkin yayımlarda yerini almış olan şu felsefe tanımıyla tanıdık: "*Felsefe yolda olmaktır.*"

Bilim adamı, filozof ve politika yazarı olan Jaspers, psikiyatri, politika, dünya görüşlerinin psikolojisi, felsefe tarihi, varoluş felsefesi, atom bombası eleştirmenliği, tarih felsefesi ve eğitim gibi pek çok alanda binlerce sayfa eser vermiştir.

Felsefe Tarihinde "Varoluş Felsefeleri" başlığı altına konan Jaspers felsefesine olan ilgi, İtalya, Amerika, Japonya, Avusturya Karl Jaspers Kurumları ve İsviçre Jaspers Vakfı ile vücut bulmuştur. Bu ilgi, 2003 yılında İstanbul'da yapılacak olan 5. Uluslararası Jaspers Konferansıyla devam edecektir. Ayrıca, her yıl Karl Jaspers düşüncesi üzerine yapılan araştırmaları içeren Avusturya Karl Jaspers Yıllığı yayımlanmaktadır.

Karl Jaspers(1883-1969) iletişim için "*felsefi yaşamın gündelik ödevidir.*"¹ der. Hans SANER'e göre, iletişim, "*Jaspers felsefesinin temel kavramıdır.*"² SCHULTHEISS'a göre, bu kavram, Jaspers felsefesinin "*asıl anahtarıdır.*"³ Fritz KAUFMANN, "*iletişim probleminin Karl Jaspers felsefesinin bütününe hakim olduğu*" görüşündedir.⁴ Kurt SALAMUN, iletişimin, "*Jaspers felsefesinin merkezinde yer aldığı*" savunur.⁵ HERSCH'e göre, "*iletişim, varoluş gibi temel bir kavramdır ve birbirlerinden asla ayıramazlar.*"⁶

* Gazi Üniversitesi, Eğitim Fakültesi Araştırma Görevlisi

¹ Karl Jaspers, *Der philosophische Glaube*, Piper Verlag, München, 1974, s.136

² Hans Saner, *Karl Jaspers mit Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, Rowohlt Taschenbuch Verlag, Reinbek bei Hamburg, 1996, s.101

³ Jürg Schultheiss, *Philosophieren als Kommunikation*, Forum Academicum, Meisenheim, 1981, s.5

⁴ Fritz Kaufmann, "Karl Jaspers und die Philosophie der Kommunikation", Schilpp: *Karl Jaspers*, Newyork, 1957, s.193

⁵ Kurt Salamun, *Das 'eigentliche Selbstsein' in der Kommunikation bei Karl Jaspers*, Diss., Graz, 1965

⁶ Jeanne Hersch, *Karl Jaspers Eine Einführung in sein Werk*, Serier Piper, München-Zürich, 1994, s.31

Karl Jaspers, 1932 yılında yayımladığı üç ciltlik “Felsefe” adlı yapıtının ikinci cildinde iletişim konusuna başlı başına bir yer ayırır.⁷ Bu konu, filozofun son dönem eserlerinde ve politik düşüncesinde önemli bir rol oynar.

Karl Jaspers’in felsefesinde insanın varoluşunu gerçekleştirmesi en derin iletişim biçimi olan “varoluşsal iletişim” ile olanaklıdır. Varoluşsal iletişimin aydınlanmasına olanak sağlayan, “yalnızlık”, “karşılıklı açık olma”, “sevenlerin savaşı”, “eşit düzeylilik”, “başkası için hiçbir çıkar gözetmeksizin girilen taahhüt” e geçmeden önce, Jaspers felsefesinin iletişimle beraber merkez noktada yerini alan “varoluş”u kısaca açıklayalım.

VAROLUŞ OLARAK İNSAN

“İnsan nedir?” sorusu Jaspers felsefesinin temel sorularından birisidir. Jaspers’e göre insan, “beden olarak fizyoloji, ruh olarak psikoloji, toplumsal bir varlık olarak sosyoloji” tarafından araştırılmaktadır.⁸ Jaspers, insanın özünün, bu zamana kadar; dili olan ve düşünen bir “zoon logon echon”, davranışlarıyla, toplumsallığını şehir biçiminde yasalar altında kuran bir “zoon politikon”, alet yapan bir “homo faber”, yaptığı aletleri kullanan bir “homo laborans”, Dasein’in ihtiyaçlarını ortak bir ekonomi ile sağlayan bir “homo economicus” biçiminde kavranıldığını ifade eder.⁹

İnsan, ırk kuramlarında özel bir tür, psikanalizde bilinçaltı ve onun etkileri, Marksizmde emek sayesinde üreten ve üretimi sayesinde de doğaya ve topluma egemen olan bir varlık şeklinde düşünülmektedir. Bütün bu bilgiler, insanda “bir şeyi”, meydana gelen eylemlerde “bir şeyi” kavramaktadırlar. Bu bilgilere göre insan, “dünya içinde”, “Dasein” biçiminde, bilinebilir bir nesne olarak ele alınıp kavranmakta ve değerlendirilmektedir.¹⁰ Oysa, Jaspers’e göre, insanın “dünya içinde” araştırmanın bir nesnesi olarak bir Dasein biçiminde bulunması, onun varlığının sadece bir yönüdür. İnsanın bir de her türlü araştırmaya kapalı, her türlü bilinebilir-kavranabilir ifadelere kapalı olan, ancak özgürlüğü içinde olan “varoluş”u vardır. Varoluş, felsefe yapma etkinliğinin başlangıcındadır.

Jaspers, “Ben-Varlık” olarak insanın farklı tarzlarda varlık biçimlerini belirler. Bir ve aynı olan insanın birbirlerinden farklı ancak birbirlerinden ayrı olmayan bu varlık biçimleri “Dasein” ve “Varoluş”tur. Dasein, varoluş olarak insan olma imkanını içinde taşımaktadır. Dasein, empirik olarak “burada”dır. Canlılık işlevleriyle yaşam içinde yerini alır. Somut bir gerçeklik alanımızı oluşturan ve olmaksızın varolamadığımız insanın varlık biçimidir.

İnsanın ne olduğu sorusunu soran insan kendi varlığının Dasein biçimini, bilimler

⁷ Karl Jaspers, *Philosophie II, Existenzerhellung*, Serie Piper, München-Zürich, 1994, s.50-117

⁸ Karl Jaspers, *Einführung in die Philosophie*, Piper, München, 1996, s.50

⁹ Karl Jaspers, *Kleine Schule des philosophischen Denkens*, Piper, München-Zürich, 1985, s.59

¹⁰ Karl Jaspers, *Einführung ...*, a.g.e. s.52

sayesinde bilmektedir. Ancak insanı konu edinen bilimlerin bu bilgisi, 'dünya içinde' bulunan "belirli bir varlığın" bilgisidir. Oysa insan, Jaspers'e göre, "kendisi hakkında bildiğinden ve bilinenden her zaman daha fazladır."¹¹

İnsanın kendisi hakkında bildiğinden ve bilinenden fazla olan yönü onun varoluşudur. Varoluş nesnel bir 'şey' değildir. Varoluş bir "kavram" da değildir. Onun kavram olarak sözcüklerle doğrudan doğruya "ifade edilebilir"liğinden çok, "aydınlatulabilir"liği söz konusudur. Jaspers, varoluş için insanın "asıl kendisi olduğu varlık" der. Jaspers'e göre, varoluş, bir kavram değildir, her türlü nesnellüğün ötesini işaret eden bir göstergedir"¹² "Dasein buradadır ve ya değildir, ancak varoluş insanda bir olanak olarak vardır. Seçim ve karar sayesinde onun varlığına doğru adım atılır, varoluş ise özgürlük olarak vardır."¹³

Varoluş, kendisini doğrudan doğruya göstermez, sadece bilinenin, ifade edilebilenin sınırında, yani dolaylı olarak hissettirir. Öyleyse varoluş kendisini nasıl hissettirecektir? Varoluşunda kendisine ait bir dili vardır. Jaspers, bu dili "işaretler(signa)" olarak adlandırır.¹⁴ Bunlar, varoluşu aydınlatmaktadır.

Varoluşu aydınlatan işaretlerden birisi de iletişimdir. Jaspers'in sözünü ettiği "varoluşsal iletişim" dir.

VAROLUŞSAL İLETİŞİM

Yalnızlık

"Yalnızlık", varoluşsal iletişimin zorunlu bir koşuludur. Karl Jaspers, "insanı kendine getiren" varoluşsal iletişim sürecinde ilk adımı oluşturan yalnızlık için şunları söyler: "İletişim, birbirleriyle ilişki kuran, iki kişinin iletişimi olarak kalmak durumundadır. Onlar, birbirleriyle yalnızlığın getirdiğini ve yalnızlıklarını tanurlar, çünkü iletişim içerisinde bulunmaktadırlar. İletişime girmeden kendim olamam, yalnız olmadan da iletişime giremem... Kendim, kendi temelimi oluşturma ve bunun içinde en derin ilişkiye girme cesaretini göstereceksem, yalnız olmayı istemek zorundayım."¹⁵ "Ya kendim olmayı kazanmak için tekrar tekrar yalnızlığı istemeye cesaret ederim ya da bir başkasının varlığında eririm."¹⁶

Jaspers'e göre, mümkün varoluş, kaynağı ve amacı karanlık olan bir hat üzerinde iki kutup arasında hareket eden Dasein içindedir. Eğer kişi, her defasında tekrar tekrar

¹¹ Karl Jaspers, *Das Wagnis der Freiheit, Gesammelte Aufsätze zur Philosophie*, (Der:Hans Saner), Piper, München-Zürich, 1996, s.51

¹² Karl Jaspers, *Philosophie I, Philosophische Weltorientierung*, Springer Verlag, Berlin-Heidelberg, 1956, s.26

¹³ Karl Jaspers, *Philosophie II*, a.g.e., s. 2

¹⁴ Karl Jaspers, *Philosophie II*, a.g.e. s.15

¹⁵ Karl Jaspers, *Philosophie II*, a.g.e.,s.61

¹⁶ Karl Jaspers, *Philosophie II*, a.g.e., s.63

yalnızlığı yenmek için, yalnızlığa katlanamazsa, ya karışıklık içinde yok olmayı ya da kendisi olmayan biçim ve yolları seçecektir. Kişi, eğer sabırlı olmaya cesaret edemezse, boş, donuk, katılaşmış bir “Ben” olarak mahvolacaktır.¹⁷

Jaspers'te iletişim ve yalnızlık birbirleriyle diyalektik olarak bağlantılıdır. Saner'e göre, Karl Jaspers, iletişimden “bir karşılıklı ilişki” anlamaktadır. Bu yüzden de, karşıda olan başkası bir nesne değil bir öznedir. Yalnızlık, iletişimden farklı olarak hiçbir ilişkinin olmaması, tam bir ilişkisizlik durumu olarak gözükmemektedir. Jaspers için yalnız olma, öznenin “Ben” demesiyle başlamaktadır. “Ben” dediğimde, kendimi, “benim” karşıma koyuyorum. Böylelikle kendine aitliğin farkına varılmış olunuyor. Bu durumda da bir ilişki söz konusudur ve “Ben”in kendisiyle olan ilişkisidir. Bu felsefe de vurgulanan yalnızlık, daima refleksiv bir yalnızlıktır ve iletişimin bir sınır tecrübesiyle ilişkilidir. Jaspers bunu, “kendi kendisiyle olan iletişim” olarak adlandırır.¹⁸

Karl Jaspers, yalnızlığı sosyolojik olarak ifadesini bulan, “soyutlanmış varlıkla” özdeş görmez.¹⁹ Yalnızlık ve iletişim birbirlerinin koşuludur. Yalnızlıkla Ben olmayan, iletişime girememekte, iletişime girmemekle de yalnız ve Ben olamamaktadır.

İletişim, Jaspers için, yalnızca iki kişinin karşılıklı ilişkisi değildir. Her durumda kişiler, kendi kendileriyle ilişki içindedir. İletişim, o halde, kendi kendisiyle ilişki kıran iki kişinin karşılıklı ilişkisidir. Karşılıklı ilişki, kendi kendisiyle ilişkili olan iki kişinin bağlantısıyla ve öznelin refleksiyonda bulunmuş Ben varlıkla olanaklıdır.²⁰

Jaspers, “hangi Ben yalnızdır?”, “Ben kimdir?”, “Ben nedir?” sorularını sorarak yalnızlığın farklı biçimlerini belirler. “Sosyal Ben”, “Belirli bir andaki Ben”, “Başarılı Ben”, “beden Ben”, “cinsiyet Ben” karşımıza çıkan farklı türden benlerdir.²¹

Jaspers'in sorduğu diğer soru, “hangi alanda iletişim kendisini gösterir?” sorusudur. Jaspers'in ifadeleri açıktır: “İletişim, her türlü nesneliliğin ötesinde, öznel bir yaşantıdır.”²²

Varoluş filozofu Karl Jaspers için, mutlak, asıl, varoluş olarak nesnelleşmeyen bir Ben sözkonusuysa, yalnızlığın-Benin ana konusu olan varoluşun nesnel olmayan iletişimi söz konusudur.²³

Jaspers felsefesindeki yalnızlık, meditativ-yaratıcı bir yalnızlıktır ve kişinin kendisi olmasının gerekli bir koşuludur. SALAMUN, varoluşsal iletişimin bir karakteri olan yalnızlığın Jaspers'te olumlu bir anlamı olduğu görüşündedir. Kişinin yoğun bir kendini kazanma bilinci, eleştirel olarak kendisini yoklayışı ve kendi olan Ben'inin yapılması bu olumlu anlam içinde değerlendirilir.²⁴

¹⁷ Karl Jaspers, *Philosophie II*, a.g.e., s. 62

¹⁸ Hans Saner, *Einsamkeit und Kommunikation, Essay zur Geschichte des Denkens*, Basel, 1994, s. 81-82

¹⁹ Karl Jaspers, *Philosophie II*, a.g.e., s.61

²⁰ Hans Saner, *Einsamkeit...*, a.g.e. s. 81

²¹ Karl Jaspers, “Einsamkeit”, *Jahrbuch der Österreichischen Karl-Jaspers-Gesellschaft*, 1988, Wien, s.35

²² Karl Jaspers, *Einsamkeit*, a.g.e., s. 35

²³ Hans Saner, *Einsamkeit...*, a.g.e., s. 82

²⁴ Kurt Salamun, *Karl Jaspers*, Verlag C.H.Beck, München, 1985, s.79

Açık Olma

Varoluşsal iletişimin diğer bir özelliği “açık olma”dır. Jaspers’e göre, “kişinin asıl kendisi olması veya varoluşunu gerçekleştirmesi bir başka insan karşısında açık olmayla bağlantılıdır.”²⁵ Açık olma, aynı zamanda Kendi olarak Ben’in gerçekleşmesidir.

Açık olma, kişinin kendi olan varoluşunu farkına varması sürecidir. Bu süreçle, Dasein’in bilinci aşılmıştır. Açık olmada Dasein, kendi karakterini kaybeder. Kişi, varoluş olarak kendi “asıl varlığını” kazanır.

Jaspers, “Açık olmayı isteme” ve “kapalı kalmayı isteme” kavramlarını kullanır. “Açık olmayı isteme, kişinin iletişime girmeye cesaret etmesini sağlar. Bu isteme, bütün böyle ya da şöyle (belirli) bir varlık olmaktan vazgeçtirir... Kapalı olmayı isteme (maskeler), açık olmayı istemenin tersi olarak kişinin iletişime girme cesaretini kırar.”²⁶ “Açık olmakla, mümkün varoluş olarak kendimi kazanmam için empirik olarak varolan Dasein’imi kaybederim, kapalı olmayla, empirik olarak bulunan kendimi korurum ama mümkün varoluş olarak kendimi kaybederim.”²⁷

Jaspers felsefesi, kişinin açık olmayı istemesinin ve dolayısıyla da mümkün varoluş olarak kendisini kazanmasının felsefesidir. Jaspers’e göre, açık olmayla gerçekleşme süreci, soyutlanan bir varoluş içinde meydana gelmez. Tam tersine, yalnızca, “Başkısıyla” gerçekleşen bir süreçtir. Kişi olarak Ben, kendisini hem açabilmekte hem de gerçekleştirebilmektedir.²⁸

Kişinin dünya ve insana karşı açık olma düşüncesi, felsefi-antropolojik tartışmalar da merkezde yerini almaktadır. Karşılaşma ve intersubjektivite kavramlarının açık olma problemiyle bağlantısı kurulabilir.

Sevenlerin Savaşımı

İletişim içerisinde açık olma süreci, biricik bir savaşımı beraberinde getirmektedir. Bu savaşım, Jaspers felsefesinin orijinal kavramlarından birisi olan “sevenlerin savaşımı”dır.

Jaspers felsefesinde, “iletişim ve sevgi” birbirlerinden ayrılamayan iki kavramdır. Sevgi olarak bu iletişim, kör bir sevgi ve önemsiz bir konu değildir. Aydınlanan, savaşım halinde olan bir sevgidir. Bu, başkasını yenmek, üzerinde zafer kazanmak için yapılan bir savaşım değildir. Jaspers, bu savaşımın bir Başkasıyla varoluş olmak için yapıldığını belirtir. Filozof, bunu, “açık olma için yapılan savaşım” olarak adlandırır.²⁹

Jaspers’in ifade ettiği savaşım, kişinin kendi ve başkasının varoluşunu kazanması için mücadele ettiği bir savaşımdır. Tek taraflı bir gerçekleşme, bu savaşımda söz konu-

²⁵ Karl Jaspers, *Philosophie II*, a.g.e., s. 64

²⁶ Karl Jaspers, *Philosophie II*, a.g.e., s. 64-65

²⁷ Karl Jaspers, *Philosophie II*, a.g.e., s.65

²⁸ Karl Jaspers, *Philosophie II*, a.g.e., s. 65-66

²⁹ Karl Jaspers, *Philosophie II*, a.g.e., s.66

su değildir. Her iki kişi ya kendi olanaklarını kavrayacaklar ya da hiç bir olanağın farkında olmayacaklardır.

Karl Jaspers, varoluşsal iletişimdeki savaşımın, Dasein'in savaşımından farklılığını ortaya koyar. Dasein'in savaşımında bütün silahlardan yararlanır. Bu silahlar, yalan ve hile dolu kandırmalardır. Bu savaşımında başkasına bir düşman gibi davranılır. Oysa varoluş savaşımı bundan çok farklıdır. "Tam açıklık", "kuvvete dayalı her türlü üstünlüğü berteraf etme", "başkasının kendisi olması için çaba gösterme" bu savaşımın özellikleridir.³⁰

Jaspers, iletişim savaşımında benzersiz bir dayanışmadan söz eder. Ona göre, "sevenlerin savaşımında" bütün kartlar serilir ve hiçbir hesaplı davranış yoktur. Her bir kişi kendi kendisine bir başkasıyla nüfuz eder. Bu savaşım, iki varoluşun birbirlerine karşı yaptıkları bir savaşım değildir, tam tersine, sadece doğruluk için kişinin kendisi ve başkasıyla ortak bir savaşım içinde olmalarıdır.³¹

Çıkar Gözetmeksizin Başkası İçin Sorumluluk Yüklenme

Karl Jaspers, varoluşsal alanda iletişime giren kişilerin, kapalılığa karşı iletişime zorluk çıkaran her türlü engele, hiçbir çıkar gözetmeksizin karşılıklı "dayanışma" içine gireceklerini belirtir. Filozof bu engelleri, "maskeler", "hesaplı suskunluk", "garantinin ön plana alınması", "katılık", "koşullar öne sürme" biçiminde ifade ederek, bunların kişiyi kendisinden ve Başkasından bir duvar gibi ayırdığını vurgular.³²

Eşit Düzeylilik

Jaspers'in varoluşsal iletişim anlayışı içinde değerlendirdiği diğer bir özellik de "eşit düzeylilik" tir. Bu ifade, insanın sosyal durumu, eğitim derecesi, belirli bir alanda yetkinlik gibi tanımlanan bir eşit düzeylilik ifadesi değildir. Eşitliğin bu türleri, empirik olarak tespit edilebilen iki olgu arasındaki bir karşılaştırmaya dayanır. Eşit düzeylilikle empirik olarak kanıtlanabilen bir eşitlik düşünülmez. Jaspers'e göre bunlar, kendisi olmayan kişinin empirik beninin görünüşleridir. Filozofa göre, "mümkün varoluşlar birbirleriyle dirler ve yalnızca kendileridirler. Birinin kendi olarak herhangi biri olmayı istemesi varoluşsal olarak olanaksızdır. Kendim olmayı istediğimde ve bir Başkası olup olamayacağımı sormadığımda, kendimi karşılaştırmadığımda, başkasıyla başkası olduğumda ve iletişime girmeyi aradığımda ancak varoluşsal bilinç oluşmaktadır."³³ Jaspers'e göre, insanın varoluşunu gerçekleştirebilme imkanı, ancak başkasını eşit düzeyde ve karşılaştırılabilir şeylerden uzak düşündüğünde söz konusudur.

Jaspers'in, varoluşsal alandaki eşit düzeylilik anlayışını Bollnow, öğretmen ve öğ-

³⁰ Karl Jaspers, *Philosophie II*, a.g.e., s.66

³¹ Karl Jaspers, *Philosophie II*, a.g.e.,s.66

³² Karl Jaspers, *Philosophie II*, a.g.e.,s.64 ve 77

³³ Karl Jaspers, *Philosophie II*, a.g.e., s.85

renci arasındaki karşılaşmayı örnek vererek açıklar. Bollnow'a göre, öğretmen ve öğrenci arasındaki karşılaşmada, yaş veya konum farklılığının ötesinde insansal ilişkinin eşit düzeyliliği söz konusudur.³⁴

SONUÇ VE DEĞERLENDİRME

Jaspers felsefesinde "varoluşsal iletişim", kişinin varoluşunu gerçekleştirmesine imkan veren bir iletişimdir. Yukarıda açıklamaya çalıştığımız gibi, Jaspers'e göre, varoluşsal iletişim şu özelliklerden oluşmaktadır.

1. Meditatif-yaratıcı yalnızlığa ve bağımsızlığa cesaret etme
2. Açık olabilmeyi isteme
3. Kişinin hiçbir çıkar gözetmeksizin başkası için sorumluluk yüklenmesi
4. Kişiyeye ait olan sosyal durumunun farklılığına rağmen başkasını eşit düzeyde kabul etme

Jaspers'in varoluşsal iletişimini, felsefe tarihinde, başlıca temsilcileri Martin Buber, Gabriel Marcel olan "diyalog felsefesi" adı altında değerlendiren bakışlar olmuştur. Salamun, Jaspers'in iletişim anlayışının diyalog felsefesiyle ortak noktaları olduğunu, ancak bu felsefeden birkaç önemli noktada farklılıklar olduğu görüşündedir. Ona göre, Buber'in diyalog anlayışı iletişim anlayışından daha geniş yayılımı vardır. Çünkü insanla insan arasındaki Ben-Sen ilişkisi yanında bir doğa nesnesi veya doğa olayı, edebi ya da sanatsal bir eser de insan için, Sen olabilmektedir. Oysa, Jaspers'in varoluşsal iletişim anlayışı, iki insan arasındaki ilişkiyle sınırlıdır.³⁵

*"Gerçek iletişim, karşılıklı olarak insanın insanla olan iletişiminde vardır. Kendi olanın bir başka kendisi olanla, kendisi olduğu süreç, insanlar arasında söz konusudur."*³⁶

Jaspers'in iletişiminde, insanın kendisini gerçekleştirme çabasında "Başkası" hiçbir şekilde araç olarak düşünülmez. Bu görüş, Kant'ın insanın araç değil, amaç olması gerektiği görüşüyle de yakınlık göstermektedir.

Dünyada olup bitene baktığımızda, insanlar arasındaki iletişimsizliğin insanlığa insan olmaya ne kadar ciddi bir engel oluşturduğunu görürüz. Jaspers'in varoluşsal iletişimi, insanın kendi olanaklarını geliştirmesine bir imkan vermektedir.

*"Mademki yine özgür olarak birbirimizle konuşabiliyoruz, o halde ilk ödevimiz gerçekten birbirimizle konuşmak olmalıdır."*³⁷

Birbirimizle gerçekten konuştuğumuz bir dünya özlemi dileğiyle.

³⁴ Otto Friedrich Bollnow, *Existenzphilosophie und Paedagogik*, W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart, 1962, s.130

³⁵ Kurt Salamun, a.g.e., s.84-86

³⁶ Karl Jaspers, *Antwort. Zur Kritik meiner Schrift, Wohin treibt die Bundesrepublik*, München, 1967, s. 783

³⁷ Karl Jaspers, *Rechenschaft und Ausblick*, München, 1951, s.149

ABSTRACT

Communication as Realization of Man's Self-Existence in Karl Jaspers

The question "What is humanbeing?" is one of fundamental questions in philosophy of Jaspers. According to Jaspers, humanbeing is a being that is essentially more than what he knows and what is known about himself. The essential being of man is his existence. Existential communication existentielle Kommunikation is a sign (signa) realizing the possibility of man's existence. The properties of the existential communication are man's creative loneliness and creative independence, being open to the other, responsibility for the other, and acceptance of the other as being equal to himself. In Jaspers' view of existential communication man is not an instrument but an aim.

MUSTAFA ŞEKİP TUNÇ DÜŞÜNÇESİNDE MODEL İNSANI YARATACAK OLAN EĞİTİM ANLAYIŞI

Levent BAYRAKTAR*

Mustafa Şekip'in düşünce sistematüğinde evren anlayışı ile buradan hareketle oluşturulan bilgi ve insan anlayışı arasında bir devamlılık ve paralellik bulunmaktadır. Evrenin yapısından insana geçilmekte; bu geçiş' evrendeki yaratıcılık, devinim ve hürriyeti insana taşımaktadır. Her insan anlayışı da zorunlu olarak bir eğitim modelini beraberinde getirmektedir. Dolayısıyla evrenden insana, insandan eğitime doğru gitmek mümkün görünmektedir. Biz burada Mustafa Şekip'in tasavvur ettiğı evreni bir parça tanımaya çalıştıktan sonra, evrenin bu yapısı içinde varolan insan varlığını ele alacağız. Her insan anlayışı aynı zamanda bu insanı gerçekleştirecek bir eğitim modeline de ihtiyaç duyacaktır. Mustafa Şekip'in model insan, müşahhas insan dediğı bu insan ile eğitim arasında ne gibi ilişkilerin kurulabileceğini ve eğitimden neler beklendiğini irdelemeye çalışacağız. Bunu yaparken herhangi bir program veya yöntem önermekten ziyade, eğitim yoluyla insan varlığının nasıl ve ne yönde bir dönüşüme tabi tutulacağını, ona hangi nitelik ve kabiliyetlerin kazandırılacağını veya açığa çıkarılacağını tartışmayı deneyeceğiz.

İlkin Mustafa Şekip'in evren ve varlık anlayışını ortaya koymaya çalışalım. O kendisini Hegel monizminin karşısında bir plüralist olarak konumlandırır. Kendi ifadesini kullanacak olursak; *"Kainatta 'vahdet' gören monistler olduğu gibi 'kesret' yani çokluk gören plüralistler de vardır. (...) Plüralizm bir filozof tarafından yaratılmış, sonra da başka feylosoflar tarafından geliştirilmiş bir sistem olmayıp 'demokratik' içtimai bir felsefedir, birçok büyük mütefekkirler tarafından işlenmiştir. Gerçekten tek bir Plüralizm değil, birçok plüralizmler vardır. Bunlar da mizaçlara, ruhi ihtiyaçlara, ve bu ruhların ahvaline göre çeşitlenmiştir.*

Plüralizmi sevk eden amiller ya ahlak ihtiyacı; ya hürriyet arzusu, çok kere din, bazen de estetik duygu yahut da ilim endişesidir.

Plüralizm ekseriye Pragmatizm'in bir metafiziğı olmakla beraber pragmatizmin inhisarı altında kalmış değildir.

Benim mizaç ve ruhi temayülüm müşahhas, insan ruhuna yakın ve yatkın olan bir

* A.Ü. D.T.C.F. Felsefe Bölümü Araştırma Görevlisi.

plüralizmdir ki bir karşıt göstermek lazım gelirse bilhassa Hegel'in Monisme'ine (akli olan şeylerin gerçek ve gerçek olan şeylerin de akli olduğunu iddia eden) karşıttır."¹

Mustafa Şekip'e göre evren tek bir unsurdan oluşmamakta varlığın yapısı bir plüralizm arz etmektedir. Varlık böyle olunca onu elde etmek veya ona dair bilgi sahibi olmak da sadece akıl veya zeka gibi tek bir bilme yetisinden beklenmemektedir. Evrenin yapısı dinamiktir, yenilik ve yaratıcılık esastır. Öyleyse evren ve varlık; olmuş, sınırları tayin edilmiş, dingin, durağan bir yapıda değildir. Dolayısıyla dinamik olan bu varlığın bilgisini elde etmek de sadece akıldan beklenmemelidir. Bilme yollarımız da evrenin plüralizmine uygun bir şekilde çoğaltılmalı; insanda bilme ve hissetme namına hangi yetenekler varsa hiçbiri küçümsemeden ve bir diğerinden daha az veya daha çok önemli görülmeden kullanılmalıdır. Çoklu bir mahiyet arz eden evren ancak kendisini bilmeye yönelen bir çok yeteneğin birlikte çalışması ve dayanışmasıyla daha kolay anlaşılabilir görülmektedir. Böylece Mustafa Şekip, Bergson ve W. James'ten ilham alarak Entellektualizm'in eleştirisini yapar. Varlığın dinamik yapısının sadece akıl yoluyla kavranılamayacağını, hatta, konu insan olduğunda bunun hiç mümkün olamayacağını söyler. İnsan, daima, determinasyonlarla ifade edilemeyen, onlara sığdıramayan, özgür ruh hallerine sahip bir varlıktır. İnsan söz konusu olduğunda pragmatizmin hakikat anlayışını dikkate almalı, insanın hakikat olarak bağlandığı, ve değer atfettiği neleri varsa; bütün halinde anlamaya çalışılmalıdır. "Pragmatizm'in hususiyeti, hakikat alanını yalnız düşününce değil, inançları, kıymetleri olan insana göre genişletmeye çalışmasında ve hayati rolleri olan kıymetlerle inançların birer hakikat sayılmaları esasında toplanır. Bunu yapmakla müspet hakikatler küçümsemiyor, sadece müşahhas insanın da hakları tanınmış oluyor."² Dolayısıyla insanı anlamak; meşru olan olmayan ayrımı yapmaksızın, onun bütünlüklü yapısını kavramaya bağlıdır. Yani insan varlığı sadece bilim yaparken veya akıl yürütmelerle düşünürken insandır, hayal gücüyle şiir söylerken değildir gibi bir yaklaşım insanı anlama çabamız açısından sakattır. Çünkü insan sadece akıl varlığı değildir. Hatta sadece akıl yardımıyla bilim yapmak dahi mümkün görünmemektedir. Çünkü hakikate karşı ihtiras duymayan bir şahsiyetin bilinme yapabilme imkanı yoktur.

Mustafa Şekip'in varlık ve evren anlayışının şekillenmesinde Plüralizm ve Pragmatizm ekollerinin yanı sıra Bergson'un dinamik evren anlayışı da etkili olmuştur. O, şöyle söylemektedir: "Benim müşahhas olarak yaşadığım alem Bergson'un yaratıcı zaman realitesine tercüman olan bir alemdir ve bu zaman realitesinin en derin bir realite olduğuna inanıyorum. Çünkü bu dünya tamamlanmamış ve mütemadiyen tamamlanan ve asla tamamlanmış olmayan bir alemdir."³ Alemin tamamlanmamış olmasından, Mekanizm'e teslim edilemeyeceğini, alemde hürriyetin ve oluşun eş anlamlı olduğunu vurgu-

¹ Tunç, Mustafa Şekip, "Müşahhas İnsan ve Bünyesi", *Bilgi*, S. 76, Ağustos 1953, s. 5

² Tunç, Mustafa Şekip, "Tabiat Alemi ve İnsan Dünyası", *Bilgi*, S. 75, Temmuz 1953, s. 12

³ "Müşahhas İnsan ve Bünyesi", s. 5

lar. “Çünkü zamanın yaratıcılığına ve bu yaratıcılığın vereceği imkanlara göre hareket edildiğçe gerçek her türlü imkanlar, hürriyetler belirecektir” der. ⁴

Bergson metafiziğinde insan, hayat hamlesinin hürriyetle açılımında geline en kamil noktadır. İnsan; evrenin oluşum sürecinin sonunda ve zirvesinde bulunmaktadır. İnsanın özgür yaratıları, kendi ruhunda keşfettiği ve varlığa eklediği kültür ve medeniyet verimleri adına ne varsa hayat hamlesinin insanda uzaması veya başka bir ifade ile insanın hayat hamlesinin açılım doğrutu ve mecrasına yerleşmesi sonucudur. Bu ifade modeli tarihte kahramanların ve dahilerin ortaya çıkışlarını da açıklamak için kullanılacaktır. Yani deha sahipleri, kahramanlar; hayat hamlesinin kendi faaliyetlerinde yoluna devam etme imkanı bulduğu yaratıcı şahsiyetlerdir. O’na göre plüralist evren anlayışı, yaratıcılık ve devingenliği hem evrende hem de insanda beraberce tespit etmektedir. “Felsefenin öteden beri üzerine eğildiği başlıca iki büyük varlık olan tabiat ve insan monist felsefede aynı sürekliliğin içinde bir vahdet olarak mütalâa edilir. Buna karşı plüralist felsefe ise, monist telakkide olduğu gibi durgun, olmuş bitmiş tam bir dünya değil, dinamik, müteharrik, mütemadiyen tamamlanan gittikçe olgunlaşan, yenilikler yaratan bir dünya görür. Tek bir sistem yerine bir çok sistemler halitası kabul eder. Kemiyyetlerin yanında keyfiyetlere, miktarların yanında kıymetlere de yer verir. Hükümlerini mücerret bir düşünceden ziyade tecrübe ve vak’alardan alarak vermek ister. Umumi bir nazariyeye uymayan bir tecrübe veya vak’ayı bile başlı başına bir gerçek olarak tanır. Umumilikler namına hususilikleri feda etmez. Kendi şahsiyetlerinde ve kendilerine göre tanıdığı fertlerdeki farklılık ve çeşitliliklere ehemmiyet verdiği gibi ilerlemenin başlıca âmili ni bu farklılıklarda görür. Heyeti umumiyeden, bütünden ziyade teferruatın açık olmasını ister. Her şeyi ayrı ayrı anlamaya bakar.”⁵ Böyle bir bakış açısına yerleşildiğinde her insan ferdini bir şahsiyet olarak görmek ve onların kendilerine has olanı açığa çıkartmaları için imkan ve ortam hazırlamak gerekecektir. İşte Mustafa Şekip’in model insan, muşahhas insan veya şahsiyet varlığına dönüşmüş olan insan varlığı olarak nitelendirdiğimiz insanı; evrene şahsi ilavelerini yapmak üzere eğitilmiş olan insandır. Bu eğitim ferdi yetenek ve kapasiteleri açığa çıkarmaya yönelik olacaktır. Çünkü ona göre tarihi ilerleten veya şekillendirip, dönüşüme tabi tutan tek tek kahramanların her alanda ortaya koydukları başarılarıdır. Bu eğitim sürecinde öncelikli olan kişinin gizil yeteneklerini gün ışığına çıkarmak ve ifade edip geliştirmesine fırsat ve ortam hazırlamaktır.

Mustafa Şekip’in evren, insan ve dolayısıyla eğitim anlayışı bakımından düşünce sistematiğinde geçişler ve paralellikler olduğunu söyledik. Müşahhas insan dediği insan modeli ile evren görüşü ilişkisini Onun sözleri ile tekrar kuracak olursak; “Ezeli ve ebedi bir dünya entellektualist bir tasavvurdur; olmuş bitmiş, tamamlanmış bir dünya demektir. Plüralist telakkiye göre serbest değişmeler de vardır. Çünkü eşya birbirine tama-

⁴ A.g.m., s. 5

⁵ A.g.m., s. 6

men değil, kısmen bağlı olduklarından aralarında serbest unsurlar da vardır. Tesadüf ve yenilik denilen şey bu serbest unsurlardır.”⁶

Mustafa Şekip, insan anlayışının temelinde plüralist bir evren anlayışı yattığını ifade eder. “Müşahhas insan ve onun dünyası işte bu istikamette bir dünya görüşüne dayanır. Müşahhas insan denince benliği şahsiyeti tecrit edilmeden olduğu gibi alınan, eşya ve rakama kaydedilmemiş insanı anlıyorum. Sadece akıl, his veya hayal yönünden tek taraflı olarak alınmayan bir insan ‘ben’ yahut ‘benlik’ mefhumunu da masa yahut kitap mefhumu gibi eşyaya taalluk eden ve kabili mübadele (yer değiştirilebilir) olan umumi bir mefhum mahiyetinde değil, yalnız kendisini ihtiva eden, eşya ile aralarında mühim bir fark gösteren tek bir mefhum olarak alıyorum. Bu mahiyette bir insanın dünyası da sadece bir eşya ve tabiat dünyası olamayacağı için maksatlı, manalı inanç ve kıymetlerle yaşanan bir dünya olacaktır.”⁷ Dolayısıyla bu dünyanın insanı artık bir şahsiyet varlığıdır, ve şahsiyeti dolayısıyla diğer insanlardan ayrılır. Bu yüzden “insan hakkında bilgi edinmek de ondaki şahsi tarafı kavramakla kabildir. Bugünkü psikolojinin vardığı hakikatte bu merkezdedir. Şahsiyet profili yapılmamış bir insan tanınmış, bilinmiş sayılmaz.. (...) İnsan böyle olduğu gibi onun sanat ve fikir eserleri de böyledir. (...) Bir Yunus Emre hangi şairimizle ve dünyada hangi şairle değiştirilebilir.”⁸

Mustafa Şekip model insan, müşahhas insan veya şahsiyet varlığı olarak gördüğü insanın subjektif ve manevi yönünü özellikle önemser. Çünkü ona göre insan tabiatı herhangi bir varlık olmaktan bu yön sayesinde kurtulur ve aynı zamanda tarihi, kültür ve medeniyeti de bu sayede şekillendirir, oluşturur. O’na göre “büyük dinlerin bir ‘eşref-i mahluk’ olarak vasıflandırdıkları insan, tekamül zincirinin son halkası olmakla beraber subjektif varlığının aşkın ve taşkın olan istidat, temayül ve ihtiyaçlarıyla hayvanlardan esaslı bir surette ayrılır. Fizik, moral, estetik ve entelektüel ihtiyaçlarının çokluğu, hayale düşkünlüğü ve ihtiyaç karakterleriyle de bir üstünlük gösterir. (...) İktidarının fevkinde emeller besler. Şimdi bütün bu subjektif temayül, ihtiyaç ve ideallerin sadece bir gölge olay yahut bir üst yapı’dan ibaret olduklarını bir an için farz edersek insan denilen varlıkta biyolojik hayattan başka bir şey kalmayacaktır.”⁹ Oysa insan varlığı kendisini fark ettiği ilk andan itibaren çevresini ve olayları kendi düşünceleri ve duyguları istikametine değiştirme ve şekillendirme azminde olan bir varlıktır. Hatta Ona göre dâhiler toplumda kabul gördükleri takdirde büyük değişikliklere ve atılımlara neden olurlar. “Cemiyet muhiti dâhiyi kabul ettiği takdirde er geç orijinal bir değişikliğe uğrayacaktır.”¹⁰ O’na göre dâhi, toplumsal çevrenin ve zamanın bir ürünü ve sonucu da değildir. “Dâhi vakitsiz gelmiş, daha doğrusu cemiyet tarafından kabul edilmemiş de olabilir. Bu

⁶ A.g.m., s. 6

⁷ A.g.m., s. 6

⁸ A.g.m., s. 7

⁹ A.g.m., s. 7

¹⁰ Tunç, Mustafa Şekip, “Müşahhas İnsan ve Onun Dünyası”, *Bilgi*, S. 77, Eylül 1953, s. 4

takdirde başka bir muhite göç eder, veya imha edilir. Hangi muhitte kabul görürse rolünü orada da yapacak, imha edilse de ilerde tesiri olabilecek yine o olacaktır. Tarih bunların misalleriyle doludur. Sokrat'a zehir içiren cemiyet onun tesirinden kurtulamadığı gibi bu tesir ortaçağ ve yeni zamanda da devam etmektedir."¹¹

Mustafa Şekip'e göre dâhi şahsiyetler kendi zamanlarına damgalarını vurarak, dönemin timsali olurlar. Böylece "‘zaman’, ‘asır’ dediğimiz şeyler devirlerini hülâsa eden bir avuç büyük şahsiyetlerde"¹² toplanmış olur. Bu büyük şahsiyetlerin en önemli vasfı yaratıcılıklarıdır. "Varlığımızın hikmeti ve en büyük süruru da iktidarımız nisbetinde yaratmak olacaktır."¹³

Mustafa Şekip'e göre müşahhas insanın yaratma vasfı onu mekanik dünya görüşünün üzerine çıkarır. "Bir çalışma faraziyesinden ibaret olan mekanik dünya görüşünü aşarak yaşanan ve yaşatan beşeri kıymetlerin insan bütünlüğü çapında haklarını tanıyan müşahhas bir insan dünyası görüşünü birinci plana alarak yaşanan dünyayı bu görüşle bezendirmek ihtiyacı karşısındayız."¹⁴ Buradan çıkan sonuç, eğitim anlayışımızın bu tespitlere bigane kalamayacağı yolundadır. Hatta Mustafa Şekip'e göre eğitimin amacı bu müşahhas insanı yetiştirmek olmalıdır. O'na göre insan biyolojik varlığının üzerine eklediği maddi-manevi yaratıları ve başarılarıyla olgunlaşır ve varlık mertebelerinde yükselir. Bu yükseliş için insanın kalıtım yoluyla getirdiği ve sosyal ortamdan edindiği determinasyonların üzerine çıkması gerekir. Kalıcı bir terbiyenin şartı; mekanikleşmiş, alışkanlığa indirgenebilecek gelenek ve göreneklerin dondurucu etkisinden kurtulmak ve bunlarla da yetinmeyip ötesine geçmekle yerine getirilebilir. O'na göre; "an'nenin muhafaza ettiği kıymetlerin şuurlu bir seçim ve mukayesesi olmuyor. (...) O halde terbiyenin ilk tesirlerini verasetin getirdiği bünye ve mizaç seçmiş oluyor. Şuursuz olarak edinilen bu terbiye tam manasıyla ham ve pasif bir terbiyedir. İnsan ruhu yalnız bünye ve mizaçtan örülmüş olarak kalmadığı ve kalamayacağı için bu ham ve kayıtsız âmilleri hemen daima aşmış, şuurlu, idealli bir terbiyeye, biyolojik ve hatta psikolojik varlığını bir alet gibi kullanacak manevi bir varlığa kadar yükselebilmüş, insanca ilerlemeyi bu varlığın kuvvetiyle sağlamıştır(...) Böyle olmayıp da veraset ve onun getirdiği bünye ve mizacın benimseyeceği bir terbiyede kalmak mutlak bir zaruret olsaydı hiçbir zaman insan olamayacak, içgüdülerimizin hükmü altında kalacaktık."¹⁵ Öyleyse eğitim yoluyla insanın biyolojik ve sosyal determinasyonları tanınmalı ve bu yolla onların üzerine çıkarak; mana ve kıymet idraklerini esere dönüştürme yeteneği kazandırılmalıdır. Ancak bu yolla gelecek kuşaklara daha yaşanabilir ve beşeri bir dünya miras bırakılabilecektir.

Bunları söylemek eğitimde geleneklerin hiç yeri olmaması gerektiğini söylemek

¹¹ A.g.m., s. 4

¹² A.g.m., s. 6

¹³ A.g.m., s. 6

¹⁴ Tunç, Mustafa Şekip, "Yalnız İnsan", *Bilgi*, S. 59, Mart 1952, s. 3

¹⁵ Tunç, Mustafa Şekip, "Veraset ve Terbiye", *Bilgi*, S. 60, Nisan 1952, s. 1

anlamına da gelmemelidir. Çünkü “an’ane mazide vücut bulmuş terakkilerdir. Yeni terakkiler de istikbalin an’aneleri olacaktır. Bir nehri tanımak kaynağına kadar takip etmekle olur. Terakki yolunda da onun bütün mazarına kadar uzanmak lazımdır. İnkılap içtimai gelişmelere yol açmaktır. Maziye dayanmadan istikbal yolu açılmaz. İçtimai hayat da bir ağaç gibi köklerine bağlıdır. Gıdasının mühim bir kısmını köklerini teşkil eden an’anelerden alır. Bu köke ehemmiyet vermeyenler temelsiz bina kurulamayacağını ve çok geçmeden ellerinin boş kaldığını görürler.”¹⁶ Bu sözleriyle Mustafa Şekip bir anlamda Bergson metafiziğini tarihe ve kültüre de teşmil etmiş ve buradan bir tarih felsefesi çıkartmaya yönelmiştir. Bu tarih felsefesinin öncülleri “devam ederek değişmek” ve “kökü mazide olan âti” düşüncesinde saklıdır.

Gençlere verilecek olan kültür ve eğitimde yukarıda değindiğimiz ilkelerden hareket edilmeli; devamlılık ve yaratıcılık bir çelişki yaratmaksızın birbirinin içinde değerlendirilmelidir. O’na göre “halka ve gençliğe verilecek kültür basma kalıp bilgilerden kurtulmuş görme, anlama ve yaratmaya yarayan dinamik bir kültür olmak, terbiye de buna göre verilmek gerekir. Dinamik kültür, akıcı zamanla ve onun ihtiyaçlarıyla yürüyen, bunları görüp anlayan, çareler bulan bir kültür olarak tavsif olunabilir.”¹⁷

Mustafa Şekip, Bergson’dan ilham alarak hayatı ve evreni sürekli devinim ve yaratma eylemi içerisinde tasavvur ettiğinden; hayatın oluşlarında tekrarlanma ve geriye dönüş olmadığını tespit ederek sürekli yeni olanı yakalamayı hedef edinmiştir. Peki bu nasıl olacaktır. Nasıl bir eğitim tasarlamak gerekecektir. Her şeyden önce bu eğitim bireyi şahsiyet varlığı olarak tanımak ve yetiştirmek durumundadır. Buradan beklenen şey; kişinin kendisini, maddî-manevi çevresini, toplumu, tarih-kültür ve evreni algılayıp, ondaki hür hamleleri fark ettirecek bir yeteneğin geliştirilmesidir. Mustafa Şekip’e göre Materyalist ve Pozitivist tavrı alışlar bu bakış açısını gerçekleştirmek için elverişli değildir. Çünkü insan ne sırf beden varlığıdır, ne de sadece bütün ruh hayatı akıl ve zekânın faaliyetlerine indirgenebilir. Öyleyse insan varlığı bütünlüklü yapısı içerisinde duygu, düşünce, irade, muhayyile ve suur varlığı olarak ele alınmalı, hürriyeti teslim edilerek, her yarattısı meşru kabul edilmelidir. Zira insanı anlamak istiyorsak, onu sadece bilimlerin gördüğü gözle görmekle yetinemeyiz. İnsan daima tecrübe ve müşahedeleri aşan, ölçü ve hesaba indirgenemeyen, bilinç ve bilinçaltı varlığıdır. Dolayısıyla insanın yapıp etmeleri, kültür ve uygarlık sadece rasyonalitenin ürünü değildir. O insanı bilinçaltı ve irrasyonel yanıyla da anlamaktan yanadır. Bunun yolu eğitimin sanatlarla bütünleşmesidir. İnsan ruhunun somut esere dönüştüğü sanat eseriyile temasta, o eseri ortaya koyan ilham, şevk, arzu, irade, hayal gücü ne varsa dikkate alınmalıdır. Buradan hareketle insan şahsiyet varlığı olarak kavranmaya çalışılmalıdır. Eğitim yoluyla kazandırılması gereken bilgi, yetenek ve davranış kalıpları hep kişinin kendisi olabilmesine, ken-

¹⁶ Tunç, Mustafa Şekip, “Yeni Teşkilat Kanunu Projesi Münasebetiyle”, *Bilgi*, S. 56, Aralık 1951, s. 3

¹⁷ A.g.m., s. 3

disini şahsiyet varlığı olarak kurabilmesine ve maddi-manevi varlık alanına şahsi katkısını getirebilmesine yönelik olmalıdır.

O'na göre insan; maddi-manevi bir ortam içerisinde ve sürekli bu ortamla ilişki, iletişim ve etkileşim halindedir. Ancak bu ortamla ilişkili olan varlık herhangi bir varlık değil, insan varlığıdır. Yani bir yandan da özgür olan ve bunun farkında olan varlıktır. İnsana tabiatta herhangi bir varlık olmadığını ve içinden çıktığı, şekillendiği ortama (mukadderata) mesafe alabileceği de eğitim yoluyla aktarılacak olan veya aktarılması gereken bir bilinç durumudur. Eğitim bireyi şahsiyet olarak hazırlarken en temelde vermesi gereken bu özgürlük duygusudur. Şahsiyet varlığı olarak insan, kendi kaderinden sorumlu olmayı göze alabilmeli, kendisini inşa edecek birikimi ve deneyimi kazanmaya hazırlıklı ve istekli olmalıdır. O'na göre "eğer hürriyetimiz yoksa, kendi kendimizi ve muhiti değiştiremeyeceksek, mukadderat değişmeyecektir."¹⁸ Oysa evrende her şeyin temelinde yaratma ve yaratıcılık bulunmaktadır. Bu durum insan için de geçerlidir. İnsan evrensel tekamülün geldiği son ve en olgun noktadır. Yaratma devam etmekte insan da buna kendi yaratlarıyla katılmaktadır. Öyleyse eğitim süreci insana yararı, kendi bireysel yeteneklerini keşfedip ortaya çıkarma imkan ve yollarını kazandırmalıdır. Bunun mümkün olabilmesi insanın doğrudan doğruya özgün bir şahsiyet olarak tanınmasına ve yetiştirilmesine bağlıdır. Ancak o zaman birey; evrene sadece kendisinin armağan edebileceği bir takım maddi-manevi katkılar olabileceğini fark eder. Bu katkılar; başkası tarafından asla gerçekleştirilemeyecek, kişiye özgü ve özel olan yanın esere dönüşmesiyle somutluk kazanacaktır.

ABSTRACT

Man has a central place in the philosophy of M. Şekip Tunç.

M. Şekip Tunç is a thinker who combined philosophy with psychology and analyzed events and universe in this context. His concept of man is unified with his idea of the universe and being. Freedom and creativity are the shared concepts of nature and man. Knowledge, culture and values should be passed on man by means of education so that the existence of man should be realized beyond being of a biological creature. Education should unearth the abilities that are potentially available in the individual and should provide him with the opportunity of knowing and developing himself. In this respect, the most salient characteristic of man, in the mind of Mustafa Şekip Tunç, is to be a creative person in harmony with his material and spiritual environment.

¹⁸"Tabiat Alemi ve İnsan Dünyası", s. 14

PROFESÖR HAMDİ RAGİP ATADEMİR

Prof. Dr. Necati ÖNER*

Rahmetli hocam Profesör Hamdi Ragıp Atademir 1910'da Konya'da doğdu. İlk ve orta öğrenimini Konya'da, yüksek öğrenimini Fransa'da Besanson ve Nancy üniversitelerinde yaptı. Felsefe öğrenimi gördü, Mantıkçı filozof Rougier'nin öğrencisi oldu. Yurda dönünce Samsun ve Konya liselerinde felsefe öğretmenliği yaptı. 1939'da Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi'ne felsefe asistanı olarak girdi. 1942'de doçentliğe, 1949'da profesörlüğe yükseltildi.

1954'de Konya'da Demokrat Parti'den milletvekili seçildi. 1960 askerî harekâtından sonra Yassıada mahkemesince dört yıl hapse mahkûm edildi. Siyasî mahkûmlar için af çıkınca, önceden ek görevli olarak çalıştığı Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ne Felsefe Tarihi profesörü olarak atandı. Bu görevde iken 1976'da vefat etti.

Ben 1945-1949 yıllarında Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesinde öğrenciliğini, milletvekili seçilmeden önce de bir yıl asistanlığını yaptım. Vefat edinceye kadar yine öğrencisi ve asistanı gibi hep yakınında buldum. Kendisine karşı çok büyük saygı duyar, babam gibi severdim. Gerek meslekî çalışmalarında ve gerek özel işlerimde hep ona danışırdım. Allah rahmet eylesin.

Hamdi Bey önemli bir fikir ve siyaset adamıdır. Mustafa Arıkan, Selçuk Üniversitesi'nde doktora çalışması olarak incelemiş 475 sayfalık bir kitap yazmıştır. Bu eser 1999'da Kültür Bakanlığı'nca yayınlanmıştır.

Ben bu yazıda hocamın politik ve sosyal düşüncelerine dokunmayacağım. Bir felsefe hocası olarak ele alıp, hocalığı, Türk felsefe hayatına yaptığı hizmet ve getirdiği düşünceleri belirtmeye çalışacağım.

Felsefe ile ilgili olarak te'lif ve çeviri eserleri şunlardır:

Telif Eserleri:

- Filozoflara Göre Felsefe
- Aristo'nun Mantık ve İlim Anlayışı
- Metot Üzerine (yayınlanmamıştır)
- Lojik Prensipleri ve Muasır Tenkit (Makale) D.T.C.F. Dergisi, c. I, s. 2.
- Antik Felsefe, Metinler ve Açıklamalar, (Makale) D.T.C.F. Dergisi, c. IV, s. 2.
- Adel Awa İhvan al-Sâfâ'nın Tenkit Kafası, İlahiyat Fakültesi Dergisi.

* Emekli Felsefe Profesörü, Türk Felsefe Derneği Başkanı.

Çevirileri:

- Eflâton, Phaidon (S.Kemal Yetkin'le)
- Victor Brochard, Yanlış Üzerine Deneme
- Benard Brockard, Nietzsche ve Alman Felsefi Düşüncesine Giriş
- Aristo, Organon (İlk Beş Kitap)
- Henri Poincaré, Son Düşünceler (S. Ölçen'le birlikte)
- Henri Poicaré, Bilim ve Metot (S. Ölçen'le birlikte)
- Porphyrios, İsağojî
- Jules Lachelier, Tümevarımın Temeli Hakkında

Ayrıca yayınlanmamış çeşitli alanlarla ilgili onbeş tercüme eseri vardır.

Hamdi Bey en çok mantık ve metot sorunları üzerinde durmuştur. Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi'nde verdiği Mantık ve İlimler Felsefesi derslerinde işlediği konuları maalesef bir kitap haline getirerek yayınlamamıştır. Ben bu yazıda, derslerde tuttuğum notlar ve Metot Üzerine adlı eserine dayanarak hocamın görüşlerini açıklamaya çalışacağım.

Bu konuya girmeden hocalığı ile ilgili bazı özelliklerini belirteceğim:

Hamdi Bey'in farklı bir ders verışı vardı. Derslerde amacı öğrenciye bilgi yığını sunmak değil, doğru düşünmeye sevketmekti. Bunun için bir konu ile ilgili farklı sorular sorar, bunlara farklı cevaplar verir, fikirler arasındaki tutarlılık ve tutarsızlıkları gösterirdi.

Sınavlarda ezbere dayanan sorular sormaz, bir cümle veya bir paragraf vererek onun analizini işlerdi. Sınav kağıdında bilgilerin doğru ve yanlışından çok, fikirlerin tutarlılığına bakardı.

Öğrencilere yakınlık gösterir, özverili davranırdı. Normal ders saatleri dışında isteyen öğrencilere Osmanlıca ve Fransızca dersler verirdi.

Bahar aylarında öğrencileri pikniğe götürürdü, orada çay içilir, top oynanırdı.

Hamdi Bey düşünce ve bilgi dünyasının çoğulcu bir yapıya sahip olduğu kanaatindeydi. "Muteber bir tek düşünce, muteber bir tek yöntem, muteber bir tek sistem, muteber bir tek bilgi olduğunu ileri sürmek değersiz ve boş bir gayrettir" diyor.

Bilgi çeşitlerini şöyle sıralıyordu: Din, mistik, metafizik, felsefe, bilim ve sanat. Bunların ayrılmasında en önemli âmilin takip ettikleri metotların farklılığı olduğu görüşünde idi.

Felsefe anlayışı pozitivistlere yakındır. Metafiziği felsefeden ayırır. Filozoflara Göre Felsefe'nin Önsöz'ünde şöyle diyor: "Felsefe hususi bilimlerin elde ettikleri sonuçların ve kullandıkları yöntemlerin değeri üzerinde, tenkidî, terkipci bir bilgi olması yüzünden bütüncül bir bilim karakterini taşır." Bu suretle ilk nedenler ve son sonuçların bilgisi olan metafizikten ayrılır ve felsefenin iki ana konusu bulunduğuna işaret eder: Birincisi bilgi sorunu diğeri aksiyon sorunudur. Metafiziği felsefeden ayırmıyor ama, pozitivistler gibi onu yok veya gereksiz bulmuyor. O da diğer bilgiler gibi ayrı bir bilgi türüdür.

Felsefenin bilimle olan ilişkisine dikkati çeker: “Bilimle felsefe arasında sıkı bir ilişki vardır. Felsefe bir bilimler teorisidir” der.

Hamdi Bey'e göre felsefe herkesin anlayacağı bir bilgi dalı değildir. Felsefeyi anlayabilmek için gereken genel kültüre sahip olmak lâzımdır.

Derslerinde en çok durduğu bilgi dalı bilimdir. Bilim anlayışı da pozitivist anlayışa uyar. Fakat pozitivistlerin bilgi konusundaki dar tutumlarına karşıdır. Bu hususta şöyle diyor: “Pozitivizmin, Siyantizmin yasakları, bilinmeyenleri araştırma zihniyetini olduğu kadar bilimsel metodu da sınırlandırır ve verimsizleştirir.”

Ona göre bilim olgular arası ilişkileri ele alır. Amacı aksiyon değil bilmek için bilmektir. Matematikle ifade edilenler pozitif bilimlerdir, matematikle ifade edilmeyene bilim denmez diyor. Demek ki bilim ancak olgusal yani pozitif bilimlere denir.

Pozitif bilimleri şöyle sıralar:

Fizik

Kimya

Biyoloji

Psikoloji

Sosyoloji

Ahlâk

Bu bilimler birbirlerinden kopuk değildirler. Aralarındaki bağı sağlayan diğer bilimler vardır: Fiziko-Kimya, Hayatî Kimya, Sosyal-Psikoloji vs. gibi

Görülüyor ki, ahlâk bağımsız bir bilim olarak alınmış ve pozitif bilimlerin sırasına sokulmuştur.

Bilimlerin metodolojik bir görüşle evrime tâbi olduğu kanaatini taşır. Evrimin üç safhası vardır: Tasvir ve gözlem safhası, tümevarım safhası ve tümdengelim safhası. Her bilimde amaç tümdengelim safhasına erişmektir. Son safhaya erişen fizik'tir, diğerleri bu yolda yürümektedirler.

Hamdi Bey'in üzerinde en çok durduğu mantık ve metod sorunlarıdır.

Mantığın bir metod mu, yoksa bir varlıklık bilimi mi olduğu tartışma konusudur. Mantığın kurucusu olan Aristo mantığa bilim sınıflamasında yer vermemiştir. Mantık eserlerine Organon (alet) adını vermesi de bu yüzdendir. Mantığın böyle bir anlayışı yanında onun bir varlık bilimi olduğu fikri 19. asırdan sonra ortaya çıkmıştır. Charles Serus “Mantık düşünce kanunlarının pozitif bilimidir” derken mantığı, tıpkı diğer bilimler gibi bir varlık bilimi olduğu kanaatinde olduğunu belirtmektedir.

Descartes ve Bacon'ın yeni metod anlayışlarına girişirken Aristo'ya hücum etmeleri, Aristo mantığını bir metod olarak yetersiz gördükleri içindir. Böyle bir tutum mantığı bir metod olarak görmüş olmanın ifadesidir.

16. asırdan itibaren yazılan mantık kitaplarına Terim, Önerme ve Kıyas'tan sonra bilimlerde metod diye dördüncü bölümün eklendiğini görüyoruz. Mantık kitaplarında bilimlerin metodları bahsi gittikçe ağırlığını artırmış ve mantık kitaplarında metod bahsi 3/4

oranında yer almış, asıl konular özet olarak verilmiştir. Bu durum 1960'lara kadar sürmüştür. Bu durumda mantık ikiye ayrılıyordu. Birincisine formel mantık veya tümdengelim mantığı, ikincisine tatbikî mantık veya metodoloji veya tümevarım mantığı deniyordu. Mantığı bu seyri onun bir metodoloji olarak kabul edildiğini gösterir.

Böyle bir anlayışın yanında 19. asrın ikinci yarısından itibaren başlayan sembolik mantık çalışmaları gittikçe gelişmiş, 1950'lerden sonra ilimlerde metot sorunları mantık kitaplarından çıkarılmıştır.

Hamdi Bey mantığın bu seyri içerisinde onu bir metodoloji olarak görenler arasındadır. Mantığı şöyle tanımlıyor: "Hakikate erişmek, doğru bilgiye erişmek için kullandığımız yöntem, kâide ve usûllerin incelenmesidir." Mantığı formel ve tatbikî diye ikiye ayrılmasını doğru bulmaz. Bunu da kendi metot anlayışına dayandırır. Metod'u şöyle tanımlıyor: "Metot bilgi edinmek, doğru bilgi elde etmek, bilgileri bir sistem içerisinde düzenlemek maksadı ile zihnin esas faaliyetlerinin bilgi konusuna tatbik olunuşu ve bunlara ait türlü pratikler heyet-i mecmuasıdır." Böylece metot düşünmenin genel faaliyetlerinin dışında değildir. Zihin dışı metotların aslında zihnin bir uzantısı olarak varlıklarını devam ettirirler.

Zihnin çıkarımsal (discursif) ve sezgisel (intuitif) diye adlandırılan iki yolunun birbirinden kopuk olmadığını söyler.

Çıkarımsal yolun -buna akılyürütme de denir- üç şekli olan Tümdengelim, Tümevarım ve Analoji'nin de birbirinden kopuk bağımsız olmadıklarına dikkati çekiyor. Tümevarımın muteber şekliyle bir nevi tümdengelim olduğu tümevarımın ise genetik bakımdan analoji olduğunu belirtir. Ayrıca Aristo'nun belirttiği gibi Tümdengelimün öncüllerinin tesbiti de tümevarımla olur.

Zihnin bilgi edinmede kullandığı metodun birliği kendisini yalnız çıkarımsal yolda göstermez. Akılyürütme ile sezgi'nin de birbirleri ile ilişkili olduğu, birbirlerinden tamamıyla ayrı iki güç olmadığını da belirtir.

Hamdi Bey sezgiyi, duyusal sezgi veya metafizik sezgi anlamında almaz. Burada kastedilen sezgi Descartes'ın belirttiği aklî sezgidir. Zihin bu güçle açık ve seçik bilgi elde eder. Bilgi edinmenin her anında sezgi vardır.

Sezgi hem tümdengelimün hem tümevarımın hem de analojinin temelinde bulunur. Öncüllerden öncüllere, öncüllerden sonuca varma zihnin bu gücü yani sezgi sayesinde sağlanır.

Görülüyor ki, zihnin bilinenden bilinmeyene giderken kullandığı yollar birbirine bağlıdır. Bunları birbirinden ayırmış gibi ele alındığı doğru değildir.

Yukarıda belirtildiği gibi metot zihnin işidir. Zihin dışında bir metot düşünülemez. Zihnin bu yoldaki faaliyetleri de birbirine bağlıdır. Bu sebeple Hamdi Bey mantığın bir tümdengelim veya formel mantık, bir de tümevarım veya metodoloji diye ikiye ayrılmasının doğru olmadığı kanaatindedir. Mantıkla Metodoloji birbirinden ayrılamaz. Bu konuda şunu belirtiyor: "Mantığı hakikate götüren yol olarak almakla, kendisinin metodo-

lojik tabiatı teslim olunmaktadır. Metodoloji'yi bütün genişliği içinde tam bir mantık sistemi olarak görmek mümkündür. ”

Günümüzde mantık çalışmaları, Modern Mantık, Sembolik Mantık veya Logistik adları ile Felsefe'den uzaklaşıp matematiğe yaklaşarak devam etmektedir.

Mantığın kılıf değiştirmesi temeldeki soruyu ortadan kaldıramamıştır. Mantık bir metot mudur yoksa bir varlık bilimi midir? Tartışmalar sürecektir.

Résumé

Prof. Hamdi Ragıp Atademir (1910-1976) était professeur de Philosophie à l'Université d'Ankara. Il a enseigné logique et philosophie des science à la Faculté de Langues, d'histoire et de Géographie, et histoire de philosophie à la Faculté de Théologie. A un époque nous le voyons comme politicien. Il était parlementaire entre 1954-1960. Il a repris son chair en 1968 à la Faculté de Théologie. Il insistait sur la logique et la méthode en ses cours. En considérant la logique comme méthode, il n'acceptait pas de séparer la logique de la méthodologie. Il avait une conception pluraliste de connaissance. Il attachait beaucoup d'importance à la science parmis de connaissance. En ce qui concern la science il etait positiviste; selon lui la vrai science est celle qui peut s'expliquer en mathématique. Il disait que chaque science a pour but d'atteindre à ce niveau déductif que ce développement des science pourrait se réaliser au future.

BİR AĞIT OLARAK İNSAN

Prof. Dr. Ahmet İNAM*

Kim yitirmiyorum derse, çoktan yitirmiştir. Yaşamak yitirmektir. Yitiriyorsak, “elimizde” yitirdiğimiz var demektir. Bizde birşey var ki yitiriyoruz. Yitirirken var olduğumuzu, var olmuş olduğumuzu duyuyoruz. Ölürken yaşadığımızı anlıyoruz. Oysa, yaşarken ölmekte olduğunu anlayanımız pek az.

Yitirdiğimizi anlayınca, ağıyor yitirme duygusu, bir ağu gibi içimize ya için için ağlıyor ya ağıt yakıyoruz. Ağlamak edilgin, üstümüze üstümüze gelene karşı, olağan sayılabilecek tepkilerden biri. Ağıtsa, yitirilene karşı duruş: Bir etkinlik. Ağıt yakıyorum, başıma gelenler, karşılaştıklarım, yitirdiğimi düşündüklerim, şiirlenmeye değer demek ki. İnsan kaybını şiirleştirebilirse, ağıtlayabilir. Gerçeklilik üstüme gelirse kaçmam: Dururum karşısında. Ben insanım. Şiirleyen insanım. Ağıtlayan. **Ağıtlama gücüm** bir ağıt oluşumdan geliyor. Gelsin ne gelecekse, gelen her acı, hoş geldi sefa geldi, ağırlarım. Acılarımı **ağırlarım**. İnsanım ben. Gerçeği ağırladığım için, ağıtım!

İnsan çevresindeki sorunlarla baş edebilmek için, bir **homofaber** olarak üretir. Alet yapar. Teknolojiyi oluşturur. Bilim gözüyle anlamaya, seyretmeye (theoria) koyulur. Üreten, meydana getiren, ortaya ürün koyan varlık olarak **homopoesis**dir.

İnsan yalnızca fiziksel anlamıyla alet üretmez, düşler, kavramlar, düşünceler de üretir. Diliyle ortaya koyar ürünlerini. Diliyle üretir. Uğradıklarının altında kalmamaya çalışır. Çırpınır. Bir çırpınma biçimi olarak üretim, var olma çabalarından biridir insanın. İşte **şiirleme eylemi** de dünyaya karşı dünya koyarak, çırpınma biçiminde bir üreterek varolma biçimidir. Dünya içine gömülerek, onda eriyerek değil, dünyanın sunduğuna bir karşı sunu olarak yaşar insan. Dünya içinde erise bile, örneğin bir bilgelik tutumu olarak dünyayla, doğayla bütünleşme çabası içindeyken, kendi rengiyle katılır dünyaya. Rengi, evrendeki renkler içinde çok güçsüz görünse bile, o, rengini anlamaya uğraşan, sorgulayan, dönüştürmeye çabalayan bir varlıktır. Dünyayı anlar, anlatır, eleştirir, sorgular, dünyayı duyar. Duyurur. Şiirler.

Şiirleme, Husserl çizgisindeki fenomenoloji anlamında bir anlam verme (noesis) değildir. Şiirleme salt bilinç sınırları içinde gerçekleşmez. Yalnızca **noetik** bir edim değildir. İnsan varlığının **onto-etik** yapısından kaynaklanır. İnsan aklının bir özelliğidir.

* ODTÜ, Felsefe Bölümü Öğretim Üyesi.

İnsan, şiirleyen bir akla da sahiptir. Şiirleme, "ben varım" çığığıdır. Varlığını duyurmadır. Bunu "sözle" yapar. Müzikle. Resimle. Sanatla. Bilimle. İnanç düzenleriyle. Kültürüyle. Elbette her insan yarattısı, her kültür ürünü şiirleme ile oluşmaz. Şiirleme, bir tavır, bir tutumun, bir yönelişin adıdır. İnsan, şiirlemeden üretebilir. Çağımız bunun sayısız örnekleriyle doludur. Dünyayla, evrenle, insanla karşı karşıya olduğu duygusunu taşımadan, körü körüne çabalarla gerçekleştirilen kültür ürünlerinde şiirleme çabası yoktur. Şiir yoktur. Bilimde, düşüncede, sanatta, giderek şiirde bile şiirin görünmemesi, şiirleme çabasını unutmuş insandandır. İnsan, yaşamındaki şiiri, aklındaki şiirleyen bileşeni, ürünlerini ortaya koyarken unutmuşa benziyor.

Şiirleme dünyayla, evrenle karşı karşıya olma duygusu ve tavrıyla başlar. Bu karşı karşıya oluş, karşıyla olan karşılayabilme gücünü gerektirir. Evreni karşılayabilme gücü: Şiirlemenin ilk adımı. Karşımızda duranı, karşılayabilme, duyarlılığı bizi ahlak alanında, karşımızda durana direnebilme gücünü taşımamızdan dolayı teşekkürü gerekli kılar. Varız. Karşımızda olanlar var. Karşıda duran bir evren. Bu evreni karşılayabiliyoruz: Şükür ki karşılayabiliyoruz. Yok olmak yerine var olduğumuz için borçluyuz. Yaşamak borçlu olmaktır. Yaşadığı dünyanın kendisine haksızlık yaptığını, sürekli olarak yaşamdan alacağı olduğunu sananlar yanılıyorlar. Karşılaştıklarımızı karşılayabiliyoruz. Budur borcumuz. Yaşama, var oluşa şükran borcumuz bundandır. İç dünyamızda keşfettiğimiz sonsuzluğa duyduğumuz şükran, bizi şiirlemeye götürür: Varlıkla karşılaşılabirim, evrenle. Karşılaşılabiliyorsam, içimde karşılama gücü vardır. Bu güçle içimdeki sonsuzluğa duyarım. Bu gücü borç aldığımı anlarım, karşılaştıklarımın. Bu gücün emanet olduğunu. Öyleyse, şiirleyen bir insan olarak, emanete karşı, borç aldıklarım, bana verilenlere karşı, duyarlılığımı, "şiirde" ortaya koyarım. Şiirlemenin ardından insanın onto- etik yapısının bulunmasının anlamı budur: Şiirlemek borç ödemektir. Var oluş biz şiirleyenlerden bunu bekler. "Beni şiirle" der. Şiirleyerek borcumuzu ödemeye çalışırız. Varlığın, "şiirleyerek borcunu öde" uyarısına, şiirle karşılık veririz. Güveniriz çünkü, varlığın çağrısına. Yaşarken varlığın çağrısını duyarız; bu çağrı bir buyruk gibi gelir bize: "Borcunu öde". "Şiirleyerek öde."

Borcumuz olduğuna inanır, varlığa güveniriz. Varlığın şiirden anladığına, bizim şiirlememize yardımcı olacağına. Varolmayı karşılayabilen, varlıkla karşı karşıya kalmanın hânesine borç yazılır. Yaşadıkça borcumuz artar. Kime? Yaşamaya, insana. İçimizdeki sonsuzluğa. Borcumuz artar. Borcumuz, yaşam bize verdikçe artar. Ödemem yollarından biridir, şiirleme. İnsan çok yüksek şiirleme gücüyle, tüm borçlarını öder de, alacaklı duruma erişebilir mi? İçimizdeki küçük sonsuzluk, dışımızdaki büyük sonsuzluğa yenebilir mi? Hiçbir zaman! Şiir, insanın tüm borcunu ödeyemez. İnsanın eksikliği oradadır. İnsanın bir olanaklar varlığı olduğu açık. Olanaklarının sundukları, arkada kalır hep. Önde ise, olanakları tüketen bir yaşam vardır. İnsanın eksikliği, borçluluğu buradan kaynaklanır. Borcunu şiirle ödeyenler şiirleyenlerdir yaşamlarını. Başka türlü nasıl ödenir borç, bilmiyorum. Borç hânesini şiirle silemeyenlerin borcu yazılmaya devam edecek diye düşünüyorum. (Şiirin en geniş anlamıyla!)

Zâten borçlu olan bir varlığın, onto-etik yapısıyla eksik kalmaya mahkûm, bu eksikliğini varlığa güvenerek şiirleme çabasıyla gidermeye çalışırken, yitirdiğini görüyoruz. Eşyasını, sevdiklerini, duygularını, toplumsal konumunu, ilişkilerini, bilgisini, sevgisini, umudunu, sevincini yitiriyor. Yitiğine yitik katıyor. Eksiğine eksik.

Yitiriyor. Daha da borçlu olacağını düşüneneğine, alacaklı olduğunu ileri sürüyor. Dünyanın kendisine, istediğini vermediği için nankör davrandığını, vefâsızlık ettiğini ortaya atıyor. Bu alacaklılık duygusu, dünyaya karşı bir hınç duymasına yol açıyor. Başına gelenleri haksızlık olarak görüyor. “Yitirdim, demek ki borcum arttı” diyemiyor. “Yitirdim, geri verin bana” diyor. Yitirmeleri sonucu ağıtın oluşmamasının ardında olan da odur. Ağıtan değil, dağıtan bir insan olmasının. Ağıtan insan yitirdikçe borcunun arttığını düşünendir. Borcum arttıkça defterimdeki borç, şiirlememi ister benden.

Borcum artıyor duygusunun, Hristiyanlıktaki “günah”, “suçluluk” kavramlarıyla ilgisinin olmadığını düşünüyorum. İktidardaki güçlerin, insanlara haksızlık edip, onları sömürerek, onların “borçluluk psikolojisinden” yararlanabileceklerini düşünebiliriz. Evet, isyan; isyan da bir borç ödemedir: Borcumuz şu ya da bu kuruma, şu ya da bu insana değil, varlığın kendisindedir. Var oluşumuzu duyurmak, evrenin bize verdiği al- tında kalmamak, varlıklar arasında dinelip, ayağa kalkarak, “ben de varım” çığılı at- mak; var olduğunu göstermek için şiirlenmiş ürünler ortaya koymak, şiirlemek. Şiirle- yen insanı sömüremezsiniz. Belki öldürüp yok edebilirsiniz. Şiirini yakabilirsiniz. Şiiri, varlığın şiire açık kulağında, belleğinde duracaktır. Evrende, şiirleyen varlıklar olacaktır. Şiirleyerek varolan evrenin sesini, yine evrendeki şiirleyen varlıklar duyacaktır. Şi- irleme, sürekli yaratım sürecidir. Evrendeki devinmedir. Devinmenin bilinçli, duygulu biçimidir.

Bir ağıt olarak insan, bu devinimi yaşayan, bu devinim olan insandır. Yitirmenin doğallığını yaşar. Yitmiş olana karşı, yitecek olanı koyar. Ama koyar. Başına gelenden korkmaz. Acı çeker elbette. Devinim, duygudan yoksun yaşanamaz. Acısının altında kalmaz. Acısının altında kalmak yakışmaz insana. Bir ağıt olan insana. Ağıtır çünkü, ağıt yakar, ağıtlar dünyayı, başına gelenleri ağırlayarak. Buyur ederek acıları. Onları konuk ederek. İsyen bir dirence, şiirlemeye dönüşmüştür. Yitirdim, demek ki yapacak çok işim var, üretecek çok şey var. Yitirdim, borcum arttı; dövünmem, yerinmem, kendimi kah- retmem, kendimi oymam, doğru değil. Sesimi duyurmalıyım. Yitirdim. Yitirdikçe, ağıt- lama gücüm artmalı. Yitirdikçe ağmalıyım evrene doğru.

Elbette böyle yapamıyoruz. Geri dönülemez bir yitim gibi görülen ölüme karşı, ölürlen nasıl şiirleyebiliriz? Ağır hastalıklarda, doğal âfetlerde, yıkımlarda, bunları ya- şamakta olan biri olarak ağıtı nasıl gerçekleştirebilirim ?

Başımıza geldiği anda, dağıtıyoruz, ağıtma yerine. Şiir sonradan geliyor. Diğer in- sanlara yakabiliyoruz ağıtı, çoğunlukla. Kendimize yakamıyoruz. Sonradan ve diğerle- ri için. Ağıt yakan, yitiğe şiir sunan insan, tüm insanlar, tüm duyan, anlayan, bilinçli var- lıklar adına ağıt yakıyordur. Ağıt, yazgıya bir kafa tutma, bir kuru isyan, karşı çıkış de- ğil, bir teşekkürdür.

Sisifos'un kayası bir teşekkür sonucunda çıkıyor oraya. Orada durması ya da durmaması ağıt olan insan için çok da farklı değil. Dursa da borç bitmiyor ki! Sisifos deviminin özelliği o. Ağıtı o.

Her insanın ağıtı ayrıdır. Doğrusu, borç hânesi farklıdır. Borç hânesi ondan, borcuna yakışan şiirlemeler bekler. Şiirlemesini gerçekleştiren ağıtını oluşturur. Ağıtlar. Ağıt olur. İnsan ne zaman ağıt olmayı öğrenecek? Yitirmeyi, yitirebilmeyi öğrenebildiğinde. Ağıt olmayı başarabildiğinde!

ABSTRACT

HUMAN BEING AS AN ELEGY

Human Being as an ethical being can be represented as an elegy. She creates herself by poeticizing her life. She endeavours to live her life like a poem. But her life is nothing but an elegy. Why is it so? In this paper a philosophical explication of the concept of "elegy" will be explicated and and onto-ethical implication of it will be described.

HERAKLEİTOS: KOSMOS'TAN İNSAN'A

Prof. Dr. Hakan POYRAZ*

*Ölçsüzlüğü söndürmek,
yangın söndürmekten önemlidir.
(Herakleitos, fr. 43)*

Belirli tarihsel dönemler, felsefî problemlerin de biçimlendiği dönemlerdir. Antik çağın evreni *kosmos* olarak gören kozmolojik metafiziğinde, insan doğrudan doğruya felsefenin konusu değildir. İlk bildiriler, evren ve onun temel yapıtaşı yani *arkhe* üzerinedir. Bu manada, evrene ve onun yapısını çözmeye yönelmiş filozofun, yıldızların hareketlerini incelerken önündeki kuyuyu görememesi ironiktir. Daha da ironik olanı, evren muammasını çözmeye çalışan bir bilincin kendi muammasının farkında olamamasıdır. Gerçekten böyle midir? Evren hakkında soru soran bilinç, “benim bu evrendeki yerim nedir?” sorusunu hesaba katmadan mı kendi sorusunu oluşturmuştur?

Felsefî düşüncenin bilinen ilk döneminden itibaren, evrenin yapısı üzerine düşünmede, düşündüğümüz varlık ile düşünen varlığın varlık referansını veren temel öge aynı olduğu için, insan problemi evren problemi çerçevesinde ele alınmakta ve bu ikisi arasındaki bir tür aynılık veya uyum düşünülmekteydi. Antik düşüncesinin temel yönelimi, bu uyumu kurma biçiminde olmuştur. Thales'deki yaratıcı ilkenin (suyun), yaratıcı (tanrılarla dolu) olması ve Anaximenes'te alemin ruhu olan hava ile beden ruhu olan hava arasında paralelliğin kurulması, bu uyumun göstergesi olarak okunabilir. Bunun sonucu olarak insan, ilk dönem felsefede kozmosun tüm öge ve formlarını içinde barındıran bir mikrokozmos olarak algılanıyor; insan evrenin küçük bir modeli, evren de insanın büyük bir modeli olarak telakki ediliyordu. Bu telakkiye göre kozmik düzenle uyum içindeki hayat, doğru ve iyi bir hayat demektir. Evrenin bir kosmos olduğuna bir kez inanıldı mı, kozmik düzenle uyum içinde yaşamak, ahlâkî gaye olarak kendiliğinden meydana geliyordu. İnsan, kendinde bir evren dokusu taşıyan varlık olunca, evren düzeni onun için aynı zamanda bir değer düzeni meydana getirmekte ve doğa yasası aynı zamanda bir ahlâk yasası olmaktaydı.¹

* Sakarya Üniversitesi, Felsefe Bölümü Öğretim Üyesi.

¹ Bkz. Heinemann, “Etik”, *Günümüzde Felsefe Disiplinleri* (D. Özlem, Ara, İstanbul 1990) s.342

Evren-insan ilişkisini makrokosmos/mikrokosmos kavramlarıyla açıklayan bu tarihsel düşünce çerçevesinde, insan felsefesi açısından Herakleitos, önemli bir uğrak yeridir. O, Ernst Cassirer'in *İnsan Üzerine Bir Deneme* adlı eserinin giriş kısmında belirttiği gibi, evrenbilimsel ve insanbilimsel düşünceler arasındaki sınır çizgisi üzerinde durmaktadır.² Herakleitos'un tarzının özgünlüğü, hakikati kendi dışına yönelerek arayan insanın, bu dışı kendi içinde keşfetmesi özgünlüğüdür. Bu tarz, daha sonraları, St. Augustinus tarafından ifade edilen ve çağımızda Husserl tarafından yinelenen "hakikat dış dünyada bulunmaz, o insanın içselliğinde ikamet eder"³ diktumuyla uyuyor; insani doğamızın bir öz-çözümlemeyle keşfedilmesi gereken gizli bir gerçeklik değil de, kim olduğumuza ilişkin kamusal tanımlar vermek yoluyla seçtiğimiz biçimlerin toplamı olarak gören ve insan doğası diye bir şeyin olamayacağını öne süren söylemlerden ayrılır⁴. Bu manada insanı 'insan' kılan 'öz'e, yahut insanın kendisi hakkındaki hakikate ulaşmasının yolu/yöntemi açısından, Herakleitos'un "kendimi aradım/araştırdım" (fr.101) ifadesi, insan felsefesi için temel olabilecek bir ifadedir ve ifadenin bizi götüreceği yer, insana ilişkin hakikatin onun kendi tikelliğinde içerilmiş tümel-evrensel bir hakikat olduğudur.

Cassirer'in dile getirdiği gibi, felsefenin son tahlilde insanın kendini bilmesi olduğu şeklinde ortak bir kanaat vardır.⁵ Felsefî araştırmanın nihaî amacı da budur. Kendini aramak/araştırmak, insanın kendisi hakkındaki bilgiye ulaşmasının asırlardır yolu/yöntemi olmuş ve çoğu zaman 'kendini bilmek', kendisi hakkındaki gerçeği keşfederek 'kendini bulmak' olarak anlaşmıştır. Kimine göre kendini bilmek, evrendeki yerini bilmesi/bulması ve bu yerdeki 'duruş'unu sorgulaması; kimine göre "kendi üzerine titizlenmesi", kendine yani öz-benliğine dikkat etmesi⁶, kimine göre de insanı 'insan' kılan 'öz'ün, yahut kendisi hakkındaki hakikatin keşfedilmesidir. Böylece bir tür bilgelik araştırması olarak kendini soran, sorgulayan, soruşturan, araştıran bir adam da, 'kendini arayan adam'dır. Bütün bu çaba, insanın kendini niçin aradığı sorusunun cevabı olarak düşünülebilir. Peki, insan kendini nasıl arar/araştırır?

İnsan kendini, bir nesneyi aradığı ve araştırdığı -mesela kaybettiği anahtarını aradığı veya anahtar hakkındaki doğru bilgiye ulaşmak için onu araştırdığı gibi- aramaz. Nesneyi aramanın yeri, onu araştırmanın yolu/yöntemi, bellidir. İnsan sadece nesne bağlamındaki bir olgu dünyasının parçası olmadığı; aynı zamanda değer dünyasının da parçası hatta bu dünyanın yaratıcısı olduğu için, nesne düzleminde bir araştırma, insan ara-

² E. Cassirer, *İnsan Üzerine Bir Deneme*, (Çev. N. Arat, Remzi, İstanbul 1980) s.16

³ D. West, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, (Çev. A. Cevizci, Paradigma, İstanbul 1988) s.127

⁴ P.H. Hutton, "Foucault, Freud ve Benlik Teknolojileri", *Kendini Bilmek* (Çev. G. Güven, Om, İstanbul 1998) s.133

⁵ E. Cassirer, a.g.e, s.13

⁶ Foucault, *Ders Özetleri, 1970-1982*, (Çev. S. Hilav, YKY, İstanbul 1993) s.135 vd.

tırmalarında tümüyle geçerli bir yöntem olamaz. Çünkü nesne hakkında, nesneden hareketle doğru bilgiye ulaşılabilir. Nesne, bilginin konusu olabilir ama bilmenin kendisi olmaz. Oysa insan, kendini bilme eylemi içinde, hem bilen, hem de bildiğini bilendir. Üstelik bu bilgi, yani insanın kendisi hakkındaki bilgisi, nesne bilgisinden farklı olarak değerle doludur; nesnenin kendinde bir değeri olmadığından, değeri ona biz atfederiz. Oysa insan değer atfettiği ve hatta onu yarattığı için, bu yaratmanın zemini olan ‘insanlık (adamlık) bilgisi’ de değer yüklü bilgidir ve ahlâkîdir. Öyle ki kendimiz ve başkaları için biçtiğimiz ölçüyü, bu insanlık değerine göre belirleriz. İnsanı kendini gerçekleştirdiği alan belki de burasıdır. Dolayısıyla insan, sadece olgusal bir araştırmanın sınırları içine sokulamaz. Çünkü, ‘insanlık’ deyince, adına dünya dediğimiz gezegende yaşayan zeki bir canlı türünden daha çok, bu kavramının değer boyutu gelmektedir. “İnsan ol!” “Adam ol!” emir kipinde bu kavramın değere ilişkin kullanımı açıktır.

İnsan olmak asıl anlamıyla ahlâkî sahada gerçekleştiği ve insan özü itibarıyla ahlâkî bir varlık olduğu için, insanın kendisi hakkındaki bilgisi, yani kendini bulmak/bilmek ahlâkî olanda gerçekleşir. İnsanın kendisiyle ilgili bir gerçekliği keşfetmesi bağlamında, felsefenin, bilim ve dinin de amacı, bu noktada; insanın kendini tanımasıdır.⁷ “Alemin mihrakı insandır. Ham gerçekliğe katılmış ne varsa, insanın eseridir, onun içindedir. İnsan ise her şeyden önce ve en mühim vasfıyla ahlâkî bir varlıktır. Ahlâkî varlık demek ferdin fiiliyle kamulaşması; parçanın kişilik halinde bütüne açılması demektir.”⁸

Kendini arayan insan, kendindeki ve varlıktaki bu gerçekliği bulmak isteyen insandır. Bu ‘kendi gerçekliği’ni nerede bulur insan ve kendisini nerede arar? İnsanın kendisini aradığı yer, yine kendisidir. Bu yer; yukarıda zikrettiğimiz ve insanî doğamızın olmadığını varsayan, onu kim olduğumuza ilişkin kamusal tanımlar vermek yoluyla seçtiğimiz biçimlerin toplamı olarak gören anlayışın aksine, toplumun, ideolojinin, dinin oluşturduğu bir ‘ben-lik’ (superogo) değildir. Peki o zaman nedir? Bu yer, “kendini araştırmak” ile ilgi fragmanından hareketle kendisi üzerine konuştuğumuz Herakleitos ve bir çok düşünür, şairler ve mistik eğilimli filozoflarca, insanın kendi içerisindeki yolculuğu ile kendini ve kendinde içerilmiş insanlık durumunu keşfettiği yer olarak gösterilmiştir. Bu, Yunus’un diliyle, “benden içeri olan Ben”in keşfidir. Kendini dışarıda arama, şeyleşme, nesneleşme, benlik açısından bir yitme, kaybolma halidir. İçteki bu beni aramak, (kendini-düşünme=self reflection) bir tür dalgıçlığa benzetilebilir. Derin bir nehirde, bu nehrin ya da akarsuyun üzerinde aktığı dibe dalmak... Bununla beraber, Herakleitos’un dediği gibi, “Tüm yolları denese de insan, ruhun sınırlarına ulaşamaz yolculuğunda; öy-

⁷ A. Özdemir, *Ernst Cassirer’de İnsan Siyaset Devlet İlişkisi*, (Basılmamış Y. Lisans Tezi, GÜ. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 1999) s.3

⁸ H.Z. Ülken, *Aşk Ahlâkı* (Ülken yay. İstanbul 1981) s.15

lesine derindir ondaki logos⁹” (fr.45).

Nehir ve *dalgıçlık* kavramlarını, Herakleitos felsefesindeki akış öğretisi ile onun hakkında Sokrates’in “anlamak için dalgıç olmak gerekir” ifadesiyle ilişkili olduğu, böylece bu felsefenin bağlamında yerli yerinde oturduğu ve buradan çıkacak bir insan felsefesine zemin sağlayacağını düşündüğümüz için yineliyoruz. Bu felsefenin imgelem dünyası çerçevesinde konuşacak olursak, ‘nehir’ ve ‘dalmak’ terimlerinden ilki, kendini araştırma zemininin, ikincisi yönteminin simgesel ifadesidir ve bundan murat, gerçekliğin araştırılmasıdır. Her ne kadar insan, ruhdaki logosun derinliği nedeniyle -filozofa göre “yaratılış (füzis), derinlerdedir ve gizlenmeyi sever” (fr.123)- onun sınırlarına ulaşılmasa da, bu gerçekliği keşfetmek isteyen onun derinliklerine dalmak durumundadır. Yaratılışın özü hakkındaki böyle bir araştırma, ruhun kendi kendini araştırmasıdır.

Bunun için Herakleitos felsefesi, yazının başında verdiğimiz özdeyişi çerçevesinde özetlenebilir: “Kendimi araştırdım!” Bu cümleyi “kendimi aradım” şeklinde okumak daha anlamlıdır, zira fragman, İngilizce çevirilerinde “I searc out myself”, “I have sought myself” “I have striven myself” “I have inguired myself”¹⁰ şekillerinde verilmektedir. *Searc out*, aramak, araştırmak öğrenmek ve bundan sonuca varmak; *sought* (seek) aramak, araştırmak; *strive* çalışmak, uğraşmak anlamlarına gelmektedir. Aramak mastarının orijinal metindeki karşılığı olan *airistos* fiilinin, Grekçe’ye özgü belirsiz geniş/geç-

⁹ Logos terimi, konuşma, kavram, ifade, cümle ve akıl sözcükleriyle karşılanabilir. İlk Herakleitos’ta ortaya çıkan bu kavram, başka dillere çevrilmesi oldukça zor, çok anlamlı bir kelime olup, esas olarak ‘bir bütünü oluşturan cümle’, ‘tam söz’, ‘oran’, ‘düşünce’, ‘anlam’ ve ‘akıl’ mânalarına gelmektedir (A. Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, Bormova-İzmir 1995 s.103).

Bu kelimenin felsefede taşıdığı anlamlar şöyle sıralanabilir:

(1) İlişki, oran, karşılıklık, 2) a-açıklama, bir kuram ya da uslamanın (argümanın) ortaya konması (Herakleitos 50, Parmenides 8.50, Platon, *Phaidon* 62d) b-yasa, davranış, kural, c-sav, varsayım (Platon, *Protagoras* 344b, *Phaidon* 100a) d-neden, temel (Platon *Gorgias* 465a, *Sofist* 265c) e-tanımdan daha geniş formül, ancak çoğu kez, nedeni ortaya koyan terim, yani tasımdaki orta terim (Platon, *Devlet* 497c), f-özel tanım (Platon, *Phaidros* 245e, *Theaitetos* 148d, Aristoteles, *Metafizik* 1006 b5 ve 1035b5), g-dünyanın oluş sürecinde sergilenen yasa (Platon, *Devlet* 500c) 3) a-ruhun kendi kendine içsel tartışması (Platon *Theaitetos* 189e, *Sofist* 263e, Aristoteles, *Posterior Analitics* 76b 25), b-düşünme, usavurma, refleksiyon (Platon, *Devlet* 529d, *Parmenides* 135e, Aristoteles, *Nikomakhos Ahlâkı* 1149 a 35), c-duyusal olarak algılamanın karşısında yer alan anlaksal kavrayış (Platon, *Devlet*, 607b), d-bilimsel bilgi ve doğru düşünme işlemi (Platon, *Phaidon* 73a), e-yeti olarak us (Platon, *Timaeus* 70a, Aristoteles, *Nikomakhos Ahlâkı* 1102 b26); Guthrie, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, (Çev. Ahmet Cevizci, Gündoğan, Ankara 1988) s.11-12; çeyirenin dipnotu xx). Parmenides, Platon, Aristoteles gibi filozoflarca işlenerek bütün bu esas ve yan anlamlarıyla birlikte çeşitli anlamlar kazanmış olan bu terim, varlığı oluşan ibaret gören Herakleitos için, bu oluşu ve değişmeyi düzenleyen, oranlayan yasa anlamına geldiği söylenebilir ki, bu yasa bir evren yasasıdır ve her şeyin temelinde bulunmaktadır.

¹⁰ Heraclitus, *The Cosmic Fragments*, (Ed. G.S. Kirk, Cambridge UP, 1962); Herakleitos of Epeshus, *The Fragments of the Works of Herakleitos of Epeshus on Nature*, (G.T.W. Patric, J.Barnes, *The Presocratic Philosophers*, (Routlaga &Kegan Paul, 1970), G.S.Kirk, J.A.Raven, M, Schofield, *The Presocratic Philosophers*, (Cabridge UP, 1983)

miş zamanda çekiminden ötürü, bu cümleyi “Kendimi ararım” biçiminde de okuyanlar bulunmaktadır.¹¹

Kendini aramanın yöntemi ise içe dalmak ve logosun bir kopyası olan ruhtan bütün bir evreni çıkartmaktır. Çünkü ruhta kendi kendine çoğalan bir logos vardır (fr. 115). Türkçedeki ikili (isim ve fiil) köklerden olan biri olan *dalmak*, dal isminden türetilmiştir. Dal: çıkma, bir yerden çıkan uzanan ayrılan kısım; dalmak fiili, bulunduğu durumdan çıkmak, kendinden geçmek¹² anlamlarına gelmektedir. Türkçe'nin kelimeye yüklediği anlamla fragmanı yorumladığımızda, kendini aramak; varolan fizik realitenin yani dış gerçekliğin dışına çıkmak, iç gerçekliğin içine geçmek demektir. Realitenin dışına çıkma durumu da bir tür 'dalgıç'lık olacaktır. Sokrates'in Herakleitos için; “Anlayabildiklerim dahice, sanırım anlamadıklarım da öyle; ama Delos'lu bir dalgıç gerek” demesi bu manada manidardır.¹³ Herakleitos felsefesi bir tür dalgıçlığı gerektirdiği için rivayetin gerçekliğe tekabülyeti, rivayetten daha önemli görünmektedir. Yukarıdaki ifade, bu bakımdan bizce Sokrates'in ironisi gibi görülmemelidir. Eğer Sokrates, ironi yapmış olsaydı, şöyle demesi gerekirdi: “Anlayabildiklerimde pek bir şey yok, ama sanırım anlayamadıklarım dahiyane olmalı.” Sokrates'in dalgıçlıkla ilgili tespitinde gerçek olan bir başka husus, Herakleitos metninin kapalılığıdır. Bu kapalılık, sadece metnin kapalılığı olmayıp, bizatihi bu metnin yöneldiği konunun yani bir türlü kendine nüfuz edilemeyen yaratılışın kapalılığı olarak yorumlanırsa, bunun sebebini, “görünmezi koklayan ruh” (fr.98) un “görünürlerden güçlü olan görünmezdeki uyumu (fr.54)” tasvir edişinde aramak gerekir.

Herakleitos'un “karanlık” (obcure) unvanıyla anılması, yaratılışın (füzis) sırrı (fr.121) kadar bu sırrı ifşâ ederken kullandığı zengin imgelem dilini kullanmasından olsa gerektir. Onu güç bir filozof olarak görmemiz kadar ilgi çekici bulmamız da bu kapalılıktandır. Tam da burada kapalılıkla ilgili şu söylenebilir: “Einstein'in çalışmalarının matematikle anlatımı, konusu nedeniyle kapalıdır; araştıracının, içeriği yabancılardan gizlemek istemesi ya da ekleme zorluklarla okuru dürtmek istemesi nedeniyle değil: gerçek kapalılık nesnenin doğasından gelmektedir. 'Evren' ve 'bizler', fazlasıyla bilmeceyiz zaten, buna bir şeyler 'eklemek' de gerekmez.¹⁴ Tıpkı Taractatus'un ilk önermesinde “Dünya olduğu gibi olandır” diyen Wittgenstein'in kapalılığı gibi...¹⁵

¹¹ S.Rifat, *Herakleitos, Bir Kapalı Söz Ustasıyla Buluşma Denemesi*, (YKY, İstanbul, 1998) s.70, fr. 101. dn.tu

¹² V. Hatiboğlu, “Türkçe'nin Yapısı ve İkili Kökler” *Dil Yazıları I*, (TDK, Ankara 1988) s. 162

¹³ W. Kranz, *Antik Felsefe* (Çev. S. Baydur, Sosyal, İstanbul 1984) s.71

¹⁴ S.Rifat, a.g.e, s. 28

¹⁵ Wittgenstein, *Taractatus, Logico Philosophicus* (Çev. O. Aruoba, BFS, İstanbul 1982)

Çabucak el atma kilidine
Ephesoslu Herakletos'un kitabının
Çok sarp bir patikadır bu saptığın
Baştanbaşa karanlık siyah bir gölge¹⁶

Kapalılığı deşifre etmek, onu ifşâ etmek, Herakleitos felsefesinde ifşâ edilenin yani varlığın diliyle yapıldığı için, Tanrı Apollon'un simgelerle konuşması gibi, Herakleitos'ta yaratılışa uyarak, simgesel bir dil kullanmaktadır. Herakleitos, kelimelere başvurmaksızın gerekeni simgeler halinde anlatıyor: Sürekli değişmenin ritmini kulağı ile dinleyen Herakleitos, onu diline de verebilmiştir. Bu dil dalgalanışıyla meydana-gelişim yükselip alçalmasını pek güzel taklit etmekte, fakat öte yandan düşüncenin özünün sağlamlığı akıp dağılmanın önüne geçmektedir. Bu dilin karanlığı, Tanrı dudaklarındaki kâhin sözlerin karanlığıdır: Kendisinin Delpoi Apollon'u için söylediği gibi sadece işaret eder, bir işaret, bir simge verir¹⁷.

"Tanrı Apollon'un bildirdikleri sırlı işaretlerdir: Ne söyler, ne gizler, sadece işaret verir".(fr 67)

Bir gün, yurttaşlar arasındaki barış üzerine düşündüğünü söylemeye çağrıldığında, hatip kürsüsüne çıkarak, bir bardak soğuk su alıp üzerine arpa unu sermiş, bir parça çöple karıştırdıktan sonra içmiş; bununla eldeki ile kanaat etmenin kentleri barış ve dirlik içinde bulunduracağını anlatıyormuş Herakleitos. Bu simgesel anlatımın bir benzeri Kratylos'ta da bulunmaktadır. Onun varlık öğretisini daha da radikal bir uca götüren Kratylos, oluşun kendisini tek gerçek olarak gördüğü ve konuşmanın dahi mümkün olmadığını inandığı için anlatmak isteğini işaretlerle ifade etmiş.¹⁸

Bu simgesel anlatıma bir örnek verecek olursak;

"İnsan ışığa değer, gecenin içinde, öldüğünde, gözünün ferisi söndüğünde. Diriyken ölüye değer uykuda, gözünün ferisi söndüğünde. Uyanırken uyuyana değer" 26

Cezbedici bir sözcük kurgusuna sahip bu ifade ile ne kastedildiği bir muamma gibi durmaktadır. Onu cezbedici kılan söylediği kadar söyleyiş biçimi şüphesiz. Biz, onun söyleyiş biçiminin söylediği ile de alakalı olduğunu düşünüyoruz: Kapalılık, simgeselliği, simgesellik de kapalılığı beslemektedir. Herakleitos metninin şiir tadında bir söyleyiş olduğu aşıkardır. Ama bu söyleyiş içinde, bizim tecrübe dünyamızda birebir karşılı-

¹⁶ S.Rifat, a.g.e, s.20 krş, Kranz, a.g.e, s.71

¹⁷ W.Kranz. a.g.e, s. 61

¹⁸ W. Kranz, A.g.e, s.78; Capelle, *Sokrates Öncesi Felsefe II*, (Çev. O. Özügül, Kabalıcı, İstanbul 1995) s.74-5. Aristoteles'in verdiği bilgiye göre, aslen Herakleitos'çu olan ve hocasının görüşlerini daha da ileri götüren Kratylos, düşüncesini hiddetle tıslayarak ve yumrukları sallayarak düşüncelerini anlatmakta imiş (Aristoteles, *Retorik*, 1417b): Aristoteles Kratylos hakkında *Metafizik*'de şu bilgileri vermektedir: "Ona göre, duysal şeyler sürekli akış içinde olduklarından bilimin konusu olamayacaklardır (*Metafizik*, 987a 30).. Bunun için Kratylos, hiç bir şey söylememek gerektiği düşüncesine ulaşmıştı ve sadece parmağını sallamakla yetinmişti. O Herakleitos'u aynı ırmağa iki kez girilemeyeceğini söylediğinden ötürü kinamaktaydı. Çünkü kendisine göre ona bir kez bile girilemezdi (*Metafizik*, 1010a 10)."

ğın olmayan bir dizi metafizik tez de bu söyleyişe yapışmış veyahut bu tezler nedeniyle böyle bir söyleyiş meydana gelmiştir.

Herakleitos'a "Güneş bir insan ayağı kadar" dedirten sözcük kurgusunu anlamayı hiç denediniz mi?" "Sanki bu sabah yazılmış gibi; bizim şiirimiz bu"

Bu ifadeler, Herakleitos'tan kavram değil imge olarak etkilenen; şiir anlayışı açısından ise derinlemesine Herakleitos'çu olan René Char'a aittir.¹⁹ Gerçekten de Herakleitos'tan kalan, özdeyişler biçimindeki sözleri, kimi zaman şaşırtıcı, çarpıcı bir hal almakta ve kullandığı gizemli dil, bir şairin esin kaynağı olacak kadar zengin görünmektedir ki, bu husus Herakleitos metafiziğinin 'felsefe'den çok 'şiir' olabileceğini ve şiir olarak daha anlamlı olabileceğini düşündürmektedir.

Gerçi gerek Ayer gibi analitikçi ve gerekse Heidegger gibi varoluşçu için bile metafizikçi ile şair arasında önemli benzerlikler kurulabilir. Mesela Heidegger, şiirin bilim ve felsefeden daha çok insanî bir faaliyet olduğunu belirtir. Metafizik: şiirin sahil-olmayan formudur. Metafizik ise, kendini 'şiir-karşısı' olarak düşünen bir şiirdir. Metafiziğin metafordan arınmak olduğunu zanneden metafizikçilere, onun bir dizi metafordan öte bir şey olmadığını hatırlatır Heidegger... Şiirsel edimler (poetical acts), Dünya'ya nevi şahsına mahsus açılımlar getirir ve bu edimler yeni tür Varlık'ları var eder. Şiirsel edimler, İnsan'ın Dünya'daki duruşunu değiştirirler. Felsefenin bunu gerçekleştirebilmesi için bunu ancak şiirsel söylemin içinden yapılabilir olmasıyla mümkündür.²⁰ Wittgenstein'in da dile getirdiği gibi, felsefenin aslında bir şiir olarak kurulması gerekir²¹

Ayer için ise, metafizikçi felsefeciden çok şairdir. Ne var ki onun için bu benzeşim hem felsefe hem de şiir açısından negatif bir mânâ taşır. Çünkü ona göre bilgi verdiği öne sürülen önerme iki bakımdan anlamlı olmalıdır. (1) Sentaks kurallarına uymalı ve (2) ampirik olarak tahkik edilmelidir.

Dilin de bu manada iki fonksiyonu vardır: (a) bilgiyi alıp verme, (b) ruh halini dışa vurma: (a) ile bilim üretilir, (b) ile şiir yazılır (edebiyat yapılır). Metafizik, mutlak bildiren ve evrenin sarsılmaz temelinden söz ederken, (b) görevini gerçekleştiriyor fakat bunu yaparken (a) nın malzemesini kullanıyor. Bu sebeple metafizik (a) formu bakımından anlamsız (b) görevi bakımından da şiirdir; uygun olmayan bir dille yazılmış bir şiirdir²² ve "metafizikçi yolunu şaşırmış bir ozandır."²³

Herakleitos, evren yasasından söz etmekte -ki bu her şeye hükmeden tek bir tanrısal dünya-kanunudur; bu varlık ve evren yasasını bilmenin yolunun kendini bilmekten geçtiğini söylemekte, evrensel varlığa geçmek için ruhun kendini araştırması ve evren

¹⁹ S. Rifat, *a.g.e.*, s.7, 27

²⁰ H. Yavuz, *Zaman*, 10.01.2001; R. Rorty, "Philosophy As Science, As Metafor As Politics", *The Institution of Philosophy* (ed. A.Cohen, M. Pascal, Open Court, 1989)

²¹ Wittgenstein, *Yan Değiniler*, (Çev. O. Aruoba, Altıkırkbeş, İstanbul 1999) s.23

²² N. Hızır, *Viyana Çevresi, Araştırma* (DTCF, C.II, 1964) s.5-6

²³ Ayer, *Langage, Thruth and Logic*, (Pelican Books, London 1971) s.59

yasasını kendi içine dalarak bulması gerektiğinden bahsetmekte; böylece ruh halini de dışa vurmaktadır; bu dünya-kanuna, sezgi -intuition- yoluyla, evrenin derinliklerine dalarak bulmakta ve sonsuz logosun dili olarak poloriteyi (kutupluluğu) ortaya koymaktadır.²⁴ Yani mantıkçı pozitivistler açısından dilin (a) görevini yerine getirmekte ama üslubu yani bir şaire ilham veren şaşırtıcı söz dizimi ile şair olarak durmaktadır. Çünkü şairin varlığı şuurlunda adeta yeniden yaratarak yeniden bir mana kalıbına soktuğu için, gerçek şiir, metafizik bir yük taşımaktadır. Şiirin manalarından biri de, ilimden daha özel bir kelime olup bir nesneyi hoşça fehmedip, zeka, zihin ve fatanetle (zihin açıklığı) zaviye ve inceliklerine varıp, iyice idrak etmek²⁵ anlamlarına gelmektedir. Şiir bu biçimiyle anlaşıldığında, bilimsel olmayan bir bilgiyi üretebilme imkanı olarak görülür.

Şiir ve şuur kelimelerinin aynı kökten türetildiği düşünülürse, şair, şuurda sezgisel olarak bulduğu hakikati, simgesel bir dille anlatmakta; şairi takip eden de simgesel olanla sezgisel iletişim kurarak bu özel hakikati onunla paylaşmaktadır. Metafizikçinin şairden farkı nedir? O, şairin şuurlunda sezgisel olarak bulduğu bu iç hakikati, mantıksal bir çerçeveye içerisinde sunma gayretindedir. Eğer şairi, kelimelerden resim yapan bir ressama benzetecek olursak, bu, manası şairde olan özel bir resimdir. Eskilerin dediği gibi, anlam şairin karnındadır (el-ma'nâ fî batn-ı şair). Oysa metafizikçi, şairden farklı olarak mantıksal bir resim yapma iddiasındadır ki, bu resim aslında, metafizikçinin kendi dünyasında karşılığı olan bir tecrübenin simgesel dille anlatımıdır. Herakleitos bu manada, insanlara kendisinin değil, logosun sesini yineleyerek söylediği ve insanların anlamadığı bir gerçekten söz etmektedir: "Benim değil, logos'un sesini duyduktan sonra, bütün şeylerin tek bir şey olduğunu söylemek, bilgeliktir". (fr. 50)

Şöyle der Herakleitos: "Bu logos ki vardı vardır her zaman uslarıyla yabancıdır ona, duymadan önce de, bir kez duyduktan sonra da. her şey bu *logos*'a göre olup biter oysa, ama onlar ne yaptıklarını bilmez görünürler, benim her birini doğasını ayırarak ve nasıl olduklarını göstererek ortaya koyduğum türden sözler ya da eylemlerle. Başka insanlar uyanıkken ne yaptıklarını bilmezler, tıpkı uykuda yaptıklarını unuttukları gibi (fr. 1).²⁶

Düşünme herkeste ortaklaşadır (fr. 113). Ortaklaşa olan şeye uyulmalıdır; fakat logos, ortaklaşa olduğu hâlde, çokluk kendilerine özgü düşünceleri varmış gibi yaşıyor. - Nasıl ki ateşe yaklaştıran kömürler başkalaşarak ateşleşirler, uzaklaşınca da sönerlerse, ruhumuz da ortaklaşa olanın ardından gittiğinde *logos*'tan pay alır, ayrılırsa *logos*'suzdur.-Akılla konuşmak isteyenler, herkeste ortaklaşa olan (akıl yani *logos*) ile kendini kuvvetlendirmelidir. ²⁷ Ruhta kendi kendine çoğalan bir logos vardır (fr.115). Uyanık

²⁴ Kranz, a.g.e, s.56

²⁵ M. Asım, *Kamus Tercümesi*, 1.915'den nakleden İ. Kutluer, *İki Denizin Birleştiği Yer*, (Nehir yay. İstanbul, 1987) s.85

²⁶ S.Rifat çevirisi, s. 31

²⁷ Kranz, s.62'den naklen

kişiler için tek ve ortaktır evren, uyuyanlar ise kendi dünyalarına dönerler (fr. 89). Beni değil, logos'u dinlemek, her şeyin bir olduğunu uyumla söylemektir bilgelik! (fr. 50).

Her şey bu yasaya göre olup bittiği halde, çokluk (insanlar) kendilerine özgü düşünceleri varmış gibi davrandıkları ve evrensel olana (logosa) uymadıkları için uykudakiler gibidirler. Bu sebeple Herakleitos'un bu gerçeği sezemeyen diğer insanlarla arasının pek de hoş olmadığı bildirilenler arasında. Onun nazarında insanların pek de önemi yok. Kendi deyimiyse uyuyan ve uyanırken de uykuda gibi olan bu insan topluluğu ile, bu sürü ile birlikte yaşamak yerine yalnızlığı tercih eder. Ne ki yalnızlık, bir çaresizlik, bir eksiklik değildir. O ferdi yalnızlığını, fert olma durumunu ihmal ederek, evrensel olanla tümleşme yoluyla aşmayı denemektedir.

Bizim gözümüzde maymun neyse, tanrı ya da hakikat karşısında insan öyledir (fr.79, 82, 83). Diğer insanlara kapalılığı da bu sebeple olsa gerektir; bunun için ve bundan dolayı başkalarıyla iletişime geçme yollarını denemez. Fakat içinden (ruhtan), evrensel Logos'a geçit açar. Çünkü, ruh, kendinde çoğalan bir logostur ve tıpkı kömürün ateşte yanması gibi ortak olana katılıp ondan pay aldıkça ruh logoslaşır, evrenle bütünleşir: Ortak olana uyum ile yalnızlık aşılmakta, böylece yalnızlıktan kurtulurken evrenle tümleşilmektedir. Bu, Nietzsche'in *Yunanlıların Trajik Çağında Felsefe*'de işaret ettiği trajik durumdur: En yüksek insanda, en ters insanda da aynı iç yasa ve doğruluk (adalet) kendini gösterir ve insan doğada ayrıcalıklı bir yere sahip değildir. Doğada en yüksek görünüş ateştir, fakat basit bir insan olarak değil, bir yıldız olarak... İnsan zorunluluk yoluyla ateşten pay almışsa biraz daha akıllıdır, fakat basit bir insan olarak değil, bir yıldız olarak...²⁸ Kaderi ile özgürlüğü arasında sıkışan evren karşısında bu trajediyi kendinde duyan ve kendisi ile evren arasında bir denge olduğunu anlayan kişi (Herakleitos), evrenle bütünleşip –belki- mutlak özgürleşme adına ferdin özgürlüğünden vazgeçer.

Nehir metaforunu duruma uyarlısak, "Aynı ırmağa hem gireriz, hem girmeyiz; hem biziz, hem biz değiliz." (fr.49a). İnsan ve nehir metaforu, yine şairane bir benzetmedir ve N. Fazıl'ın –ki onun da Bergson yoluyla Herakleitos ile bir tür ilişkisi kurulabilir- dilinde insan gerçeği yine nehir benzetmesiyle verilir: "insan bu su misali kıvrım kıvrım akar ya/Bir yanda akan benim, diğer yanda Sakarya".

Herakleitos'un felsefeye kazandırdığı Logos kavramı, bu imkanı (varlık ve bilgi ve hatta değer için bir temel oluşturacak şekilde) metafizikçiye sağlamıştır. Onun evrene ve insana ilişkin görüşlerini, bir şairin kendi hakikatini anlatmak için kullandığı simgesel dil gibi görür ve bu simgesel dilin müsaade ettiği ölçüde onları yorumlarsak -bir şairin şiirini yorumlarmış gibi, işte o zaman Herakleitos'un -Ayer'in belirttiğinin aksine- yolunu şaşırmadığını söyleyebiliriz.

Onun metafiziğindeki imgelem gücü yani şiirsellik Nietzsche'nin Sokrat öncesi fel-

²⁸ F. Nietzsche, *Yunanlıların Trajik Çağında Felsefe*, (Çev. N.Hızır, BFS, İstanbul, 1985) s.52

sefe ile ilgili söylediklerini tekrar hatırlatmaktadır: O değişmez kavramlar ve bu kavramların değişmez özleri hakkında felsefe yapan bir metafiziğin, kuru bir zihinciliğin değil. bütün coşkusuyla bilgeliğinin peşindedir. Felsefe, bu manada, Sokrates ve Platon'dan itibaren Dionysoscu yanını, yani coşkusu ve heyecanını yitirmiş, zihinci bir yola; Apollon (ölçü)'ün yoluna koyulmuştur. Peki ne kaybetmiştir böylece felsefe? Tabi ki yaşama içgüdüsünü!

Nietzsche'nin felsefe ile trajedi arasında kurduğu ilişkiyi hatırlayacak olursak, trajedi insana, alinyazısı ve özgürlük arasında bırakıyordu. Trajedi, Apollon (ölçü) ve Dionisos (duygu) ile temsil edilir. Trajedi, Dionysosça taşkınlıkları, doğa ile bir olmayı, acı veren bir tutkuyu dile getirir. Ama bunu yüzüne bir ölçülü güzellik maskesi takarak başarır.²⁹ Evren karşısında bağımsız varlık olarak, bu trajediyi kendinde duyan ve kendisi ile evren arasında bir denge olduğunu anlayan filozof, evreni kavramak isterken kendini de kavrar, bunu sadece mantığıyla değil; bütün kişiliği ile yapar. Varlığı Dionysos ve Apollon gerginliğine bağlı olan insan hayatı trajiktir. Sokrates öncesi felsefede, filozofun kişiliğinde ve bariz bir şekilde Herakleitos'ta bu iki ilke yanyanadır: Char, Herakleitos için "Gerçeğin soylu olduğunu ve onu ortaya koyan imgenin Trajedi olduğunu biliyordu" derken bu duruma işaret etmiş olmalıdır.³⁰ Bu sebeple, Herakleitos'a 'ağlama'yı; Demokritos'a gülmeyi yakıştıranlar³¹ pek de haksız sayılmazlar...

O halde, varoluş felsefelerinde çeşitli bağlamlarda ele alınan yalnızlık, Heakleitos'un kaderi midir? Şöyle der Nietzsche:

Herakleitos sadece elde bulunan evreni tasvir ediyor; ondan, tıpkı sanatçının, meydana çıkmakta olan eseri karşısında duyduğu haz gibi haz alıyor. Herakleitos'u ağır, gamlı, gözyaşı bol, karanlık, kabahatli, kötümser ve genel olarak nefrete değer bulanlar, sadece onun *insan doğası* tasvirinden memnun olmamaları için nedenleri olanlardır. Fakat o bütün antipatileri ve sempatileri ile, nefret ve sevgi ile, önemsiz buluyor ve bu gibi kimselere şöyle ders veriyordu: "köpekler tanımadıkları her kişiye havlarlar", yahut, "Eşek için devedikeni, altundan daha iyidir."³²

Pers Kralı Darius ona bir mektup yazıp, "Gelin başımızın tacı olun, sizin halkınız filozoflarının kıymetini bilmiyorlar"³³ diye sarayına davet etmiş. Ama filozof, ısrarla yalnızlığı seçmiştir. Çünkü o, ortak kaderi insan fertleri içinde değil, ferdin gerçekliğini

²⁹ B. Akarsu, *Çağdaş Felsefe*, (MEB, İstanbul 1979) 14-15

³⁰ S. Rifat, *a.g.e.*, s.98

³¹ Kranz, *a.g.e.*, s.163

³² Nietzsche, *a.g.e.*, 53; İtaliye bana ait. HP

³³ S. Rifat, *a.g.e.*, s.19. Herakleitos, Darius'a cevabi mektubunda şunları söylemiş: "Yeryüzünde yaşayan tüm insanlar gerçekten ve adaletten alabildiğine uzaklaşıyorlar; o denli aptal ve kötü ruhlular ki, yalnızca açgözlülük ve kendini beğenmişlik çekiyor onları. Ama ben ki kötülük nedir bilmem, her zaman kıskançlığa neden olan şatafattan, gösterişten kaçınırım ve kibirden uzak durmak isterim. Gelemem Pers ülkesine; burada hoşuma giden bir iki küçük şeyle yetinmeyi yeğlerim"

aldığı tümel ideada arıyor, bu yönüyle, Platon'u önceliyor ve bu yönüyle Platon, Parmenides'ten daha çok Herakleitos'a yakın duruyor gibidir.

Herakleitos'un bilmeceler ve gizli anlamlar içeren özdeyişlerle konuşmasına iki gerekçe gösterilir: Birincisi, kendi mizacıdır; bazen şaşırtıcı ve temaşa hazzı veren paradoksal bir dilden hoşlanmasındır: "(Hayat) zaman dama oynayan çocuk" veya "savaş her şeyin hakani", "güneş her gün yeni" "yayın adı hayat, işi ölüm" "yol, düz ve eğri, yol, iniş ve yokuş, tek ve aynı" gibi. Bu gerekçeyi gösterenlere göre, Herakleitos, ilgi çekici hatta aldatici bir imge vermektedir. İkincisi, İonya kozmogonilerinden daha karmaşık ve daha inceltilmiş bir düşünceyi temsil etmesidir ve bu manada hayat ve düşünce artık maddî tözün dar ceketini içerisine sıkıştırılmazdı.³⁴ Gutrie'den yaptığımız bu alıntıyla felsefe tarihinden tanıdığımız Herakleitos'a dönelim: Felsefe tarihinden tanıdığımız Herakleitos resmi, onu farklı tanıtan Nietzsche gibi istisnalar hariç, daha çok Platon ve Aristoteles yoluyla aktarılan Herakleitos'tur -bütün Sokrates öncesi filozoflar gibi... Russel'in de belirttiği gibi Aristo'nun ve Platon'un yaptığı aktarmalar açıktır ki, çürütme amacıyla yapılır.³⁵ Bu aktarmalar içinde, Herakleitos, sürekli akış içerisindeki varlığın bilgisi edinilemeyeceği için eleştirilmektedir. Gençliğinde Herakleitos ve Kratylus'tan etkilenerek göze görünen şeyin akış içinde olduğunu ve şeyler hakkında bilgi edinmenin imkansız olduğunu düşünen Platon, aynı nehre iki kere değil, bir kere bile girilemeyeceğini söylemektedir. Çünkü Herakleitos'un öğretisinin kabul edilmesi durumunda, 'aynı nehir' den bahsetmenin imkanı bulunmamaktadır.³⁶ Madem ki her şey değişmektedir; 'değişen' şey, 'aynı' kalmaz. O halde değişenin bilgisine ulaşamaz. Bu sebeple o ırmağa, o ırmak olarak kalamayacağı için bir kere bile girilemez. Logos kavramının mahiyeti itibarıyla, Herakleitos'un bütünüyle böyle düşündüğünü söylemek güçtür. O, bütün değişimin üzerinde cereyan ettiği bir yasadan (logos'tan) söz etmektedir. Yasanın bizzatı kendisi bize bilginin imkanını vermektedir. Bunun için 'aynı nehir' den kastı, zıtların çarpışması (savaşı) öğretisi çerçevesinde henüz yatağına oturmamış, yatağını oluşturan bir nehirdir. Bu gerekçeyle eğer bir akıştan söz ediyorsak, o akışın üzerinde gerçekleştiği; akış esnasında hem yatay hem de dikey hacmiyle değişime uğrasa da hep yatak olarak kalan bir yataktan ve onunla aynı şey olan bir nehirden de söz etme imkanımız vardır.

Sürekli akış içerisindeki varlıkta;

(1) bütün değişmelerin içerisindeki tözün miktarı değişmezdir. Varlıktaki bütün değişme ateşin değişmeleridir. Varlığın arkası durumundaki ateş, önce bir şey sonra başka

³⁴ Gutrie, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, (Çev. A. Cevizci, Gündoğan, Ankara 1988) s.60

³⁵ B. Russel, *Batı Felsefesi Tarihi*, (Çev. M. Sencer, Say, İstanbul 1983) s.50

³⁶ W. Capelle, *Sokrates'ten Önceki Felsefe* (Çev. O. Özügül, Kabalıcı, İstanbul 1995),74; krş, Aristoteles *Metafizik*, 987a 30).

bir şey olur ve sonra aslî şekline döner (böylece varlığın özünde ve onun kendisiyle aynı olduğundan söz edebiliriz).

(2) Yasa ya da logos, bu değişimin ölçüsüdür. Tanrı, logos ve ateş bir ve aynı olduğu için³⁷, sözün gücü ve anlatımı da logos'un doğasıyla bir ve aynıdır. Bunun için varlıktaki zıtlık ve akış, kelime düzenine de yansımıştır. Aynı şeylere farklı adların verilmesi onların doğalarından kaynaklanmaktadır: *Tanrı, ateş ve logos* aynı şeylerdir ve Tanrı evrenin ilkesi olan ateşin en saf halidir. Logos ise, Tanrının evrende iş gören kuvveti, bir yasa olarak tanımlanmış olmak bakımından *adıdır*.³⁸

Herakleitos'un Logos'u, bütün dillerin (farklı kültür ve ifade biçimlerinin) ötesinde ya da üstünde ve belki de özünde, -düşünmenin kanunları ile varlığın kanununun aynı kaynaklı olması ve konuşma, düşünce ile söz ve sözcük birbirinden koparılmaz şekilde kaynaşmış bulunması sebebiyle- bütün insanlık için müşterek, adeta mantıksal bir dil ve gramer olarak belirlemektedir ve logos, varlığın anlamı olarak logos, 'Söz=Varlık' demektir. Logos öğretisi en üst, en yüksek gerçeklik olarak algılanmış bir ruh ve töz ilişkisidir. Logos, varlıktan ayrılmaz bir birlik olarak her şeyin nedeni ve varlığın anlamıdır.³⁹

Logosun gücü, Tanrısal güçtür. Kutsal kitaplarda da öyle; söz (logos), kıdem olarak öncedir. Vedalarda sözün gücü Tanrının gücüne yakındır. Doğan, yok olan insan sözünün temelinde, tanrısal Söz bulunur. Varlığın ve düşünmenin kanunu olan logos, varlığın da bilgiyi de değeri kendinde tümleştirir. "Bizi çerçeveleyen (evren) logoslu ve usludur"⁴⁰. Bu evren yasası varlığın doğru dili olmalıdır:

"Bilgelik, gerçek şeyler söylemek ve işlemektir, yaratılışa (varlığa) göre ve ona kulak vererek."⁴¹

Yasaya uygun, yasanın koyduğu dil, doğru dil olarak, yani varlığın doğru bir ifadesi olarak yorumlanabilir. Bizatihi evren yasası olan bu yasaya evrende bulunan her şey uymalıdır. Sözelimi Herakleitos, "Güneş ölçülerini aşmayacaktır. Eğer bunu yaparsa, adaletin hizmetkârları olan Eriny'ler onu yakalayacaktır" der ki, Herakleitos'ta varlığın ilkesi olarak gördüğü ateşin saf halde bulunduğu güneş dahi bu yasanın hükmü altındadır.⁴² Fizik varlığın ilkesi olan ateşin akılsal ilke olan logosa bağlılığından söz etmek mümkündür. Bu evren ve varlık yasası, adaletin ve toplumun da yasası olarak ele alınabilir.

Özetleyecek olursak;

Ondan bize kalan fragmanlara ve bu fragmanlar üzerine yapılan yorumlara baktığı-

³⁷ A.Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, (Bornova-İzmir 1995) 101-2

³⁸ A.g.e, aynı yer

³⁹ Odgen & Richards, *The Meaning of The Meaning*, (Routledge & Kegan Paul, Ark Edition 1985) s.31

⁴⁰ Kranz, a.g.e, s.70

⁴¹ A.g.e, s.69

⁴² Arslan, a.g.e, s.103

mızda o da diğer İonya filozofları gibi kozmosu meydana getiren temel ilke problemiyle ilgilenmiştir; insan yine doğrudan felsefesinin konusu olarak görünmemektedir. İlke ateştir; yasa ise *logos*... Kozmosun güdücüsü logostur ve bütün evreni ateş yönetir (fr.64). Ateş, sadece maddî bir ilke değil aynı zamanda akılsal bir ilkedir de... Logosla birlikte evrenle akıl; madde ve ruh arasında bir farklılık değil, aynılık sözkonusudur: *Kozmosun ana maddesi olan ateş ile insani öz olan aklın veya ruhun yapısı aynıdır: Kozmos ve ondaki akılsal düzen Logos, bizi kozmosla aynı logostan pay alan ruha götürmektedir: Bu ayniyet, onun ruh hakkındaki görüşlerinde belirgindir: Ölüm, ateşe karşı olarak ruhun yaşlığı, hayat ise ruhun kuruluşu ve sıcaklığı ile verilir. Ruhlar nemliden doğarlar ve nemliye dönerler. Bilgelik de, yine simgesel bir anlatımla, ruh açısından yaş bir hayata karşı olarak ruhtaki ateşin harlanmasıdır: (krş. "Hamdım, piştım, yandıım"-Yunus). Ruhun erdemi onun kuruluşudur... Buna göre, sarhoşluk ruhta nemlilik meydana getirdiği için, ölüm gibidir ve sarhoş bir ruh bilgelğe ve hayata karşıdır. "Parıltılı, kuru ruh en bilge ve en iyisi"dir (fr.118). "Ruhlar için ölüm suya dönüşmektir, su için ölümse toprak olmak. Su topraktan doğar, ruh da sudan (fr.36)... Buna göre, erdemli hayat, evrenin özüyle aynı öze sahip olan ruhun, evrenle bir uyum içerisinde olmasıdır, yani "doğaya kulak vererek" (fr.112), yani onun yasasına "bir'in istemine boyun eğerek" (fr.33) ortak olana (fr.113) katılmasıdır. Doğada gördüğümüz bu zıtlık, insan diline de yansımıştır. Bu çelişen konuşmaların ardında, gerçek konuşmanın *logos*' ta ve *logos*'la olduğunu söyleyebiliriz ve bunun için 'logos'a uyarak konuşmanın doğru konuşma *logos*'un sesini dinlemenin varlığı bilmek anlamına geldiğini iddia edebiliriz.*

Kozmosu *logos*la biliriz; onun düşüncesinde kozmos ile *logos*un bir oluşu, aynılığı sebebiyle, *logos* ile bütünleşme ve *logostan* pay almaya yönelik ifadeleri, evreni bilmenin yolunun insanı bilmekten geçtiğini gösterir. Çünkü *logos*, sadece dil-varlık, dil-düşünce ilişkisini kuran kurucu öge değil, aynı zamanda değer de yasasıdır. Herakleitos, evren kanununa, kendisinden yola çıkarak ulaştığını kendimi aradım/araştırdım ifadesiyle dile getirmektedir. Böylece subjektif olandan hareketle evrenle geçmekte, bütün insanlarda ortaklaşa olan ve bütün şeylerin kendinden pay aldığı *logos*' a yani varlığın gerçek bilgisine, zıtların arkasındaki birliğe yani tanrısal bilgiye; *logos*'un sesini duyarak ve *logos*'a uyarak söylemenin bilgelğine ulaşmaktadır.

Bütün insanlarda bu yeti vardır (fr. 116). Çünkü ruhta kendi kendine çoğalan bir *logos* vardır (fr. 115). Fakat pek çok insan bu gerçeği göremez ve kendilerine özgü düşünceleri varmış gibi yaşarlar (fr.2). Oysa insanların düşünceleri, hakikat karşısında çocuk oyunu gibidir (fr.57). Akıl (gnome) insanoğluna özgü değildir, tanrısal irada vardır (fr. 78). Bunun için "Beni (Herakleitos'u) değil, *Logos*'u dinlemek ve her şeyin BİR olduğunu söylemektir bilgelik (fr.50). Eğer insan, uyuyanlar gibi konuşmayacaksa (fr. 73), ve -eğer akıl insana özgü değilse (fr.78), her şeydeki *logos* karşısında şaşkınlığa düşme-

mek için (fr.87), uyanmak ve uyanık kişiler için tek ve ortak evrene (fr.89), herkesteki ortak düşünceye (fr.113) katılmak gerekir.

ABSTRACT

Likewise other Ionian philosophers, Herakleitos was also concerned with the first principle that constitutes cosmos. Man seems to be the subject-matter of his philosophy. While the first principle is fire, the law is *logos*... Cosmos can be known by *logos*. The fact, for him, that cosmos is identical with *logos* and, indeed, since we take part from it, leads to the view that conceiving the universe pass through a true apprehension of man. Furthermore, since *logos* is the law of the universe, it is also the law of value. By pointing out that "I searched out for myself", Herakleitos contends he has gained the law of the universe by taking himself as the starting point. The Herakleiton expression that "I search out for myself" could be a constituent of human philosophy and brings about a conception of human being who has the general and universal truth in his particularity. Accordingly, the goal of this paper will be an evaluation of such a metaphysical treatise from which the idea of the unity of man with the universe can be derived.

KARŞILAŞTIRMALI OLASILIK: NİTELİKSEL/BAĞINTISAL/SEZGİSEL BİR OLASILIK KAVRAMI

Doç. Dr. Zekiye KUTLUSOY*

1. Olasılık Kavramının Önemi

20. Yüzyıl'da kuvantum fiziği/kuramı tarafından şekillendirilen modern bilim anlayışı çerçevesindeki olasılıkçı/olasıcı evren yorumunun, klasik Newton mekaniği paradigmasındaki determinist evren görüşü yerine geçmesiyle, gerçeklik/varlık, olasılıksal bir kavrayışla anlamlandırılarak değerlendirilmeğe başlanır. Klasik fizik içinde yaşadığımız ve sürekli olarak deneyimlediğimiz dünyamızın, devinmekte olan makroskopik varlıklarının belirli bir zamandaki durumlarını konum ve momentumları (momentum: hızın kütle ile çarpımı) açısından hesaplarken, atom-altı (kuvantum) dünyasının devinen mikroskopik parçacıklarının hem konumları hem de hızları, aynı anda birlikte, tam olarak ölçülemez (ki bu durum, 1927'de Alman fizikçi W. Heisenberg tarafından *belirsizlik ilkesi* olarak bilinen ilke ile dile getirilmiştir). Modern fizikte tek bir parçacığın, örneğin yörünge değiştirecek olan bir elektronun, gelecekteki konum ve hızından birinin kesin olarak saptanabilmesi durumunda diğeri belirsizlik kazanmaktadır. (Parçacığın yerini görmek için ona ışık göndermek gerekir ki, bu ölçüm işlemi, gönderilen ışığın parçacığa çarpıp yansması sırasında parçacıkla etkileşimine yol açarak hızını değiştirmektedir [Turgut ve İpekoğlu, 2000: 47].). Burada, ancak, çok sayıda parçacığın belli bir oranının, belirli bir süredeki olası davranışını kestirebilmek olanaklı olmaktadır [Berkmen, 1995: 44]. Bu bağlamda nedensellik yasaları artık olasılık yasaları olarak görülürken, kesinliklerini yitiren bilimsel kuramlar, yalnızca, olası oluşları gözlemlenebilir olgu-verilerince desteklenen, yüksek olasılıklı kuramlar olarak nitelendirilirler. Bunun yanı sıra, indüktif çıkarımlardaki belirsizlik derecesinin de olasılık cinsinden ölçülmesi (belirlenmesi) girişimi, bilimsel etkinliğin vazgeçilmez işleyişlerinden biri olan indüksiyonun, haklılandırılması işini de üstlenen olasılık kuramı tarafından araştırma konusu haline getirilmesine yol açar. O halde, tümevarımsal çıkarım sürecini de doğru değerlendirebilmek için, olasılık kuramının iyi anlaşılması kaçınılmaz olur. Böylece olasılık, bilimin ve

* Gazi Üniversitesi, Gazi Eğitim Fakültesi Öğretim Üyesi.

bilim felsefesinin en önemli kavramlarından biri durumuna gelir. Genellikle bilimsel çalışmalarında kullandıkları temel kavramları irdelemeyen bilimcilerin ve istatistikçilerin tersine, olasılığın bilim alanına yapabileceği katkıların yolunu açabilmek ve bu bağlamda ortaya çıkabilecek sorunları aşabilmek için, olasılığı kavramsal bir çerçevede inceleyerek, neliğini, temellerini, gerisinde yatan varsayımları ve ona ilişkin farklı yorumları araştırma işini bilim felsefecileri üstlenirler. İşte, bilimde/bilim felsefesinde yaygın biçimde kabul görmüş *niceliksel* olasılık anlayışını daha iyi değerlendirmede yardımcı olabilecek, hatta günümüzün niceliksel istatistik kuramının bir alternatifi olarak da görülebilecek, *niteliksel* bir olasılık yaklaşımının, yani, *karşılaştırmalı olasılık* yaklaşımının, gündeme gelmesi böylelikle söz konusu olmaktadır. Bu nedenle bu yazı, olasılık değerlendirme işlemini, *sayısal bir ölçüm değeri* olarak saptama değil de, olayların birbirlerine göre olası olmaları açısından *olaylararası bir karşılaştırma* olarak gören karşılaştırmalı olasılık anlayışının kavramsal çerçevesini, bu çerçevede ortaya çıkan temel sorunları ve bu yaklaşımla ilgili belli başlı çalışmaları sergilemeyi amaçlamaktadır.

2. Ölçüm Kuramında Temellendirme

Özel dallarından biri de klasik niceliksel olasılık kuramı olan genel ölçüm kuramında, bilimsel nicelikler, yani, ölçüm-kuramsal fonksiyonların sayısal ölçüm değerleri, karşılaştırmalar gibi sayısal olmayıp gözlemlenilebilen olgusal, empirik (deneyimsel) bağıntılarda temellendirilir. İşte, karşılaştırmalı olasılık (*KO*) da, ölçüm-kuramsal bir fonksiyon olan olasılık fonksiyonunun (*O'nun*) niceliksel ölçümünün temellendirildiği/türetildiği empirik bir sıralama bağıntısıdır. Olaylar arasında kurulabilecek bu bağıntı, empirik olasılık fenomeninin karakteristiğini ölçmede kullanılacak olgusal, niteliksel verileri oluşturarak, sayısal olasılığı açıklayabilir. Böylece *KO*, A. N. Kolmogorov'un aksiyomatik sistemiyle çerçevesi çizilmiş olup, ancak yorumlanmamış soyut bir matematiksel kuram olan olasılık kuramının dayandığı temel varsayımları aydınlatarak, olasılığın kavramsal sorunlarını açıklığa kavuşturabilir görünmektedir. O halde *KO*, olasılığın temellerini araştırmaya yönelik çalışmaların kaçınılmaz olarak yöneleceği bir yaklaşım olarak öne çıkar. Niteliksel olanın niceliksel olandan daha temel olmasının yanı sıra niteliksel-niceliksel ölçüm ayırımında dikkat çeken bir başka nokta, niteliksel ölçümlerin sonuçlarının niceliksel olanlarinkinden daha kolay kestirilebilir olmasına ilişkindir. Örneğin, yetersiz bilgiye sahip olduğumuz durumlarda, empirik açıdan uygulamaya elverişli bir ölçüm yöntemi olarak *KO*, rastlantısal fenomenleri açıklamak ve öngörülerde bulunmak için, sayısal olasılık anlayışından daha gerçekçi, daha yalın, daha az riskli ve daha güvenli bir yaklaşım sergiler. İlk kez karşılaşılan yabancı bir zarın otuz altı kez atılması ve bu atışlarda dört kez bir, dokuz kez iki, beş kez üç, yedi kez dört, dört kez beş ve yedi kez de altı gelmesi durumunda, "İkinin gelmesi diğer sayıların gelme-

sinden daha olasıdır." demek, "İki gelme olasılığı 1/4'tür." demekten daha haklı çıkarılabilecek bir tutumdur. Bu anlamda karşılaştırmalı olasılığa dayalı kestirimlerimize niceliksel olana dayananlardan daha fazla güvenir olmamız oldukça anlaşılır bir durumdur. Zaten bilimin söylemine de yerleşmiş olan *KO* yaklaşımı -örneğin, hipotez seçimlerinde "daha olası (daha akla yakın)" olan hipotez seçilmektedir- akla yakınlığın bir mantığını verebileceği değerlendirmesiyle de önem kazanır. Ancak, bu kavramın işlevinin ve öneminin daha iyi anlaşılabilmesi için, bu yazıda öncelikle, genel kabul görmüş niceliksel yaklaşımın ana çerçevesi çizilecek, böylece de, modern ölçüm kuramı bağlamında olasılığın niceliksel yönünün temelini, aslında bu temelde yatmakta olan niteliksel yönü ile nasıl aydınlatılabileceğinin yolu açılmış olacaktır.

3. Niceliksel Olasılık

Günümüzde geçerli olan olasılık anlayışı çerçevesinde, 1933 yılında *Ergebnisse der Mathematik* dergisinde yayımlanan "Grundbegriffe der Wahrscheinlichkeitsrechnung" başlıklı makalesinde Kolmogorov'un aksiyomlaştırmış olduğu olasılık nosyonu akla gelir. Bu yaklaşımda olasılık fonksiyonu O tanımlanarak, bu fonksiyonun sayısal değer alışı üç temel aksiyomla belirlenir ve böylece oluşturulan çerçeve, yaygın bir biçimde, aksiyomatik olasılık kuramı olarak kabul edilir. Şimdi, olasılığı matematiksel olarak tanımlayan bu üç koşul -(i) A gibi bir olayın en düşük olasılık değeri 0 olabilir (negatif bir değer olamaz), bu değer 0 olması A 'nın olası-olmayan bir olay olması anlamına gelir; (ii) Ω tüm olayları içeren evreni/kümeyi (örneklem uzayını) simgeliyorsa, gerçekleşmesi mutlak Ω 'nın olasılığı tam/toplam olasılık değeri olan 1'dir; (iii) eğer $A, A_1 (i=1, \dots, n)$ gibi ayrı olaylardan/kümelerden oluşmuşsa (ki ayrı olaylar, birlikte gerçekleşmesi olanaksız olaylardır -kesişimleri boş olan kümelerdir), A 'nın olasılığı, tek tek bu olayların olasılık değerlerinin toplamıdır- sırasıyla şöyle gösterilebilir:

1. $O(A) \geq 0$
2. $O(\Omega) = 1$
3. $O(A) = O(\cup_{i=1, \dots, n} A_i) = O(A_1) + O(A_2) + \dots + O(A_n)$

Bunların yardımıyla da olasılık kuramının teoremleri kanıtlanır; örneğin, birbirinin tümleyeni olan (ayrık) olaylardan birinin olasılık değerinin bilinmesi durumunda diğeri- nin olasılık değeri, $O(A') = 1 - O(A)$ eşitliği ile kolaylıkla gösterilebilir. Aynı şekilde, gerçekleşmesi olanaksız -önermeler mantığında çelişki önerme kalıbıyla dile getirilen ve kümeler kuramında boş küme ile gösterilen- bir olayın olasılık değerinin $O(\emptyset) = 0$ olacağı açıktır. A gibi bir olayın olasılık değerinin/derecesinin $[0,1]$ kapalı aralığında yer aldığı, yani $0 \leq O(A) \leq 1$ olduğu bu çerçevede, A_1 ve A_2 ayrı olaylar değilse, $O(A_1 \cup A_2) = O(A_1) + O(A_2) - O(A_1 \cap A_2)$.

Şimdi, olasılık literatürüne bakıldığında, Kolmogorov temelli bu niceliksel yaklaşım bağlamında da olasılık kavramının farklı şekillerde yorumlandığı görülür. Örneğin. R. Carnap'ın *mantıksal* yorumuna göre, olasılık, önermeler arasında mantıksal bir ilişkidir ve bu ilişki mantık ile olasılık kurallarının önermelere uygulanmasıyla tümüyle saptanabilir bir ilişkidir. Bu yaklaşımda, olasılık derecesi, verilen kanıt temelinde bir önermenin sahip olduğu mantıksal desteğin *a priori* ölçümü olarak tanımlanır. Öte yandan, H. Reichenbach'ın savunduğu *sıklıkçı* yoruma göre ise, olasılık, bir özelliğin çok uzun bir sürede (sonsuz) bir evren içinde ortaya çıkışının göreceli sıklığının limit (sınır) değeri olarak yorumlanır. Şimdi, mantıksal olasılık görüşü çerçevesinde hilesiz bir paranın havaya atılması durumunda herhangi bir yüzün, yazının ya da turanın, gelmesi olayına $1/2$ olasılık değeri akıl ile atfedilmekteyken, sıklıkçı olasılık yaklaşımında, bu değer ya da buna çok yakın bir değer, paranın çok sayıda arka arkaya atılmasıyla oluşturulan dizide söz konusu yüzün görünme sayısının paranın atış sayısına oranı olarak bulunur; burada, atış (deney) sayısı ne kadar artırılırsa, bu yüzün ortaya çıkma sıklığı o denli $1/2$ oranına yaklaşır. O halde, *rasyonalist* bir yaklaşım olan birinci tanımlamada, olasılık, mantıksal analizle *a priori* olarak bilinebildiği için, dünya hakkındaki düşünme ve konuşma biçimimizin formel, mantıksal bir özelliği görünümündeyken, *empirist* nitelikli ikinci yorumda ise, olasılık, olguların gözlemine dayandığı için, gerçek fiziksel dünyanın gözlemlenebilir, yani deneysel ve ölçülebilir, kısaca, yalnızca *a posteriori* olarak bilinebilir, nesnel bir özelliğine dönüşür [Reichenbach, 1951: 157-161].

4. Karşılaştırmalı Olasılık

Olayları olasılıksal olarak karşılaştırma düşüncesine yaslanan *KO* anlayışı, aslında pek de yeni bir olasılık yaklaşımı değildir. Hatta ilk olarak, 1931'de yayımlanan "Sul significato soggettivo della probabilita" başlıklı makalesinde B. de Finetti tarafından aksiyomatik yapısı verilmiş olan *KO* nosyonu, yaygın olarak benimsenen Kolmogorov temelli, klasik, sayısal/niceliksel olasılıktan daha eski bir olasılık kavramıdır. De Finetti'nin aksiyomları, olayları birbirlerine göre olası oluşları açısından karşılaştırarak dizmenin/sıralamanın, yani *KO* düzenlerini belirlemenin, *gerekli koşulları* olarak kabul edilirler:

1. $\Omega \geq \emptyset$
2. $A \geq B$ veya $B \geq A$
3. $A \geq B$ ve $B \geq C$ ise $A \geq C$
4. $A \geq \emptyset$
5. Ancak ve ancak $A \cap C = B \cap C = \emptyset$ ve $A \geq B$ ise $A \cup C \geq B \cup C$

Bu kavramsal çerçevede, olaylar (veya olayların dilsel ifadesi olarak önermeler, gösterimi olarak da kümeler) arasındaki özel bir ilişki, ikili bir olasılıksal sıralama (dizme) bağıntısı, "en az ... kadar olası olma" bağıntısı öne çıkar. Burada *KO* sırala(mala)rı belirsizliğin ölçümünden başka bir şey değildir. Şimdi, "A (olayı) en az B (olayı) kadar olasıdır." ifadesini " $A \geq B$ " olarak simgeleştirir, "A B kadar olasıdır."ı " $A = B$ " olarak, "A B'den daha olasıdır."ı " $A > B$ " olarak gösterirsek, "kadar olası olma" ile "daha olası olma" bağıntılarını sırasıyla, "en az ... kadar olası olma" temel bağıntısı yardımıyla şöyle tanımlayabiliriz:

$$A = B =_{tn} (A \geq B) \& (B \geq A)$$

$$A > B =_{tn} (A \geq B) \& \sim(B \geq A)$$

Koşulsuz *KO*'nun tanımlandığı bu çerçevede ayrıca, " $A|C \geq B|D$ " olarak gösterilebilecek dörtlü bir bağıntı olan *koşullu KO* ("*C* verildiğinde *A*, en az, *D* verildiğinde *B* kadar olasıdır.") için de, de Finetti'nin gerekli koşullarına karşılık gelebilecek aksiyomları vermek olanaklıdır [Erkanlı, 1985: 33].

KO literatürünü oluşturan hemen hemen tüm çalışmalar, *KO*'nun formel aksiyomatik yapısını kurmaya girişerek, *KO* düzenlerini belirlemenin gerekli koşullarını araştırırlar. Şimdi, *KO* sıralamalarının nasıl oluşturulması gerektiğine ilişkin tartışmalar bağlamında, bu sıralamaların hangi koşullar altında niceliksel bir olasılık ölçümü ile gösterilebileceği sorunu ilgili literatürün temel sorunu olarak belirginleşir. De Finetti sonrası hemen tüm yazarların çözmeye giriştiği bu sorun, Kolmogorov'un aksiyomlarını sağlayan, sıra/düzen-koruyucu, toplanır bir olasılık ölçüm fonksiyonu olan *O*'nun *KO* sıralaması ile tam uyuşumunun, yani " $A \geq B \leftrightarrow O(A) \geq O(B)$ " durumunun, gerekli ve yeterli koşullarını bulma sorunu olarak karşımıza çıkar. Şimdi, burada söz konusu olan *tam* uyuşmanın gerçekleşmesi için, ölçüm fonksiyonu *O* gibi *KO* dizisinin de *toplanır* bir sıralama olması gereklidir. Ancak, C. H. Kraft, J. W. Pratt ve A. Seidenberg'in [1959] gösterdiği gibi, örneklem uzayının dört veya daha az öge içermesi durumunda *KO* sıralamaları toplanır niteliktedir ve tam uyuşma içinde onların gösterimini üstlenebilecek, sıralamayı koruyan, toplanır bir olasılık ölçümü vardır. Ancak, uzayın, örneğin, beş öge içermesi durumunda her *KO* düzeninin toplanır olmadığı, yani ancak yaklaşık bir uyuşmanın ifadesi olarak yukarıdaki bağıntının yalnızca tek yönünün " $A \geq B \rightarrow O(A) \geq O(B)$ "nin gerçekleştiği görülmektedir. Bu durumda *KO* sıralaması hemen hemen toplanırlık özelliğine sahiptir ve herhangi bir olasılık ölçümü tarafından yaklaşık olarak temsil edilir. Şimdi, beş ögeli bir örneklem uzayı olan " $\{a, b, c, d, e\}$ "nin tüm altkümelerinden oluşan olay evreninde tanımlı herhangi bir *KO* dizisi aşağıdaki gibi bir sıralama olsun:

$\Omega = \{a, b, c, d, e\} > \{c, d, e, a\} > \{b, d, e, a\} > \{b, c, e, a\} > \{d, e, a\} > \{c, e, a\} > \{b, c, d, a\} > \{c, d, a\} > \{b, e, a\} > \{b, c, d, e\} > \{e, a\} > \{b, d, a\} > \{b, c, a\} > \{c, d, e\} > \{d, a\} > \{b, d, e\} > \{c, a\} > \{b, c, e\} > \{b, a\} > \{d, e\} > \{c, e\} > \{b, c, d\} > \{a\} > \{c, d\} > \{b, e\} > \{e\} > \{b, d\} > \{b, c\} > \{d\} > \{c\} > \{b\} > \emptyset$

Toplanır bir olasılık ölçümü O 'nun değerleri olarak, $O(\{a\}) = A$, $O(\{b\}) = B$, $O(\{c\}) = C$, $O(\{d\}) = D$ ve $O(\{e\}) = E$ olasılık dereceleri alındığında, yukarıdaki sıralamadan şu üç eşitsizlik yazılabilir: $E > B+D$; $C+D > B+E$; $B+A > D+E$. Bu eşitsizlikler toplanıp, gerekli sadeleştirmeler yapıldığında ise ele geçen eşitsizlik " $C+A > B+D+E$ "dir. Şimdi, eğer O , yukarıdaki dizi ile, yalnızca yaklaşık olarak uyuşan bir ölçüm olmayıp tam uyuşan bir ölçüm olsaydı, " $\{c, a\} > \{b, d, e\}$ " eşitsizliği yukarıdaki sıralamada yer alacaktı. Oysa, görüldüğü gibi, bu eşitsizlik, " $\{b, d, e\} > \{c, a\}$ " eşitsizliğini içeren yukarıdaki sıralama ile çelişmektedir. O halde, buradaki KO düzeni, ancak, hemen hemen (neredeyse) uyuşma sergileyen bir ölçüme sahiptir ve bu ölçüm (O), dizi için sıralamayı-koruyucu, tam uyuşan bir olasılık ölçümü değildir.

Öte yandan, Kraft ve diğerleri, herhangi bir toplanır ölçümle yaklaşık olarak bile uyuşmayan/gösterilemeyen, yani yaklaşık olarak bile toplanır olmayan KO sıralamalarına da ilişkin örnekler verirler. O halde, bir dizinin de Finetti'nin gerekli koşullarını (aksiyomlarını) sağlayarak bir KO düzeni sergilemesi, kendini ifade edebilecek toplanır bir olasılık ölçümüne sahip olması için yeterli değildir. Böyle bir ölçümle tam veya yaklaşık bir uyuşumun gerçekleşmesi için, gerekli koşulların yanı sıra kimi yeterli koşullara da gereksinim duyulduğu açıklık kazanmaktadır. Şimdi, KO sıralamasını temsil edebilecek bir ölçümün, genelde, Kolmogorov'un aksiyomlarını sağlayan toplanır bir olasılık ölçümü olmasına ilişkin koşulların araştırılmasına karşın, söz konusu ölçümün, toplanırlığı-zorunlu-olmayan ya da toplanır-olmayan, yani Kolmogorov'un üçüncü aksiyomunu sağlamayan bir niceliksel ölçüm olmasının koşullarını araştırmaktan yana olanlar da vardır. Bunlar, ölçümün toplanır olması gerekliliğinin KO sıralamalarını kısıtladığını savunarak, toplanır bir ölçümle ifade edilemeyecek birçok KO sıralamasının olduğunu/olabileceğini, bu kısıtlamadan vazgeçilmemesi durumunda birçok rastlantısal olay dizisinin gözden çıkarılmasının gerekeceğini, söylerler. Gerçekten de, T. L. Fine'in [1973: 66-67] vurguladığı gibi, ölçümün toplanır nitelikte olması isteği, bir gereklilikten doğmamış, yalnızca, uzlaşımsal olarak ortaya çıkmıştır. O halde, KO yaklaşımının temel sorunu en genel anlamda şöyle dile getirilebilir: " $A \geq B \rightarrow O(A) \geq O(B)$ " durumunu sağlayan, yani, bir KO sıralaması olan " \geq " bağıntısını ifade/temsil eden (bu dizme bağıntısı ile uyuşum içinde olan) küme fonksiyonu O 'nun, ister toplanır olsun ister olmasın, niceliksel bir olasılık ölçümü olarak gerekli ve yeterli koşullarını saptamak.

Görüldüğü gibi, D. H. Krantz, R. D. Luce, P. Suppes ve A. Tversky [1971] tarafından başı çekilen ölçüm kuramı *KO* çalışmalarını önemli bir biçimde etkilemiş, bu kuramı benimseyen hemen hemen tüm *KO* yaklaşımları empirik *KO* bağıntularını sayısal bir olasılıkla ifade etmeye çabalamışlardır. Şimdi, *KO*'nun gösterimi sorunu olarak adlandırılan bu sorun çerçevesinde çözüm önermeye girişen *KO* çalışmaları, de Finetti'nin gerekli koşullarını benimseyerek kurmuş oldukları sistemlerde, özellikle, ileri sürdükleri yeterli koşullar açısından önemli farklar sergilerler. İşte, söz konusu bu çalışmalar başlıca iki grupta toplanacak olursa [Erkanlı, 1985: 15]; birinci gruptaki çalışmalar, genelde, toplanır bir olasılık ölçümünü belirleyen koşulların peşine düşerken (özelde, ya sonlu-toplanırlığın ya da sayılabilir-toplanırlığın koşullarını araştırırken), ikinci gruptakiler ise toplanırlığı-zorunlu-olmayan bir ölçümün koşullarını netleştirmeye çalışırlar. Şimdi, birinci gruba giren çalışmalara bakıldığında görülür ki, olay evreninin örneklem uzayı üzerinde sonlu bir evren olduğu durumlarda, olasılık uzayı sonlu-toplanır bir uzay olduğu için, olay evreninde tanımlı olan bir *KO* bağıntısı yine bu evrende tanımlı olan sonlu-toplanır bir ölçümle gösterilme yoluna gidilmektedir [Suppes ve Zanotti, 1976]. Sayılabilir-toplanır bir olasılık ölçümünün ise, hem sonlu-toplanırlık hem de süreklilik özelliklerine sahip olması gerektiğini vurgulayan Fine [1973: 27], bu çerçevenin gerekli koşullarını saptamaya girişir.

Aslında *KO* çalışmalarının çoğu toplanır bir ölçümün koşullarının peşindeyken, ölçüm için toplanırlığı gerekli bir özellik olarak görmeyen en önemli çalışmalardan biri P. Walley ve T. L. Fine'in *KO* sistemidir [1979]. Şimdi, olasılık, rastlantısallığa/şansa ve kesinlikle belirlenemeyen fenomenlere ilişkin akıl yürütmelerimizde kullandığımız araç-gerecin bir kısmını oluşturduğu için, bu tür fenomen kategorileri ile olasılık kavramları arasında bir karşılıklılık ilişkisinin kurulması kaçınılmaz olmaktadır. Öyle ki, bu fenomenler çeşitli empirik bağıntı sistemleri sergilerken, bu çeşitlilik, yapısal olarak farklı olasılık kavramlarının da çeşitliliğini getirmektedir. İşte, olasılığın doğasını aydınlatabilmek için, bu kavramsal çeşitliliğin olanaklarını sergilemek isteyen Walley ve Fine, çeşitli olasılık kavramları olarak, (koşulsuz ve koşullu) kipsel olasılık, *KO*, bunların anti-simetrik biçimleri, sayısal olasılık ve inanç fonksiyonlarından söz ederler. Formel mantıksal, matematiksel nitelikli diğer çalışmaların tersine, oldukça felsefi olan Walley ve Fine'in çalışmasında temel nosyon *kipsel (modal) olasılık* nosyonudur. Olasılığın bir modalite olarak karşımıza çıktığı bu çerçevede, kipsel olasılık önermeleri "*A olasıdır.*" (koşullu yaklaşımda ise, "*B verildiğinde A olasıdır.*") biçimindeki önermelerdir. Sınıflayıcı bir olasılık yaklaşımı olan bu yaklaşım olayları, olası olup olmayışlarına göre, olası veya olası-olmayan olarak sınıflandırmaktadır. Aslında, günlük dilde olasılık yargılarımızı en çok kipsel/sınıflayıcı bir biçimde dile getirmemizin yanı sıra, yetersiz bilgiye sahip

olduğumuz durumlarda bu kavram, rastlantısal fenomenlere ilişkin daha gerçekçi modeller üretmemize de yardımcı olmaktadır. Şimdi, Walley ve Fine'a göre, koşullu kipsel olasılık işlemcileri ile *KO* dizileri arasında doğal bir karşılıklılık bağıntısı vardır; **aslında**, *KO* ile koşullu kipsel olasılık, farklı açılardan erişilen aynı kavramlardır. O halde, böyle bir kipsel olasılık kavramı, hem daha zengin bir *KO* kavramının (ki *KO*'nun temel, zayıf ve geçişli formları vardır) hem de sayısal olasılık kavramının aydınlatılması ve geliştirilmesi için doğal bir başlangıç noktası sayılmalıdır [Walley ve Fine, 1979: 323, 339]. Şimdi, birçok *KO* yazarı *KO*'yu bilinen sayısal olasılığa indirgeme çabası içindeyken, Walley ve Fine'a göre, kipsel olasılık ve *KO* kavramlarının tümü sayısal olasılık ile gösterilemez; yalnızca reel-değerli ve üstün-toplanır özelliğe sahip normalize edilmiş küme fonksiyonları olarak inanç fonksiyonları, sayısal olasılığın yalın bir genellemesi olup olasılık kavramlarından birçoğunun gösterimini üstlenebilirler. Bu görüşle, gerçi, Walley ve Fine niceliksel olasılığı gözden çıkarmaktan yana değillerdir ama belirsizlik ve şans gibi konulara ilişkin akıl yürütmelerde, temel oldukları kadar mantıksal da olan kipsel olasılık ve *KO* kavramlarının, sayısal olasılık kavramını öncelediğini düşünmektedirler.

Şimdi, ilgili literatürde, niceliksel ölçümlerle gösterilip gösterilememelerine ilişkin tartışmaların yanı sıra *KO* sıralamalarının farklı yönleriyle de ilgilenen çalışmalara rastlanmaktadır. Örneğin, *KO* bağıntısının mantığı üzerine çalışan P. Gardenfors [1975], öncelikle *KO* bağıntısını ilkel bir ikili işlemci olarak alarak *KO*-önergeler mantığını kurar; sonra da mantıksal kip işlemcilerini *KO* işlemcileri cinsinden tanımlayarak birli ödev işlemcilerinin bir sistemi olan kipler mantığını türetilir. Ayrıca, her iki mantık sistemi için de formel semantik modeller üretmeye girişir. M. Kaplan ve T. L. Fine [1977] ise, hem kesin bağımlılık hem de bağımsızlık koşulları altında, verilen *KO* deneyimlerinden birleşik *KO* dizileri oluşturma çabası içindedirler. Öte yandan, kimi çalışmalar *KO* yaklaşımını alternatif olasılık kavramlarını formüle etmek için bir başlangıç noktası olarak görürken [Narens, 1980], karar kuramı çerçevesinde *KO* sıralamaları, *KO*'da beklenti, bağımsızlık ve rastlantısallık gibi kavramları da sorgulayan çalışmalar *KO* literatüründe yer almaktadır [Erkanlı, 1985: 31-32].

5. Sonuç

Olayları olasılıksal açıdan sıralamanın/dizmenin farklı yolları olmasına karşın, genelde yazarlar, öznel ya da nesnel yöntemleri savunurlar. De Finetti, B. O. Koopman [1940] ve L. J. Savage [1954] gibi ilk *KO* yazarlarının oluşturdukları, olasılıksal sıralamanın *öznellik/kişisel/sezgisel* kuramlarına göre, olaylar, doğrudan doğruya insanların yargılarına, sezgilerine ve/veya akılcı inanç derecelerine göre sıralanmalıdırlar. Burada, sı-

ralama işlemleri için, inanç derecelerindeki tutarlılık, uyumluluk ve mantıksal bir temel, gerekli görülür. Öte yandan, *nesnel* bir *KO* anlayışını benimseyen yazarlar ise, olayları, göreceli sıklık derecelerine göre sıralama yönteminden yanadırlar. Onlara göre, '≥'nin nesnel yorumları, bu bağıntının ölçüm-kuramsal olarak ifade edildiği çerçevelerde kurulabilir. Bu açıdan bakıldığında ölçümler, olgusal bağıntı yapılarıyla sayısal bağıntı yapıları arasında benzer bir yapıllığın kurulması olarak değerlendirilebilirler. İşte, ölçüm kuramındaki temel araştırmaları da, bir bakıma, aksiyomlaştırma anlamına gelen bu kurma girişimlerinin varsayımlarını netleştirmeyi içerir [Krantz ve diğerleri, 1971: 9]. Burada görüldüğü gibi, ilk *KO* yaklaşımları bu bağıntıyı öznel bir biçimde yorumlamış, daha sonraları ise nesnel yorumlar ortaya çıkmıştır. Bu bağlamda, niceliksel modelleri niteliksel bir aksiyomatik yapıya oturtma amacıyla yola çıkıp, modern ölçüm kuramından etkilenerek *KO* bağıntısı '≥'nin aksiyomatik çerçevesini netleştirmeye çalışan *KO* yaklaşımları, bir yandan da, varmış oldukları olgusal bağıntı sistemlerinden, bu sistemlerle yapısal benzerliğe sahip olan sayısal bağıntı sistemlerine yönelirler. Kısaca, bu çalışmalarda niceliksel olandan niteliksel olana yönelindikten sonra, bu sefer de niteliksel olandan niceliksel olana yönelme durumu kendini göstermektedir. Şimdi, sıra söz konusu yapısal benzerliğin kurabileceği bir ölçüm sisteminin/işleminin seçilmesindedir ve bu seçimin kaçınılmaz olarak uzlaşımalsal bir biçimde yapılacağı açıktır. Oysa, empirik olasılıksal bağıntı yapılarının ve de bu yapıların aksiyom olarak dile getirilen olgusal özelliklerinin, uzlaşımalsal bir yanı yoktur. Demek ki buradaki gerçek sorun, tüm *KO* düzenlerini simgeleyebilecek sayısal ölçüm skalalarını (cetvellerini) seçmeye gelip dayanmaktadır. Bu da, aslında, olasılığın temellerini sorgulamaktan başka bir şey değildir.

Şimdi, son yılların literatürüne bakıldığında, *KO*'ya ilişkin benzeri tartışmaların hala sürmekte olmasının [Y. Nakamura: "Threshold Models for Comparative Probability on Finite Sets", *J. Math. Psychol.*, 44 (Eylül 2000), 353-382; S. A. Clark: "The Measurement of Qualitative Probability", *J. Math. Psychol.*, 44 (Eylül 2000), 464-479; P. C. Fishburn: "Finite Linear Qualitative Probability", *J. Math. Psychol.*, 40 (Mart 1996), 64-77; R. S. Vogel: "Approximate Qualitative Probability", *J. Math. Psychol.*, 39 (Haziran 1995), 125-128; G. Coletti, A. Gilio ve R. Scozzafava: "Comparative Probability for Conditional Events - A New Look through Coherence", *Theor. Decis.*, 35 (Kasım 1993), 237-258] yanı sıra, ilginç bir noktanın daha dikkat çektiği görülmektedir. Bu da, karşılaştırmalı olasılık kavramının kimi bilimsel araştırmalarda uygulama alanı bulmuş olması durumudur. Örneğin, ailesinde alkolik bireyler bulunan yetişkin çocukların alkol bağımlılığı riskinin *KO*'sunu soruşturan çalışma [K. M. Jennison ve K. A. Johnson: "Alcohol Dependence in Adult Children of Alcoholics: Longitudinal Evidence of Early Risk", *J. Drug Educ.*, 28 (1998), 19-37] ile sosyal psikolojinin ilgi alanına giren olasılık yargı-

larındaki iyimserliğin KO'sunu araştıran çalışma [W. Otten ve J. VanderPligt: "Contextual Effects in the Measurement of Comparative Optimism in Probability Judgments", *J. Soc. Clin. Psychol.*, 15 (Bahar 1996), 80-101], buna güzel birer örnektir.

ABSTRACT

Since probabilistic interpretation of the universe in Quantum physics has taken place of deterministic interpretation of it in the classical Newtonian physics, probability has become a more important concept in science and thereby in philosophy of science. Its meaning and foundations have been studied often. Now, in the measurement theory, any quantitative measure can be derived from non-numerical basic qualitative (empirical) relations like comparisons. Therefore, a new approach to probability, i. e. comparative (qualitative/relational/intuitive) probability, could explain the classical, qualitative (numerical) probability, by clarifying the underlying assumptions of probability theory based on A. N. Kolmogorov's axiomatic system which is a special branch of general measure theory.

KAYNAKÇA

- Berkmen, H. 1995. "Kuantum Kuramının Modern Epistemolojiye Etkileri", *Felsefe Dünyası*, 16, 40-48.
- De Finetti, B. 1937. "La prevision: ses lois logiques, ses sources subjectives", *Ann. Inst. Poincare*, 7, 1-68; 1964'te yapılan İngilizce çevirisi: *Studies in Subjective Probability*, 93-158, ed. H. E. Kyburg, Jr. ve H. E. Smokler, Wiley, New York.
- Erkanlı, K. Z. 1985. *Logico-Philosophical Analysis of Comparative Probability*, yayımlanmamış yüksek lisans tezi, tez yöneticisi Prof. Dr. T. Grünberg, O.D.T.Ü. Sos. Bil. Enstitüsü, Felsefe-Mantık-Bilim Tarihi Prog., 100+vii sayfa, Ankara.
- Fine, T. L. 1973. *Theories of Probability*, Academic Press, New York.
- Gärdenfors, P. 1975. "Qualitative Probability as an Intensional Logic", *Jour. Phil. Logic*, 4, 171-185.
- Kaplan, M. ve T. L. Fine. 1977. "Joint Orders in Comparative Probability", *Ann. Probability*, 5, 161-179.
- Kolmogorov, A. N. 1956. *Foundations of the Theory of Probability*, 1933'te Almanca yayımlanan orijinal metnin 2. İngilizce Basımı, Chelsea Pub. Com., New York.
- Koopman, B. O. 1941. "Intuitive Probabilities and Sequences", *Ann. Math.*, 42, 169-187.
- Kraft, C. H., J. W. Pratt ve A. Seidenberg. 1959. "Intuitive Probability on Finite Sets", *Ann. Math. Statist.*, 30, 408-419.
- Krantz, D. H., R. D. Luce, P. Suppes ve A. Tversky. 1971. *Foundations of Measurement*,

Cilt 1, Academic Press, New York.

Narens, L. 1980. "On Qualitative Axiomatizations for Probability Theory", *Jour. Phil. Logic*, 9, 143-151.

Reichenbach, H. 1951. *Bilimsel Felsefenin Doğuşu*, çev. Cemal Yıldırım, 1993 (2.Basıım), Remzi Kitabevi, İstanbul.

Savage, L. J. 1954. *The Foundations of Statistics*, 34-43, John Wiley and Sons, Inc., New York.

Suppes, P. ve M. Zanotti. 1976. "Necessary and Sufficient Conditions for Existence of a Unique Measure Strictly Agreeing with a Qualitative Probability Ordering", *Jour. Phil. Logic*, 5, 431-438.

Turgut, S. ve İpekoğlu, Y. 2000. "Kuantum Fiziğinin Garip Söylemleri", *Tübitak-Bilim ve Teknik*, 395 (Ekim Sayısı: Kuantumun 100 Yılı), 46-49.

Walley, P. ve T. L. Fine. 1979. "Varieties of Modal (Classificatory) and Comparative Probability", *Synthese*, 41, 321-374.

FELSEFENİN SİNEMAYI TANIMLAMASI

Halit Refiğ

Bizim “sinema” diye kullandığımız kavram eski Yunancada “hareket” anlamına gelen “kinema” kelimesinden kaynaklanmaktadır. 19. yüzyılda fotoğrafın keşfinden sonra hareketin görüntüsünü de filme kaydetmek için, Amerika ve Avrupa’da sanayileşmenin öncüsü ülkelerde yapılan çalışmalarda sırasında, Fransa’da optik aletler imalatçısı Lumiere kardeşler 1895 yılında, “Cinematograph” (hareket kaydeden) adını verdikleri bir cihaz ile hareketi görüntüye kaydedip, Paris’te bir kahvehanede ilk defa bir seyirci topluluğuna seyrettirmeyi başardılar. Böylece Fransızlar film seyredilen mekânlara “cinema” dediler. Bizdeki “sinema” sözcüğünün de Fransa’dan geldiği anlaşılıyor.

Amerikalılar ise bu yeni buluşa, Fransızlar gibi eski Yunanca ya da Latince isimlendirmelere girişmeden, kendi dillerinde düpedüz “Motion Picture” (hareket resmi) dediler. Hatta bu olayın ucuz bir halk eğlencesi olduğunu varsayarak, kavramı daha da avamileştirdiler, hareketli görüntü filmlerini, (movement/hareket) kelimesinden türeterek, kısaca “movie” diye isimlendirdiler.

Sinemanın ortaya ilk çıktığı yıllarda bu buluşa kimse yeni bir sanat dalı gözüyle bakmamaktaydı. Sinemanın kendi anlatım dilini geliştirmesi, kendine göre bir sanat formu haline gelmesi, en azından yirmi yıllık bir zaman aldı. Melies, Chaplin, Griffith gibi sinema sanatının ilk öncüleri bile uygulamada gerçekleştirdikleri yeni ifadeyi kavramlaştırma çabasına girişmemişlerdi.

Sinema üzerine ilk ciddi kitap “The Photoplay: A Psychological study” (Oyunfilmi: Bir Psikolojik İnceleme) adını taşır. 1916 yılında bu kitabı yayınlayan Nugo Münsterberg seçkin bir felsefe profesörüydü. Almanya’da Yeni Kantçılar olarak tanınan bir felsefe topluluğuna mensuptu. Freiburg Üniversitesi’nde de, psikoloji bilimini geliştirme çalışmaları düzenlemekteydi. Bu çerçevede 1892 yılında yayınladığı “Deneysel Psikolojiye katkılar” adındaki kitabı, bu alanda Amerika’da çalışmalar yürüten pragmatist felsefeci William James’in dikkatini çekti, ve onun tarafından Amerika’ya Harvard Üniversitesi’ne davet edildi. William James’in desteğiyle kendi ülkesinden daha iyi bir çalışma ortamı bulan Hugo Münsterberg Amerika’ya yerleşti ve bir süre sonra Harvard Üniversitesi’nin “Felsefe Bölümü” başkanlığına getirildi.

“Sinema” diye yeni bir buluşun ortaya çıkması, toplum içinde her geçen gün daha çok ilgi toplar hale gelmesi, Münsterberg’in Amerika’da yaşadığı yıllara rastlar. O tarihlerde alt kültür seviyesindeki topluluklara hitap ettiği için seçkinlerce çok küçümsenen “sinema olayı” Münsterberg’in de ilgisini çekmiştir. Sinemaya gitmenin, meyhaneye ya

da umumhaneye gitmeyle bir tutulduğu o yıllarda Münsterberg çevresinden ve meslektaşlarından çekinerek gizli gizli film seyreder.

1916'daki ölümünden kısa bir süre önce yayınladığı kitabında Münsterberg sinemayı, "dışsal" ve "içsel" dediği iki ayrı gelişim açısından değerlendirmektedir. "Dışsal" olanı sinemanın zaman içindeki teknolojik gelişimidir. Toplumun sinemadan yararlanmaktaki gelişmesi ise "içsel" olanıdır. Teknoloji olmadan film olmaz; bir film de seyirci üzerinde psikososyal etki yaratamadığı takdirde kimse tarafından seyredilmeden bir köşede kalır.

Münsterberg çok doğru tespit ettiği sinemanın bu ikili özelliğine, biri psikolojik öbürü felsefi olmak üzere iki yaklaşım getirmektedir. Psikolojik yaklaşımda Münsterberg sinema olayının merkezine filmin yaratıcıları senaryo yazarı ya da yönetmeni değil de, seyirciyi koymaktadır. Münsterberg için esas olan "insan zihni"dir. Ona göre sinema alanındaki bütün buluşlar, ortaya çıkarılan filmler "insan zihni"nin ürünleridir. (Yani el becerisine dayanmamaktadır.) Sinemanın elemanları zihinden kaynaklandıkları için, sinema eserleri zihinsel durumları (mental events), yani duyguları, yansıtmalıdır. Bir filmin gücü kullandığı teknolojide değil, seyredende yarattığı zihinsel etkidedir.

Bir bilimsel düşünce tarzı olarak bu psikolojik yaklaşımının yanısıra, Münsterberg sinemaya felsefi bir yaklaşım da getirmek gayretindedir. Burada Kant felsefesinden yararlanmaya girişir. Kant zaman, mekân ve illiyete (causality) dayanan algılama biçimlerinden kaynaklanan insan bilgisinin "görünür varlık alanı" (phenomenal realm) olduğunu söyler. Buna karşılık mantık, etik ve estetik Kant'a göre "görünmeyen varlık alanı" (noumenal realm) içinde değerlendirilmelidir. Münsterberg de Kant'ın izinden giderek, sinemada gerçeklik duygusunun zaman, mekân ve illiyet kavramları çerçevesinde şekillendiğini ortaya koyar.

Münsterberg psikolojik olarak sinemanın düşlere çok yaklaşmasına rağmen, rüyadan başlıca farklılığının filmdeki bütünlük olduğunu ifade eder. Ona göre rüyalar, uyandığımızda bizi şaşkına uğratan bazı garip ruh halleri ve heyecanlar yaratabilir. Ama film estetiği dış dünyadan aldığı görüntüleri, zihnin ışığında yeniden düzenleyerek iç dünyamızı harekete geçirir. Yani burada "Phenomenal" alandan "noumenal" alana bir geçiş olmaktadır.

Sinemayı henüz hiç kimsenin ciddiye almadığı ilk gelişme yıllarında, bu konuda ilk önemli düşünce sisteminin Münster gibi bir felsefeci tarafından ortaya konması çok ilginç. Şunu da belirtmek gerekir ki Münsterberg'in görüşleri de çok uzun yıllar gölgede kaldı.

Sinemanın en büyük düşünürü Eisenstein da dahil olmak üzere, önemli sinema kuramcılarının hiçbirinde Münsterberg'ten bahis yoktur.

Benim de Münsterberg'ten çok geç haberim oldu. Münsterberg'ten geniş bir şekilde bahse ilk defa, 1984 yılında Amerika'da tanıştığım, Iowa Üniversitesi Sinema Bölümü Başkanı Dudley Andrew'un bana verdiği "The Major Film Theories / Başlıca Sine-

ma Kuramları” (1976) adlı kitabında rastladım. Çok da heyecan duydum. Çünkü Münsterberg’in yaklaşımı, benim film yapma tecrübelerimle edindiğim ve “Ulusal Sinema Kavgası” (1971) adlı kitabımda dile getirmeye çalıştığım görüşlerle bütünüyle uyum halindeydi. Ben de bu kitabımda kendi deneyimlerime dayanarak, bir ülke sinemasının ortaya çıkışında o ülkenin teknolojik imkânlarından çok, toplumunun ortak manevî değerlerinin belirleyici olduğunu ifade etmeye çalışmaktaydım. Eisenstein’in önemini ve değerini kat’iyen inkâr etmeden, ona saygım ve hayranlığımdan hiçbir şey kaybetmeden, sinemada seyirci psikolojisinin film yaratıcısının becerisinden daha belirleyici olduğunu söyleyen bir düşünce adamını geç de olsa tanımak beni çok sevindirdi.

Sinemanın teknolojik, psikolojik ve sosyal boyutlarını ilk olarak ciddiyetle inceleyen bir düşünür olmasına rağmen, Münsterberg’in yıllarca gölgede kalmış olması şaşırtıcı gelebilir. Her ne kadar Münsterberg sinemaya düşünsel yaklaşımlarını Kant felsefesine, “phenomen”ler ve “noumen”lere dayandırmışsa da, seyircinin bireysel psikolojisi açısından Freud, sosyoekonomik özellikleri bakımından da Marx ile buluşmaktadır. Daha da ileri giderek, farklı seyirci topluluklarının ortak bilinçaltılarını (collective unconscious) meydana getiren manevî değerlerden ötürü Jung’a yaklaşmakta, değişik kültür kaynaklarından gelen seyirci topluluklarının filmlere farklı tepkiler göstermesi, Einstein’in fizik alanındaki izafiyet teorileri ile paralellikler meydana getirmektedir.

Kitabının yayınlandığı 1916 yılından bugüne (2002) kadar geçen zaman Münsterberg’i doğruladı. Ülke sinemalarının değişik kaderlerini seyirci topluluklarının farklılıkları belirledi. Belli dönemlerde, toplumsal bilincin güçlendiği, hareketlendiği ülkelerde sinemada önemli çıkışlar meydana geldi. Birinci Dünya Savaşı sonrası Almanya’daki kollektif bunalım sırasında expressionist sinemanın, Sovyetlerde sosyalist devrimler sırasında Eisenstein ve Pudovkin’in, Amerika’da New Deal ve II. Dünya Savaşı yıllarından John Ford ve William Wyler’in, savaş sonrası perişanlığında İtalya’da neorealist hareketin ortaya çıkışı bunun en belirgin örnekleri arasındadır. Bunuel, Kurosawa, Bergman gibi son derece bireyselmış gibi görünen büyük sinema yaratıcıları da dikkatle incelendiğinde, onların da içinden çıktıkları toplumun ortak kültürünü en etkili şekilde ifade eden sanatçılar oldukları görülür.

Türkiye’de de sinema devletin “kültürde batılılaşma” siyasetine bir halk tepkisi olarak gelişmiş, kıbrıs meselesinin Türkiye’yi Batı ile karşı karşıya getirdiği tarihlerde ise bir “ulusal sinema” hareketi doğmuştur. Türk toplumunda Avrupa ile bütünleşme hayallerinin yaygın bir hale geldiği son yıllarda ise “ulusal sinema hareketi” varlığını sürdüremez duruma düşmüştür.

Ezcümle, ilk olarak Münsterberg’in de işaret ettiği gibi, teknoloji bir başlangıç olsa da, sinemada sonucu belirleyen hep seyirci olmuştur.

SİYASET FELSEFESİ NEDİR?

Yrd. Doç. Dr. Neşet TOKU*

Siyaset felsefesi, toplumsal hayatla ilgili problemlere birtakım çözümler bulmak üzere ortaya çıkan düşünsel bir formdur. Bu düşünsel formda hedeflenen, insani-toplumsal düzenin ne olduğunun izahına yönelik teorik bir zemin temin etmektir.¹ Siyaset felsefesinin anlamı, *Antik Yunan* dünyasında ortaya çıktığı andan itibaren, daima açık olmuştur: o da siyasal iyinin, iyi hayatın ya da iyi toplumun bilgisine yönelmektir. Şüphesiz, her siyasal eylem ya mevcut toplumsal yapıyı muhafaza etmeyi ya da değiştirmeyi hedefler. Muhafaza etmeyi isterken, kötüye doğru bir değişimi engellemek, değiştirmeyi isterken ise daha iyiyi gerçekleştirmek öngörülür. Yani her siyasal eylem daha iyi ve daha kötü düşüncesi rehberlik eder. Tabiatıyla, siyasal eylemlere rehberlik eden iyinin farkına varışta, bir siyasal iyi kanaati gizlidir. Sorgulanabilir olan bu kanaat, bizleri sorgulama sayesinde, artık sorgulanamayan türden bir iyi düşüncesine, yani artık kanaat olmaktan çıkıp, bilgi olan bir iyi düşüncesine ulaştırır. Bu açıdan bakıldığında, siyaset felsefesinin ortaya çıkışının sebebi, insanların iyi hayatın ve iyi toplumun bilgisine yönelmeleridir denilebilir.

'*Siyaset felsefesi*' deyimindeki, '*felsefe*' terimi, konuyu ele alış tarzını, '*siyaset*' terimi ise hem konuyu hem de fonksiyonu belirtir. Ele alış tarzı hem köklere giden hem de evrensel ölçülerde kapsamlı olmayı gaye edinen bir tarzı ifade ederken, konusu, siyasal eylemlerin gayesini, insanlığın *özgürlük ve eşitlik* gibi nihai hedeflerini ifade eder. Siyaset felsefesi, felsefenin bir dalı olduğu için onun ne olduğuna yönelik bir açıklama, felsefenin ne olduğuna yönelik bir açıklamayı zorunlu kılar. Hakikat arayışı olarak felsefe, tümel bilgiye, bütünün bilgisine dair bir arayıştır. Bütünün bilgisi, eşyanın doğasına ait bilgidir. Bütünün bilgisinin yokluğu, insanların onun hakkında kanaatlerinin olmadığı anlamına gelmez. Bu kanaatler zorunlu olarak felsefeden önce vardır. Felsefe, bu kanaatlerin yerine, bütünün bilgisini geçirme girişimidir. Bu yüzdendir ki felsefe, esas itibarıyla hakikate sahip olmak değil, hakikati aramaktır denilmiştir. Kısacası siyaset felsefesi, siyasal şeylerin nitelikleri hakkındaki kanaatlerin yerine, siyasal şeylerin mahiyeti hakkındaki bilgiyi geçirme girişimi olacaktır. Siyasal şeylerin mahiyeti hakkındaki bil-

* Atatürk Üniversitesi, Fen-Ed. Fakültesi, Felsefe Bölümü Öğretim Üyesi.

¹ John G. Gunnell, *Political Philosophy and Time*, Middletown-Connecticut, Wesleyan Uni. Press, 1968, s. 15.

gide, insanların kanaatlerinin tasvibine veya reddine karşı nötr durumda olma değil. tercihte bulunma tavrı vardır. Ancak, siyasal şeylere karşı yargılarda bulunabilmek için hakiki standartları bilmek zorunludur. Dolayısıyla siyaset felsefesi, hem siyasal şeylerin mahiyetini hem de iyi siyasal düzenin hakiki standartlarını bilme girişimidir.

Siyaset felsefesi, siyasi düşünceden farklıdır. Siyaset felsefesi bir siyasi düşüncedir. fakat her siyasi düşünce bir siyaset felsefesi değildir. Çünkü siyasi düşünce siyasete yönelik kanaat ve bilgi ayırımına kayıtsızken, siyaset felsefesi kanaatlerin yerine bilgiyi geçirmeyi hedefleyen bir çabadır. Siyasi düşünce, herhangi bir inancın, kanaatin veya mitosun açıklanması ya da savunusuyla yetinebilirken, siyaset felsefesi için asıl olan, bilgi ile inanç, kanaat ve mitos ayırımını belirlemektir. Siyasi düşünce, siyasete yönelik spesifik bir tutumu amaç edinirken, siyaset felsefesi hakikati, olması gerekeni amaç edinir. Siyasi düşünce insanlığın tarihi kadar eski, fakat siyaset felsefesi belli bir tarihi dönemde ortaya çıkmış farklı türden bir düşünce biçimidir.

Siyaset felsefesi, siyasi teolojiden de farklıdır. Siyasi teoloji, doğruluğu peşinen kabul edilen kutsala ya da kutsal olduğuna inanılan öğretilere dayanılarak temellendirilen siyasal düşüncedir. Halbuki siyaset felsefesi, insani rasyonaliteyi esas almakta olduğundan bir şeyin doğruluğu veya yanlışlığı rasyonalitenin alanıyla sınırlandırılır. Siyaset felsefesi için peşin doğrular ya da peşin yanlışlar söz konusu değildir. Ancak bundan kasıt, siyaset felsefesinin, pozitivist bir yaklaşımla kutsalı ya da kutsal olduğuna inanılan öğretileri reddettiği değil, kaynak itibariyle insan ürünü olmadıkları kabul edildiği için, onların siyasete yönelik temel bir aksiyom olarak peşinen doğrudur şeklinde benimsenemeyecekleridir. Zira, genel felsefede olduğu gibi, felsefenin bir dalı olan siyaset felsefesi için de esas ölçü, insani rasyonalitedir.

Son olarak, siyaset felsefesinin siyaset biliminden farklı olduğunu da belirtmek gerekir. Siyaset biliminin iki anlamı vardır. İlki, siyaset bilimi, siyasal şeylere yönelik olarak doğa bilimleri modelinin rehberliğinde yapılan betimleme ve açıklamalara işaret eder ve siyaset bilimi disiplinlerinin mensuplarınca yapılan işi adlandırır. Siyasal bilim diyebileceğimiz bu anlam açısından siyaset bilimi kendisini, siyasal şeylerin bilgisine yönelik tek geçerli yol olarak görür. Doğa bilimleri nasıl empirik ve deneysel ise siyaset bilimi de öyle olmak ister. İkincisi; siyaset bilimi, mensuplarının siyasal şeylere yönelik iştiaklarından bağımsızlık iddiasıyla ortaya çıkar. Siyasal şeylerle alakalı verilerin toplanmasından, betimlenmesinden ve açıklanmasından ibaret olduğunu söyler. Onun için aslolan, verili siyasal durumdur. Oysa ki, siyaset felsefesi, kendisine doğa bilimlerini rehber olarak görmediği gibi verili olanlarla da yetinmez. Siyaset felsefesi, hem siyasal şeylerin mahiyetini hem de iyi siyasal düzeni bilme girişimi olup, verili olandan hareket etmekle birlikte, rasyonalitenin rehberliğinde olması gerekenin bilgisini hedefler.

Çerçevesini çizmeye çalıştığımız şekliyle siyaset felsefesi, başlangıçta siyaset bilimi ile özdeşti ve siyasal meseleleri tümüyle kuşatan bir araştırmaydı. Geç 19. Yüzyıl sonrası dönem itibariyle ise konusu, yöntemi ve fonksiyonları hakkında tam bir kargaşa

yaşanmış, hatta bununla da kalınmayıp, siyaset felsefesinin imkanı dahi tartışma konusu yapılmıştır. Tartışmaların odağını, siyaset felsefesinin *bilimsellikten* ve *tarihsellikten* yoksun olduğu iddiaları oluşturuyordu. Bu iddialar, modern dünyanın iki büyük akımı, *pozitivizme* ve *historisizme* aittir.²

Siyaset felsefesinin “bilimsellikten yoksun” nitelemesiyle reddi, pozitivistin temel argümanıdır. Pozitivizmin kurucusu *Auguste Comte* ve halefi pozitivistlere göre, modern bilim, bilginin en yüksek formu olup, teoloji ve metafiziğin yaptığı gibi, “*Niçin?*” sorusunun mutlak bilgisini değil, “*Nasıl?*” sorusunun izafi bilgisini amaç edinir. Pozitif sosyal bilim, değer yargıları içermez, değerden bağımsızdır ve değerler açısından nötrdür. Değerden bağımsızlık, bilimsel analizin temel şartıdır. Modern doğa bilimlerini kendisine model alan pozitif sosyal bilim, toplumu açıklamaya yönelik entelektüel anarşiyi açacak tek bilgi formudur. *Auguste Comte*’un ifadeleriyle, “gerçek bilgi, olgulara dayanan bilgidir”.³ Bu nevi değerlendirmeler, günümüz pozitivistleri, tarafından artık terk edilmeye başlanmıştır. Çünkü, hiçbir sosyal bilimci değerlerden ve dolayısıyla da tercihlerden muaf değildir. Hangi bakış açısıyla ifade edilirse edilsin, sosyal bilimin kendisi dahi bir değerdir. Hakikati, doğru bilgiyi, bir değer olarak reddetmenin, onu seçmek kadar savunulur olduğunu söyleyen bir sosyal bilimciye ya da sosyal bilime güvenilebilir mi? Böyle bir beyana tekabül edecek rasyonel hiçbir şey yoktur. Değersel nötralite, düşüncesizliğe ve vulgarlığa bir mazeret olmaktan başka bir şey değildir. Sosyal bilimsel pozitivism, konformizmden de öte bir nihilizmdir.

Değer yargılarında bulunmaksızın sosyal fenomenleri incelemek mümkün değildir. Ufukları, yeme içme ve sindirme ile sınırlı insanlara yönelik bir değerlendirme yapmayan araştırmacı, bir ekonometrist olabilir ise de toplumun karakterine yönelik hiçbir şey söyleyemez. İnsanlığın iyiliği için düşünce üretenlerle düzenbazlar arasında ayırım yapmayı reddeden bir insan iyi bir biyograf olabilir ise de siyaset ve siyaset tarihi üzerine hiçbir şey söyleyemez. Ahlakı esas alan bir dinsel düşünceyle batıl bir inanç arasında ayırım yapmayan sosyolog, iyi bir istatistikçi olabilir ama din sosyolojisi hakkında hiçbir şey söyleyemez. Kısacası, herhangi bir değer biçmeksizin ne bir düşünceyi ne bir eylemi ne de bir eseri anlamak imkan dahilindedir. Salt betimsel olduğu iddia edilen kavramlarda bile gözle görülmez değer yargıları gizlidir. Değer yargılarının son tahlilde, rasyonel denetime tabi olamayacağı iddiası, doğru ile yanlış ya da iyi ile kötü hakkında yalnızca sorumsuz spekülasyonlarda bulunma temayülüne sevk eder. Böylelikle de ehemmiyetli meseleler, basit hilelerle değer problemleri olarak geçirtiler, gözden irak tutulur. Oysa ki böyle bir tavır bile bir değer tercihinin ifadesidir.

Pozitivizmin, teoloji ve metafiziği bilimsellik öncesi sözde bilgiler olarak reddi, onu zorunlu olarak *historisizme* dönüştürür. Doğa bilimleri modelince yönlendirilmesi sebe-

² Leo Strauss, *An Introduction to Political Philosophy*, Detroit, Wayne State University Press, 1989, ss. 3-13.

³ Auguste Comte, *Pozitif Felsefe Kursları*, Çev., E. Ataçay, İstanbul, Sosyal Yay., 2001, s. 35.

biyle, pozitif sosyal bilim, modern Batı toplumlarına mahsus özellikleri, her toplumu kuşatacak ölçülerde evrenselmiş gibi sunma tavrı içerisindedir. Bu tehlikeden kaçınmak için gerek geçmişteki gerekse şimdiki diğer kültürleri incelemek zorunda kalıyor ise de bunu yaparken de o kültürlerin anlamını ıskalamaktadır. Çünkü bu kültürleri, orijini modern Batı toplumu olan ve sadece onu yansıtan bir kavramsal şema aracılığıyla yorumlamaktadır. İşte bu durumun adı *historisizm*dir. Dolayısıyla varılan bu noktada söylenecek söz; pozitif sosyal bilimin, konu edindiği şeyleri tarihsel açıdan ve görelî olan bir tarzda anlama yolu olduğu ve prensip bakımından alternatif anlama tarzlarına üstünlüğü olmadığıdır. Bu nokta, aynı zamanda siyaset felsefesinin asıl karşıtının *historisizm* olduğu hususuna vurgu yapmaktadır.

Historisizme göre, “insani-toplumsal olan her şey tinsel ve tarihseldir”. Dolayısıyla bu zeminde gerçekleşen her türlü düşünce ve bilgi de zorunlu olarak görelî (rölatif) düzeydedir.⁴ *Historisizmi*, *pozitivizmden* ayırt etmemizi sağlayan temel özellikler şunlardır: 1- *Historisizm*, olgu ve değer ayrımını reddeder. 2- *Historisizm*, modern bilimin, yegane bilgi formu olarak ileri sürülen otoriter karakterini reddeder. 3- *Historisizm*, tarihe, ilerleyen bir süreç veya rasyonel bir süreç olarak bakmayı reddeder. 4- *Historisizm*, evrimin insanın insanlığını anlaşılır kılma gücünde olduğu iddiasını ileri süren evülasyonizm tezini reddeder. 5- *Historisizm*, insan düşüncesinin ve dolayısıyla da toplumun, özünde tarihsel olmasından ötürü, “*İyi Toplum*” sorununu tartışmayı reddeder.⁵

Historisizm açısından, siyaset felsefesinin cevaplandırmaya çalıştığı, siyasal iyyinin bizatihi ne olduğu sorusu anlamsızdır. Çünkü, bizatihi iyi, bizatihi adil, bizatihi doğru şeklindeki evrenselci iddialar, sistematik ya da dogmatik iddialardır. Dogmatik iddiaları, muayyen ilkelerden hareket eden a priori ve kesin kanıtlama yöntemleri olarak anlamak gerekir. Bu anlamıyla dogmatiklik, bir disiplinin özgül soru sorma alanını, problematiğini ve metodüğünü simgeler. Dogmatik düşüncelerde önce aksiyomlar ortaya konulur ve sonra bunlardan hareketle uygun çıkarımlar yapılır. Oysa ki böyle bir sistem, mantıksal kuruluşu bakımından değil, dayandığı aksiyomlar bakımından reddedilebilir. Tek tek sistemlerin içeriğı, baştaki aksiyomlarca belirlendiğinden ve aksiyomlar da farklı olabildiğinden, mantıksal yapıları değişmeyen ama konularını ancak kendi aksiyomları doğrultusunda açıklayan bir sistemler çokluğu, bir dogmatizmler çokluğu var demektir. Bu durum, hiçbir sistemin evrensel olmadığını, olsa olsa evrensellik iddiası taşıyan dogmatizmlerin var olduğunu gösterir. Aynı zamanda bu, evrenselliğın değil, *görelîliğin* de bir ifadesidir. Dolayısıyla, bizatihi siyasal iyyinin ne olduğu sorusundan ziyade, insanların belirli dönemlerde veya çağlarda ona kendilerine göre nasıl bir mana verdikleri sorusu anlamlıdır.

Tarihsel düşünme denilen *historisizm*; bu gibi konularda, öncelikle olguların sap-

⁴ Doğan Özlem, *Metinlerle Hermeneutik Dersleri*, C. I. İzmir, Prospero Yay., 1994, s. 48.

⁵ Strauss, a. g. e., s. 23.

tanmasını değil, aksine bu olguları düzenleyen içkin mantığın, yani sistemlerin görünümünün değil, onların mümkün olduğunca yaratıcılarının dehalarına yakın bir düzeyde mantıksal yapılarının anlaşılmasını hedefler. Çünkü, bu yaklaşım açısından, somutlaşmış olanlar dışında hiçbir sistem tanınmaz. Yalnızca verili olan veya olabilen sistemler somutturlar ve bu yüzden de yalnızca onlar tasarlanabilirler. Durum bu olunca da bütün dogmatik felsefi yöntemler şüphe edilebilirlik özelliği taşıyorlar demektir. Dolayısıyla problem, sistemlerin hep bir dogma ışığında yaratılmış, üretilmiş ve üretilmeye de devam edilmesi sonucunda ortaya çıkmış olmaktadır. Historisistlere göre, bu sistemlerin yaratıcıları formel olarak “doğruluk”u bulma iddiasında birleşirlerse de içeriksel olarak bu konudaki kanaatleri doğrultusunda birbirlerine karşı çıkarlar. Kısacası bir sistemler çokluğu ve bir “doğruluk” çokluğu vardır ve historisizm probleminin temel motifi de bu çok sayıdaki sistemlerin ve doğrulukların rekabetidir. Bu çok çeşitliliğin nedeni de ancak ve yalnızca “doğruluk” iddialarının kaynağında, yani yaratıcı hayatın kendisinde aranabilir. Çeşitliliği yaratan hayatın kendisidir ve hayat da daima bir görelilik skalası sergiler.

Historisist yaklaşım açısından, görelilik, nihai anlamda insanın eylemde bulunan ve üretip yaratan bir varlık olmasıyla alakalıdır. Bu eylem ve yaratmalar da hep doğruluk iddiasında olduklarından bir “doğruluklar rekabeti”nin meydana gelmesi zorunludur. Bir doğruluk iddiasının sistematize edilmesi de ilke olarak felsefi bir çabayı gerektirir. Ancak, aranan doğruluk, bir başka perspektiften herhangi bir anlamda sınırlı ve özel bir şey olarak görülüp gösterildiğinde, bu felsefi doğruluk iddiası, artık bir dogmatik doğruluk iddiasına dönüşmüş olur. Dogmatik yöntemle oluşan düşünsel donanımların tüm kapsamı ve her türlü bilinç içeriği, eylemde bulunan insana matuf bilgileri düzenleyerek genişletse bile hayatın karşısında daima tikel kalırlar. Hayatın yaratıcı egemenliğini ve değişkenliğinin önceliğini tanımayıp, dogmatik yöntemlerle üretilen teoriler, hayat karşısında maalesef bir geçerliliğe sahip olamazlar.⁶

Historisizmin, çeşitli tarihi dönemler arasındaki farkları olduğundan daha fazla büyütmeğe olduğu açıktır. Halbuki bütün toplumsal dönemler için önem taşıyan siyasal teoriler kuramamamız için hiçbir sebep yoktur. İki bölge arasındaki büyük görünüm farklılıkları her iki bölge için geçerli fiziksel kanunlar olmadığını nasıl göstermiyorsa dönemler arasındaki büyük farklar da bu dönemlere yönelik müşterek siyasal kanunların bulunamayacağını göstermez. Aksine en azından bazı durumlarda bu farklılıklar nispeten yüzeysel bir karakterde gözükürler (selamlaşma, tapınma ve sair alışkanlıklardaki farklarda olduğu gibi). Historisistler buna, toplumsal çevredeki değişmelerin fiziksel çevredeki değişmelerden daha temelli olduğunu, çünkü toplum değişince insanın da değiştiğini ve bütün sosyal düzenlilikler toplumun atomu demek olan insanın tabiatına dayalı olduğundan, bunun da bütün düzenliliklerin değişmesi anlamına geldiğini söyleye-

⁶ Erich Rothacker, *Tarihselcilik Sorunu*, Çev., D. Özlem, Ara Yay., İstanbul, 1990, ss.24-66.

rek cevap verebilirler. Oysa ki insan tabiatında meydana geldiği ileri sürülen değişikliklerin önemi şüphelidir ve hesaplanması da çok zordur.

Geçerliliklerinin söz konusu olduğu dönemlerin ötesine uzanıp uzanmadığından emin olunamayacağı için, siyasal alanlarda evrensel kanunlar keşfedebileceğimizi hiçbir zaman düşünmememiz gerektiği şeklindeki historisist yaklaşıma gelince; eğer bizzat kendileri değişmeye maruz olan kanunlar kabul edilecek olursa toplumsal değişmeler hiçbir zaman kanunlarla açıklanamayacaktır. Bu ise değişmenin düpedüz mucizevi olduğunu kabul etmek demektir. Böylesi bir kabul, bilimsel ilerlemenin mümkün olamayacağı anlamını ihtiva ettiği gibi, bilginin imkansızlığı tezini de ihtiva etmektedir. Zira değişime yönelik açıklamalarla ilgili olarak, beklenmeyen gözlemler yapıldığında teorilerimizi gözden geçirmeye hiç ihtiyaç olmayacak ve kanunların değişmiş olduğunu söyleyen hipotez her şeyi "açıklama"ya yetecektir. Bu ise tabiatıyla bilginin de bilimin de imkansızlığını kabul etmek demektir.⁷

Pozitivizmin ve historisizmin eleştirilerine rağmen daima varolacak olan siyaset felsefesinin cevabını aradığı temelde iki soru olduğu söylenebilir: toplum halinde yaşayan insanlardan "*kimin neye hakkı olacak*" (who gets what) ve "*herkes adına kim ya da kimler konuşacak*" (says who)? Başlangıç noktası olarak bu sorular gerekli ise de yeterli değildir. Birinci soru hak ve özgürlüklerin dağılımıyla ilgilidir. Hak ve özgürlüklerin temeli nedir? Haklar ve özgürlükler insanların zevk aldıkları şeyler mi olmalı? Yoksa toplumun genelini gözeten fayda mı? Yahut devletin determinasyonu mu? Yahut da insanın bızatıhi doğal yapısı mı? İkinci soru ise bir başka şeyin dağılımına yöneliktir: siyasi otorite. *Locke*, siyasi otoriteyi "kanun koyma hakkı"⁸ olarak tanımlar. Bunun anlamı, siyasi otoritenin, insanlara emir verme ve bu emirlere itaat edilmediği takdirde de onları cezalandırma hakkına sahip olduğudur. Böylesi bir gücü kim ya da kimler elinde tutmalıdır? Bir başka açıdan bakıldığında, siyaset felsefesinin cevaplandırmaya çalıştığı temel sorunun, devletin varlığının gerekip gerekmediği sorusu olduğu da söylenebilir. Toplumsal düzenin sağlanmasında devletin, siyasi otoritenin önemli bir faktör olduğu muhakkaktır, ancak bu demek değildir ki o, daima en önemli faktördür. Mesela bazı toplumlarda dinin, bazı toplumlardaysa ekonominin tesirleri ve belirleyicilikleri her ne kadar fiziki bir güç uygulayacak donanımları olmasa da çok daha önemlidir.⁹ Dolayısıyla, toplumsal bir proje olarak anarşizm kabul edilemez mi? Topluma aşkın siyasi bir otoriteyi reddetmek, "egemenin, efendinin yokluğu"¹⁰ anlamındaki anarşizm, siyaset felsefesinin hemen hemen tüm konusunu ortadan kaldırdığına göre, siyaset felsefesine onun teorik alternatifini inceleyerek başlamak daha uygun değil midir?¹¹ Bu soruların başka so-

⁷ Karl R. Popper, *Tarihselciliğin Sefaleti*, Çev., S. Orman, İnsan Yay., İstanbul, 1985, ss. 136-141.

⁸ John Locke, *Two Treatises of Government*, Cambridge, Cambridge Uni. Press, 1988, ss. 318-330. ⁹ William Ebenstein, *Introduction to Political Philosophy*, London, Kennikat Press, 1972, s. 2.

¹⁰ Margaret Spahr, *Readings in Recent Political Philosophy*, New York, The Macmillan Company, 1960, s. 363.

¹¹ Robert Nozick, *Anarchy State and Utopia*, New Jersey, Basic Books Inc., Publishers, 1968, s. 4.

uları da akla getirdiği muhakkaktır: birilerinin daha fazla mülkiyete sahip olmalarının haklı ya da iyi bir nedeni var mıdır? Özgürlüklerin adil bir sınırlandırması olabilir mi? Hak, hukuk, adalet, özgürlük nedir? Ekonomik başarı ve siyasi otoriteyi temsil arasında bir korelasyon var mıdır? Zenginlikle siyasi otorite arasında herhangi bir bağlantı olmalı mıdır? Birilerinin insanlara emir vermeleri ve itaat edilmediği taktirde de cezalandırma hakkına sahip olmaları nasıl meşru görülebilir? Birilerinin insanların neleri yapıp neleri yapamayacaklarını söylemeleri hoş karşılanabilir mi?

Yukarıdaki ifadelerden de anlaşılacağı üzere, siyaset felsefesinin başlangıç noktasını, devletin ya da siyasi otoritenin ne olduğu sorusu oluşturur. Siyasi otoritenin kaynağı ve meşruiyetinin temeli nedir? Toplumsal hayatı tanzim edenler, buna yönelik "*kanun koyma hakkı*"nı nereden alıyorlar? Kanun koyma hakkının tanrısal bir bağış olduğu kabul edilebilir mi? Tanrısal bir bağış olduğu kabul edilecek olursa böyle bir iddiayı ispat etmek mümkün müdür? Öte yandan, kanun koyma hakkının tanrısal olmadığı ileri sürülecek olursa böyle bir hak nasıl oluşur? Acaba birarada yaşayan insanların bizatihi kendi iradelerinden kaynaklanabilir mi? Kanun koyma hakkının ya da devletin olmadığı bir hayat, bir "*doğa durumu*" mümkün müdür? Eğer mümkünse doğal bir hayat nasıl bir hayattır? Doğa durumu, acaba hiçbir kuralın bulunmadığı, insanların birbirlerinin kurdu olduğu bir durum mudur? Herkesin bir diğerinin kurdu olduğu bir hayatın imkanı var mıdır?¹² Yoksa doğa durumu, herkesin doğal olarak tabi olduğu bir ahlak yasasının hakimiyetini ifade eden ahlaki durum mudur? Eğer doğa durumu iyi bir hayatı ifade ediyorsa insanlar ne diye devlet kurmaya kalkıştılar? Eğer doğa durumundan devlet durumuna geçilmişse bu geçiş nasıl sağlanmıştı? Devletin denetimindeki bir hayatın daha makul ve tercihe daha yakın olduğu farz edilebilir mi? Şayet devletin varlığı makulse yönetme hakkı kim ya da kimlerde olmalıdır? Veya devlet nasıl organize edilmelidir? Hangi bir monarkın yönettiği monarşi mi olmalı? Elit bir sınıfın yönettiği aristokrasi mi? Din adamlarının yönettiği teokrasi mi? Yahut da nasıl mümkün olacaksa halkın kendi kendisini yönettiği söylenen, demokrasi mi? Kısacası devleti nasıl meşrulaştırmak gerekir? Aynı devlete mensup olan insanlar eşit olmalı mıdır? Eşitlik, özgürlükle bağdaşır mı? Bir devlete mensup olmak anlamındaki yurttaşlık, bireysel özerkliği ortadan kaldırmalı mıdır? Bireylerin faaliyetlerine yönelik olarak kamusal ve özel alan ayrımı yapılmalı mıdır? Eşitlik ve özgürlük insan olmanın olmazsa olmaz şartı ise bunu gerçekleştirebilecek hukuki zemin, hangi zemindir? Özgürlük ya da eşitliğin mülkiyetle ilişkisi var mıdır?

Bütün bu sorulardan anlaşılacağı üzere, siyaset felsefesinin temel görevi, toplumda *otonomi* ve *otorite* arasındaki doğru dengeyi belirlemeye çalışmaktır. Deskriptif ve normatif incelemeler arasındaki fark siyaset felsefesinin özelliklerinin neler olduğunu daha açık resmedecektir: deskriptif incelemeler, eşya ve olayların nasıl olduğunu tespitte çalış-

¹² Francis William Coker, *Readings in Political Philosophy*, New York, Macmillan Co., 1938, s. 550.

şirken, normatif incelemeler, nasıl olması gerektiğini keşfetmeye uğraşırlar. Siyaset felsefesi normatif bir disiplin olup, ideal standartlardan, kurallardan ibaret normlar sistemi kurmaya çalışır. Karakteristik olarak, deskriptif siyasal incelemeler siyaset bilimciler, sosyologlar ve tarihçiler tarafından üstlenilirler. Mesela, siyaset bilimciler, mevcut toplum içerisindeki mülkiyet, hukuk, özgürlük ve benzeri şeyler hususunda şu soruları sorarlar: mülkiyeti kimler ellerinde tutuyorlar, siyasi otorite kimlerin elindedir, hak ve özgürlükler nelerdir? Siyaset felsefecileri, bu soruların cevaplarıyla ilgilenmekle birlikte, onların asıl ilgileri başka yöndedir: mülkiyetin, hak ve özgürlüklerin, siyasi otoritenin dağılımının prensipleri, normları veya ideal standartları neler olmalıdır? Bu hususlarda olması gereken nedir? Şüphesiz, şeylerin nasıl olduğunun incelenmesi, onların nasıl olabileceklerinin açıklanmasına yardım eder. Onların nasıl olmaları gerektiğinin değerlendirilebilmesi için, nasıl olduklarının incelenmesi zorunludur. Ancak siyaset felsefesinin asıl gayesi, olması gerekenlerin sorgulanmasıdır.

Acaba, şeylerin nasıl olmaları gerektiğine dair sorular ne şekilde cevaplandırılabilir? Sorular deskriptif şeylere ilişkin olsaydı teorik olarak cevap, 'gider ve bakarız' şeklinde olacaktı. Tabii ki bu, deskriptif olan siyasal bilimlerin, sosyolojinin veya tarihin kolay olduğu anlamına gelmemektedir. Elbette ki onlar da derin ve detaylı araştırmaları gerektirirler. Fakat prensipte, bu araştırmaların nasıl yapılacağına bilindiği düşünülebilir. Mevcut olan şeye dair herhangi bir bilgimiz yoksa araştırırız. Ancak, şeylerin nasıl olmaları gerektiğine dair nereye bakacağız? Neyi araştıracağız? Bu rahatsız edici sorunun kolay bir cevabı yoktur. Ama buna rağmen, birçok filozof yine de böylesi siyasal normatif problemleri çözmeye teşebbüs etmişlerdir. Çünkü bu sualler, akıl için ne kadar tabii ise onlara yönelik çözümler üretmek de akıl için o kadar tabiidir. Kaldı ki siyaset felsefesinin, felsefenin teorik alanlarında, mesela metafizikte olduğu gibi *agnostik* bir tavır takınması düşünülemez. Geniş kontekste, (izahı zor bir mesele olsa da) teorik hususlar için agnostik bir tavır, saygın bir tavır olarak karşılanabilir. Ancak, siyaset felsefesinin pratiğe müteallik alanında agnostik bir tavır, kendi kendine bozgundan başka bir anlam taşımaz. Özgürlük ve eşitliğin bir insanı ilgilendirmemesi veya bağımsızlıkla sömürge olma arasında bir ülke için fark görülmemesi düşünülebilir mi?¹³ İnsanların kendi kendilerine de olsa, "İyi toplum-iyi hayat nedir?" sorusunu sormamaları, soruyu cevaplandırmaktan kaçınmaları ya da cevabı irrasyonelîteye havale etmeleri yahut da böyle bir ideali önemsememeleri şüphesiz düşünülemez. Öte yandan, siyaset felsefesinin, olması gerekene yönelmesi itibarıyla herhangi bir ideolojiden ayırt edilebilmesi için otonom olma mecburiyeti de vardır. Siyaset felsefesi, hem aktüel olandan hareket etmek hem de aktüel olana yönelmek zorundadır. Tarihe, geçmişe bakmak, mevcudu değerlendirmek için elbette gereklidir. Ancak, mevcuda dokunmaksızın, halihazırdaki sorunlara eğilmeksizin sadece teorik spekülasyonlar yapmak, siyaset felsefesinin pratik ve normatif yanını ıskalamak demektir. Bu ise siyaset felsefesinin doğasına aykırıdır.

Özetle söylemek gerekirse siyaset felsefesi, *Nietzsche*'nin "bilgince monolog, yi-

tik malı, ifşa edilmemesi gereken sır yahut akademik-tehlikesiz gevezelik”¹⁴ dediği felsefelerin aksine, insanın iyi toplum ve iyi hayat idealinden vazgeçmemesini isteyen, rasyonel bir çılgıktır.

ABSTRACT

The philosophy of politics is an intellectual activity which has emerged in order to reach the information of a qualified life and society and thus it looks for the answers of the following fundamental questions; "who gets what?" and "says who?". The term "philosophy" in the phrase of "the philosophy of politics" points out the treatment of this subject and the term "politics" states both the subject and its function. The terms "philosophy" and "politics", also, express to be comprehensive in universal meaning and the final aims of the mankind such as freedom and equality, respectively. In contrast to the philosophies that Nietzsche calls them as monologue scholarly, the lost goods, the secret which is needed not to disclose or academic chattering without danger, it is a rational scream which invites the man not to give up the idea for the qualified life and society.

¹³ Jonathan Wolf, *An Introduction to Political Philosophy*, Oxford Univ. Press, Oxford, 1996, ss. 1-4.

¹⁴ Frederich Nietzsche, *Yunanlıların Trajik Çağında Felsefe*, Çev., N. Hızır, İstanbul, 1992, s. 25.

İNSAN ve SADAKAT

Yard.Doç. Dr.Emel KOÇ*

Biz Amerikan filozofu Josiah Royce (1855-1916) ve Fransız filozofu Gabriel Marcel (1889-1973)'in sistemlerinde “bağlanma” ve “sadakat” kavramlarını ele almaya çalışacağız.

Bağlanma, taahhüt ifade eden bir söz ya da ahittir. Bağlanmak herhangi bir iş hususunda taahhüt altına girebilmek, o işe bağlanabilmek demektir.

Sadakat ise en genel anlamıyla, samimi ve sağlam dostluk, içten bağlılık, “his ve duygulanımlarda sağlamlık, ihanet etmeme, hakikate uygunluk vs. anlamlarına gelmektedir.”¹

Ancak Royce ve Marcel sistemlerinde bu kavramlara çok özel anlamlar yüklendiğini görmekteyiz.

Royce’a göre gerçekte özerk olabilmenin tek yolu bilinçli bir biçimde bağlanabilmek² ve sadık olmaktır.

Marcel’e göre ise “sadakat, özgürlüğe açılan imkândır.”

Bilineceği üzere her etik araştırmasının ilk prensibi, insanın dünyadaki yerini ve görevini belirlemek ve buna göre yaşam plânını oluşturmaktır. Bu sebeple insan için “en yüksek iyi nedir?” ya da ahlâki anlamda iyi bir yaşam nasıl olmalıdır? gibi sorular sıklıkla sorulagelmiş ve farklı yanıtlar verilmiştir.

Royce’a göre, ahlâki birey olabilmenin yolu, bireyin kendisi için bir “yaşam plânı” formüle etmesinden geçer. Zirâ bireysel anlamımız, yaşam planlarımıza bağlı olarak şekillenmektedir.

O halde, yaşam plânımızı oluştururken etkili olan faktörler nelerdir? O’na göre dünyadaki yerimizin ve görevimizin ne olduğunu anlamaya çalışırken içsel faktörler kadar, dışsal öğeler, eğitim şartları, sosyal otorite de etkilidir. Birey, kendisi için neyin iyi olduğuna karar verirken yalnızca doğal arzuları doğrultusunda hareket etmez. Bireyin isteklerinin şekillenmesinde özellikle “taklit” son derece önemli bir rol oynar. Sosyal eğitim, yalnızca diğer insanların yaşam planlarını öğretmekle kalmaz, aynı zamanda taklit

* Gazi Üniversitesi, Eğitim Fakültesi Öğretim Üyesi.

¹ M. Korlaelçi; G. Marcel’e göre bağlılık ve sadakat, s. 37

² G.Marcel; “Royce’s Metaphysics”, s. 112

etme ya da etmeme yoluyla bireysel “ben”imin şekillenmesini de sağlar. Böylece bir yandan nasıl yaşaması gerektiğinin örneklerini diğer insanlarda bulan birey, öte yandan diğer insanlarla farklılığının farkına vararak kendi öz-bilincini oluşturur. Kim olduğunun ve gerçekten ne istediğinin bilincine varır. Ancak Royce’a göre, içsel istekler ve dışsal koşulların tam olarak uzlaşabildiği bir yaşam planı bulmak güçtür. Kendi istekleri ve toplumun istekleri arasındaki keskin uzlaşmazlığı gören birey, varoluş paradoksunu yoğun bir biçimde yaşamaya başlar. Kendini gerçekleştirilmeye ve yaşam planını oluşturmaya çalışan birey için, “ısrarcı bir kendine güvenirlilik” ya da gözü kapalı bir “sosyal uysallık” tek başına yeterli değildir. Bireysel ve toplumsal istekler arasında bir uzlaşma sağlanarak varoluş paradoksu aşılıp çalışmalıdır.

Örneğin yurt tehlikedeysen, insan hiç düşünmeksizin savaş ruhuna bürünür, ve çok geçmeden kendisi için bir yaşam planı belirleyiverir. Yurtsever böyle sıradışı bir durumda savaş ruhundan hoşlanabilir, varlığından feragat etmekten şeref bile duyabilir. Çünkü böyle bir feragat son noktada ona kahramanlık payesi kazandıracaktır.

Royce’a göre bu ve benzeri durumlarda varoluş paradoksu çözülür. Zira ‘seçilen yaşam planı’ kişinin kendi isteklerini gerçekleştirilmesine aykırı olmadığı gibi, bir ölçüde “sosyal işbirliğini” de ihtiva etmektedir.

İşte Royce’un “bağlanma ve sadakat” konusundaki düşünceleri bu noktada düğüm- lenir.

“Sadakat, bir kişinin bir davaya pratikte, istekli ve tam bağlılığıdır.”³ Dava ile o, bir kuruma (Parlamento vb.), ideal bir olaya (Hristiyanlığın ikinci kez gelişini ümit etmek gibi), ideal bir amaca (evrensel kardeşlik, bilgi topluluğu vb.) bağlılığın nesnesini kasteder.

Bireyin sadık bağlılığını hak eden bir nesnenin, yani davanın şu özelliklere sahip olması gerekir.

-Bir dava benim doğal ilgimi çekebilmeye muktedir olmalıdır.

-Dava benim ilgimi muhafaza edebilmeye muktedir olmalıdır.

Royce’a göre birey bağlandığı davaya göre, yaşam planını formüle eder. Bu sebeple bağlanılan davanın, bireyin zaman içinde gelişen ve değişen arzu ve isteklerini tatmin etmesi, hatta onları zenginleştirmesi beklenir.

-Dava doğası itibariyle sosyal olmalıdır.⁴

Şüphesiz bir bireye bağlanmak mümkündür. Annenin evladına, aşıkların birbirine bağlılığında olduğu gibi. Ancak Royce’un terimi kullandığı özel anlamda, daima sosyal bir davaya “bağlanma” ve “sadakat” sözkonusudur. Tüm sağlam sosyal ilişkiler bağlanmayı gerektirebilen davalara neden olabilir. Örneğin, birkaç bireyi dostça bir yaşamın

³ J.Royce, The Philosophy of Loyalty, s. 51

⁴ P. Fuss, The Moral Philosophy of Josiah Royce, s. 204-205

birliği ile birleştiren “*dostluk*”, üyelerinin birarada yaşamasını esas alan *aile*, aynı *ayn* vatandaşların bir toplamı olmayıp, sadık yurtseverlerin bir birliği olarak düşünölebilen devlet, bunlar arasında sayılabilir. Bir sadakat nesnesinin yani davanın varolduğu her yerde çok sayıda “ben”in tek bir yaşamla birleşmesi sözkonusudur.

Dava her ne olursa olsun, Royce’a göre bağlanma kişinin en önemli ahlâki ihtiyaçlarından birini karşılayarak –yani ne için yaşıyoruz? varoluş amacım nedir?– yaşamı değerli hale getirir. O’na göre sadakat birey için yüce bir iyinin somut bir şekillenmesidir. Ahlâki yaşamımızın iyileri dediğimiz şeyler arasında en temel olanıdır. Zirâ “ben”in kendisini gerçeşleştirebilmesi ve yaşamını anlamlandırabilmesinin gerekli koşulu bağlanmadır. Bu ahlâki bir intihar, körü körüne bir bağlılık olmayıp, aksine özerk olmanın tek yoludur. Bağlanan insan, aktif olarak davasına hizmet etme görevini üstlenen, kendi özel isteklerinden vazgeçebilen, ve davasına inanan insandır. Davasına inandığı, bir amaç uğruna varolduğu için iç memnuniyetsizliklerinden ve tatminsizliklerinden de büyük ölçüde kurtulmuştur.

Royce’a göre dava her ne olursa olsun, her bağlanma *sadakat ruhunu* ve *oto-kontrolü* harekete geçirmesi açısından iyidir. Ancak bazı bağlanmalar, hem bireyin kendisini en iyi şekilde gerçeşleştirmesi açısından, hem de bireyin bağlandığı davanın, diğer bireylerin davalarıyla uyumu açısından daha iyidir. O halde her dava bireyin sürekli bağlılığına layık değildir. Başka bir deyişle *devamlı* ve *kararlı* bir bağlanmaya değmeyecek davalar vardır. Bu sebeple birey açısından bağlanılacak davanın seçimi son derece önemlidir. Zirâ bağlanacağınız davayı seçtiğiniz andan itibaren o davaya uygun yaşam planınızda belirlenmiştir. Bir dava siz onu seçtiğiniz için sizindir, ve siz o davayı seçmekle kendiniz olmaktadır. Davanızı seçer seçmez o artık sizin vicdanınızın sesi olmuştur, ahlâki anlamda doğrularınızı da, ödevlerinizi de o belirleyecektir. Sizin için belirlenen ödevlerin ve yaşam planının dışına çıkmamanız istenecektir. Bu sebeple yaşam planınız “gönüllü bir itaat plânı” olarak da görölebilecektir.

Bazı bağlanmalar diğerlerinden daha iyidir ifadesinden de anlaşılacağı gibi, gayri ahlâki ve kötü denilebilecek davalara (hırsızlık, kan davası vb.) bağlılıklar da sözkonusudur. Royce, kişinin kendisini gerçeşleştirmesi esnasında karşılaştığı kompleks* davalar gündeme geldiğinde, özel davaların değerini belirleyebilecek olan bir kritere ihtiyaç duyar. Zirâ insan kendini zenginleştirebilen ve daha kalıcı tatmin sağlayan davaları ayırdebilme ihtiyacı içerisinde. Bu noktada Royce’un önerdiği kriter “bağlılığa bağlılık” kriteridir. O’na göre ahlâki yaşamımızın en yüksek iyisi, bağlanma ve sadakat olduğuna göre, birey bir davaya bağlanırken kendisini diğer bireylerin bağlılıklarını tehlikeye ata-

* Kişinin kendisini gerçeşleştirmesi, kişiler arası uyum ve işbirliği esasına dayandığı için davalar daha kompleks hale gelmektedir.

cak bir tavırdan kurtarabilmişse, kendi üzerine düşeni yapmıştır. Ahlâkî bir bireyden beklenen kendi seçimini yaparken, diğerlerinin bağılıklarını sarsmayan aksine onları güçlendiren ve gelişimine katkıda bulunan davalar çerçevesinde seçimini yapmasıdır. Bu durumda Royce ahlâkî bireyin hizmet edebileceği ve etmesi gereken en yüksek ve en genel dava olarak “evrensel bağılılık” (ya da sadakat) davasını gösterir. Bu davaya hizmet eden birey O’na göre yalnızca kendisi için yüce olan iyiye değil, aynı zamanda tüm insanlık için iyi olana da hizmet etmiş olacaktır.

Peki evrensel bağılılık ilkesine nasıl hizmet edilebilir? İster bireyler arası davaların çatışmaları olsun, isterse bir tek bireyin ilgi alanı içindeki davaların çatışması olsun, Royce bu ilkenin pratikteki kullanımına ilişkin bizi yeterince aydınlatamaz. Ancak ilkenin boş bir form olduğu yolundaki eleştirilere karşı kendisini savunurken sadık davranışın iki standardını belirler: *Kararlılık* ve *vefa*. Bağılılığa bağılılık kararlılığı ve vefayı gerektirir. Zira seçtiğiniz bir davayı terketmek kendiniz için belirlediğiniz amacı terketmeniz anlamına gelir.

Royce’un kabulü gereği bağılılığa bağılılık ilkesi, yalnızca birbirleriyle çatışan davalar arasında seçim yaparken, pratikte bize rehberlik edebilecek bir ilke olarak düşünülmüştür.

Ancak “evrensel bağılılık davası” ifadesi aynen evrensel barış davası gibi soyut bir ifadedir. Bir davayı evrensel bağlanmanın kendisi olarak tanımlamak terimin anlamını Royce’un iddia ettiği kavranılabilir uygulama alanı ötesine genişletmek olacaktır. Bu güçlüğü farkına varan Royce, daha sonraki yıllarda, insan bağlanmasının en yüksek nesnesi olarak düşündüğü daha kavranılabilir ve daha somut olduğunu varsaydığı “yorum topluluğu” teorisini ortaya koyar. Bu dönemde sadakatle, Royce bir bireyin bir topluluğa aşkla bağılılığını kasteder. Görüleceği üzere bu dönemde sadakatin başlangıçtaki tanımındaki *dava* teriminin yerini artık *topluluk* terimi almıştır.⁵

Royce’un anladığı şekliyle gerçek topluluk, tarihsel bir süreç içerisinde kökleşen, tutarlı ve bilinçli bir biçimde seçilmiş aktiviteler dahilinde birbirine bağlanan bireylerden ibarettir. Onun birliği üyeleri tarafından ortaklaşa paylaşılan bir tarih ve kaderin sonucudur. Bir topluluğun gerçek bir birlik olmasının sebebi budur. Topluluğun tam olarak varoluşu karşılıklı ve sürekli bir yorum sürecine ve farklı ilgilerin ihtiyaçların ve amaçların uzlaştırılabilmesi için üyelerinin iyi niyetine bağlıdır. Topluluğun ortak tarihi ve kaderi, üyelerinin bireyselliğini ortadan kaldırmamalı, tek tek kapasitelerini yok etmemelidir. Çünkü bireylerinin çeşitliliği, topluluğun gücü ve zenginliği anlamına gelir. Royce topluluğun birliği içerisinde, bireysel gerçekliklerin, çeşitliliklerin olduğu gibi korunması gerektiğini söyler.

Royce’un topluluk olarak tanımladığı ideal toplum işbirliğine dayanır. Bir toplulu-

⁵ P. Fuss, a.g.y., s.228-238

ğu karakterize eden işbirliği organik olmalıdır. Yani topluluğun üyeleri kendi istekleri ile topluluğun istek ve başarılarını özdeşleştirebilmelidir. Kendisini ideal anlamda gerçekleştirilebilmenin belki de en iyi yolu topluluğun istekleriyle uzlaşmaktır.

Bir topluluğun varolabilmesinin koşullarından biri de aşktır. Kişinin bir topluluğa aşkı Royce'a göre, topluluğunun üyelerinin birini ya da diğerini sevmeye içgüdüünü aşan bir eğilimdir. Bireyler, topluluğu sevebilir bulmadan önce, aşkın birliği topluluğa sınımlanmalıdır. Aşk Royce'a göre Tanrıdan gelir. Özellikle bu insanlığın ideal topluluğuna ilişkin aşk için geçerlidir. Ben yalnızca evrene tam olarak gönül verdiğimde, topluluğu da sevebilirim. Ve bu aşk tecrübesinin kaynağına ilişkin herhangi bir empirik açıklama yapılamaz.

Gürüleceği üzere Royce evrensel bağlılık davasının yerine zamanla "yorum topluluğu" teorisini geçirmiştir.

Özetle Royce'a göre sadakat, insan ben'inin kendi bireysel ve sosyal fonksiyonunu gerçekleştirilebildiği evrensel bir formdur. İnsan için en temel iyidir. Çok sayıda bireyin kendi özel ben'inden çok daha geniş, çok daha anlamlı ve değerli bir birlikte tek bir yaşamla birleşerek kendini gerçekleştirmesidir.

Diğer taraftan G. Marcel egzistansiyalist bir filozoftur. Diğer egzistansiyalistler gibi O'da varlık'ın soyut bir kavram olmayıp, bireysel ve yaşanmış tecrübeyle belirlenmesi gerektiğini belirtir. Marcel'e göre, "Varlık yaşanacak ve kendi içinde tecrübe edilecek bir "sır" ile ilgilidir."⁶

Bu durumda öncelikle, Marcel'in kesin olarak ayrımını yaptığı "problem" ve "sır" kavramlarının ne anlama geldiğini belirlememiz gerekir.

O'na göre problem, "malik olmak"; sır ise "varlık olmak" ile ilgilidir. "Problem rastladığım, bütünüyle önümde bulduğum, fakat sınırlandırabileceğim ve indirgeyebileceğim bir şeydir"⁷ Problemi belirleyen şey onun objektif olması yani ben'in malik olduğu nesnelere konu almasıdır. Problem, bilimin işleyiş tarzıyla ilgilidir. Zirâ bilim dış dünyadaki nesnelere üzerinde bir inceleme yapar ve çeşitli teknikler kullanmamıza imkân verir. Nesnelere dünyasına ait olan her problem, ona uygun teknikler kullanmak suretiyle çözülebilir. Çözüm için doğru yolu takip eden herkes sonuca ulaşabilir. O halde problem *egzistansiyel olmayan, gayri şahsi* bir yapıya sahiptir.

Problemin olduğu yerde, önüme yerleştirilmiş, malik olduğum şeyler üzerinde çalışırken, dikkatim birden kendi varlığıma çevrildiğinde durum değişir. Zirâ ben'im varlığım herhangi bir nesne gibi sorgulanamaz. Kendi varlığım sözkonusu olduğunda objektif olanı aşan bir durumla karşı karşıya geliriz. Ve bu noktada "sır" kavramı için içe-

⁶ K. Gürsoy, Ekzistans ve Felsefe Üzerine Görüşler, s. 45

⁷ C. Muşta, G. Marcel'in Varoluşçuluğu, s. 50

risine girer. Sır angaje olduğum, bende ve benim önümde ayrımının anlamını yitirdiği bir alandır. Sırrın ilk özelliği “problem-ötesi” olması yani objektif anlamda bir bilgiyi dışarıda bırakması ve “her türlü tekniği aşmasıdır.”⁸ Şüphesiz sır değerinden düşürülmek suretiyle bir problem haline getirilebilir. Fakat bu son derece hatalı ve kaynakları zekânın bir tür bozulmasında aranabilecek bir davranış tarzıdır. Zirâ kendi varlığımla ilgili bireysel tecrübelerim (yaşamsal durumlarım, sevgim, nefretim vb.) soyutlanmadan ele alınması gereken birer sır durumudur. Ancak bu sırlar arasında biri vardır ki ona Marcel, *Varlık sırrı* adını verir.

Varlığı kavramanın yolu soyut bir biçimde varlık var mıdır yok mudur? gibi sorular sormak değil, kendi bireysel ve yaşantısal ben’imden hareket etmektir. Zirâ, ben egzistansiyel bir tecrübe ile Aşkın Varlık’a katılmakta ve ondan pay almaktayım.

O halde Marcel’e göre, Varlığın bir sır halinde kavranmasını sağlayacak olan subjektif ve yaşantısal tecrübe nedir? Filozofa göre bu tecrübe bağlanma ve sadakattir. Sadakat bu sistemde ontolojik, hatta metafizik bir öneme sahiptir. Ve egzistans onda, özgürlük ve aşkınlığının farkına varır.

Peki Marcel’e göre neye ya da kime bağlanıp sadık kalacağız?

Marcel ilk olarak bir kanaate ya da herhangi bir varlığa sadakati sorgular: O’na göre, bir kanaate ya da dıştaki herhangi bir varlığa sadakatten bahsetmek anlamsızdır. Çünkü bu tip bir sadakatin temelini teşkil eden insanın duygu ve fikirleri zamanla değişiklik gösterebilir. Bu ise bireyin tam olarak bağlanamadığı şeylere, sadakat göstermesi anlamına gelir ki, bu da kendi kendisine sadakatsizlikten başka bir şey değildir. Ve bizi saçma düşüncesiyle karşı karşıya getirir. Çünkü bir yandan bağlanma olmadan sadakatten bahsedilemez diğer yandan sadık kalındığı zannedilen şey, malik olunan alana ait bir şeydir.

Bu durumda Marcel’e göre sadakatin ilk adımı *insanın kendi kendisine sadakatidir*. Dolayısıyla bağlanma aktı kendi içerisinde saf ve şartsız* bir bağlanma biçiminde değerlendirilmelidir. Yani *bağlanmaya bağlılığım bizzat kendime sadakatimdir. Beni ben yapan şey bağlanabilmemdir*. Bağlanabilme somut ve bireysel bir tecrübe olup temel *ontolojik bütünlüğüme ve devamlılığım*a karşılık gelir.

Ancak bu kesinlikle bir solipsizm içerisinde tıkanıp kalma değildir. Çünkü *bağlanma ilke olarak başkasını amaçlayan bir akttir*. “Ben, bir bağlanma sujesi olarak”⁹ kendini dıştaki bir varlığa doğru aşma zorunluluğu içerisinde bulur. Çünkü varolmak kendini aşarak kendini ortaya koymaktır. Ben, kendini başkalarında yaratacaktır.¹⁰ Başkası, ya-

⁸ C. Muşta, G. Marcel’in Varoluşçuluğu. s.50

* Her türlü bağlanma kısmen şartsızdır, yani özü gereği bu bağlanmanın üzerinde gerçekleştiği durumun kendiliğinden değişken unsurlarının soyutlanacak olmasını gerektirir.

⁹ K.Gürsoy, a.g.y., s.49

¹⁰ C. Muşta, a.g.y., s. 154

ni “ben-olmayan” bir nesne olmayıp, bir birey, bir öznedir. Marcel’e göre başkası, benim için yalnızca III. tekil şahıs olan bir “O” değil, doğrudan doğruya bir ilişki kurduğum, muhatabım olan bir “Sen”dir. Bu bağlanma, ben açısından düşünüldüğünde, *kendisi olmayana doğru açılmaya hazır olma, kendinden birşeyler veriş, iyilikseverlik, aşk gibi duygularla başkasına açılıştır*. Ben’in varoluşu başkasına yönelen bir varoluştur. Ancak bu yöneliş *ben’in ontolojik olarak varolabilmesi için tek imkandır*. Sen açısından düşünüldüğünde ise özgür ve samimi olarak *hazır bulunma ve bekleyiştir*. Böylece “ben” ve “ben-olmayan” (sen-başkası) karşılıklı bir varoluş hali içerisinde mevcut olmakta ve onları birbirine bağlayan sadakat aktının temelini “*kendim için*” ve daha da önemlisi “*senin için hazır bulunma*” fikri meydana getirmektedir. Yani ben’in “sen”e açılmaya hazır olduğu kadar, sen’in de beni karşılamaya “hazır olması” gerekir.

Marcel’e göre, duygularının ve iç yapısının benim hakkımda hiç değişmediğine *güven* veren bir insana belli bir ölçü dahilinde inanırım. Ancak onun dostluğunun bana gerekli olduğu bir durumda o “*hazır değilse*” onun sadakatinden tereddüt ederim. İsteyerek veya bazı mecburiyetlere kendisini uydurmak endişesiyle *sürekliliği koruyarak*, bazı durumlarda, X bireyi, benim için, gerçekten sadık olmayıp sadıkmış gibi görünebilir. Bu ise sadakatin özüne aykırıdır. Gerçekte *sadakat* özü itibarıyla *özden, kendiliğinden bir nitelik gösterirse adandığı kişi tarafından da öyle değerlendirilebilir*.¹¹

O halde *sadakat* ve *sürekliliği* birbirine karıştırmamak gerekir. Süreklilik sadakatin aklî bir temeli olarak gözükebilir. Ancak süreklilik belli bir niyette direktmek anlamına gelirken sadakatte yalnızca değişmezlik olarak kabul edilen süreklilik değil, daha da önemlisi “hazır bulunma” fikri de vardır. Süreklilik ve hazır bulunma arasında bir zıtlık yoktur. Ancak süreklilik daha biçimsel bir nitelik gösterir. (Süreklili olup sadakatten yoksun ben-sen ilişkileri mevcut olabilir, evlilikte* olduğu gibi)

Marcel felsefesinde sadakat bizi Varlık sırrına götürürken aşk ve ümit gibi aktlarla içiçedir. Zirâ insan bir ümit varlığıdır. Ümidin bu sistemde ontolojik bir değeri vardır. Sadakat ümit üzerine kurulur. Çünkü insan geleceğe, yaşama, başkalarına karşı ümitle bir bekleyiş halindedir. Bu bekleyiş aynı zamanda onu Mutlak Gerçekliğe götüreceği olan varlık şartıdır da.

Görüleceği üzere insan kendi gibi somut bir “birey” olan “sen”e tam olarak bağlanamaz şartsız olarak bağlanma isteği, onu bütün insansal vefasızlıkların ötesindeki Mutlak Sen’e (Aşkın bir Varlığa) doğru yöneltir. Zirâ insan için gerçek anlamda varolmak

¹¹ C. Muşta, a.g.y., s.147-148

* Örneğin partiler düzeyinde belirli bir disiplin istenir. Bir parti daha çok organize oldukça riyakarlık da artar. Ve sadakat sürekliliğe döner. Ailede de eşler, çocukların bakımı, ya da sosyal vb. sebeplerle yarı riyakarlık pahasına ailevi birliği korumaya yönelebilir. Fakat bu durumda gerçek bir duygunun varolmadığı sadakat, Tanrıda kökleşen derin bir sadakat olarak yorumlanamaz. (C. Muşta, a.g.y., s. 150)

Tanrı ile beraber varılmaktan başka bir şey değildir. Ben'in Tanrı'ya kendini adadığı bu düzeyde bağlanma artık Mutlak bir bağlanmadır. "Burası en sıkı angajmanın ve en derin bekleyişin birleştiği yerdir."¹² Bağlanmanın bu son merhalesinin adı *imandır*. Görüldüğü gibi Marcel'e göre, bir fikre veya bir ideale karşı değil, sadece bir bireye karşı sadakat vardır. Bu ise şartsız bir şekilde gerçekleşmemektedir. Zirâ mutlak ve şartsız sadakat ancak Mutlak bir Varlığı gerektirmektedir. Bu da Tanrıdan başkası değildir.

Marcel'e göre Tanrı'ya sadakat (yani iman) ya da yaratıcı sadakat zamanın üstesinden gelebilmek için tek çaredir. Eğer söz vererek bağlanırsam orada zaman üstü bir sürekliliğin kesinliğini doğrularım. Zaman ve oluşa galip gelirim. Bağlanmada kendimi bütün değişmelere, gelecekteki olayların bilinmezliğine rağmen değişmeyecek bir varlık şeklinde bulurum.¹³ İşte sadakatin metafizik değeri de burada yatar.

Sonuç olarak bağlanma ve sadakat kavramlarına yüklenen anlam her ne olursa olsun, her iki sistemde de bu kavramların temel kavramlar olduğu ve sistemlerin bu kavramlar çerçevesinde şekillendiği açıkça görülmektedir.

Royce'e göre sadakat varlığın doğasında bulunur. Bağlanma ve sadakat bireyin kendini gerçekleştirebilmesinin ve anlamlı hale getirebilmesinin gerekli koşuludur.

Marcel'e göre ise sadakat bireyin ontolojik bütünlüğüne ve devamlılığına karşılık gelir.

Her iki sistemde de bağlandığınız şey her ne olursa olsun, önemli olan, bu aktın istekli ve bilinçli bir biçimde gerçekleştirilmesi ve gerçekleştirildikten sonra ise insanın tatmin duygusunu yaşamasıdır. Zaman zaman insan, tabii ki sürekli ve kararlı bir bağlanmaya değmeyecek seçimler yapabilir. Bu durumda sürekli bir biçimde bağlanılacak ve sadakat gösterilebilecek bağlanma nesnelere aranmalıdır.

Marcel'e göre, bağlanmanın en yüksek noktası olan, Mutlak bağlanma ancak Aşkın Varlığadır. Burada artık şartsız bir bağlanma ve sadakat söz konusudur.

Royce'a göre ise, bağlanmanın son noktası bir yorum topluluğu fikridir. O'na göre yalnızca evrene tam olarak gönül verenler, bu topluluğa aşkla bağlanabilirler.

¹² C. Muşta, a.g.y., s. 152

¹³ K. Gürsoy, a.g.y., s. 48

ABSTRACT

HUMAN AND FIDELITY

G. Marcel's relation to J. Royce is interesting both because of their similarities and differences. According to Marcel, fidelity is a mystery which actualizes inter-subjectivity. Fidelity can only be shown towards a person, never at all to a notion or an ideal. An absolute fidelity involves an absolute person. Royce states that loyalty is a good, a supreme good. Loyalty shall mean: The willing and practical and thoroughgoing devotion of a person to a cause. Loyalty tends to unify life, to give it centre, fixity, stability.

KAYNAKÇA

FUSS P.; *The Moral Philosophy of Josiah Royce*, Harvard University Press, Cambridge 1965

GÜRSOY, K.; *Ekzistans ve Felsefe Üzerine Görüşler*, Akçağ Yayınları, Ankara 1988

KORLAELÇİ, M.; "G. Marcel'e Göre Bağlılık ve Sadakat", *Felsefe Dünyası*, VI, Aralık, 1992.

MARCEL, G.; *Royce's Metaphysics*, (Tr. Virginia and Gordon Ringer), Greenwood Press, Publishers, Chicago, 1956

MUŞTA, C.; *Gabriel Marcel'in Varoluşçuluğu*, K.T.B. Yayınları, Ankara 1988

ROYCE, J.; *The Philosophy of Loyalty*, The Macmillan Company, New York 1909

KİŞİSEL KİMLİK VE ÖLÜM SONRASI HAYAT*

Yrd. Doç. Dr. Muhsin AKBAŞ**

Kaçınılmaz ve bir o kadar da ürkütücü olan ölüm, çoğu zaman insanı yaşanan ve acısı-tatlısı ile gerçekliğinden pek şüphe edilmeyen bu hayatın önündeki en büyük engel olarak algılanır. İnsanoğlu tarih boyunca ölüm ötesine gözünü dikmiş ve varlığını ebedileştirmenin imkanlarını aramıştır. Ölümsüzlük, bu bağlamda, insanoğlunun egosunu korumaya yönelik doğal bir eğilim olmakla birlikte, bireyin dini tercihini, yönelişini ve her zorluğa rağmen bağlı kalmasını gerektiren dini bir inanç olarak da göze çarpmaktadır. Bu nedenle ölümsüzlük, sadece insan arzularından birisi olmayıp, insanı ve içinde yaşadığı evreni yarattığına inanılan yüce bir varlığın bildirdiği, başka şekilde kesin olarak bilinmesinin mümkün olmayacağı ötelere bir haber olarak da görülmüştür.

Burada dinlerin ölümsüzlük anlayışları, farklı bir çalışmanın konusu olarak dışarıda bırakılacak; sadece geleneksel Din Felsefesi'nin konularından insanın ölümsüzlüğü ile yakından ilişkili olduğu kabul edilen kişisel kimlik problemini (İngilizce: *the problem of personal identity*) ele alacağız. Bu tartışmadan ulaşacağımız ipuçları ile, ölüm sonraki hayatın imkanı ve olası formları araştırılacaktır.

Bizler sokakta, kütüphanede, iş yerinde veya başka yerlerde sık sık benzer yüzlerle karşılaşmaktayız. Pek çoğu ile konuşmasak, tanışıklığımız selamlaşmaktan öteye geçmese dahi, her gün karşılaştığımız o kişilerin daha önce gördüğümüz aynı şahıslar olduklarını düşünmeye devam ederiz. Daha doğrusu, her seferinde onların başka şahıslar olması ihtimalini aklımızın ucundan bile geçirmeyiz. Eğer fizik yapılarında hastalık veya kaza gibi sebeplerden dolayı belirgin bazı değişiklikler olursa, bu kişilerin başka şahıslar olduklarını düşünme yerine, bu farklılıkların nedenlerini merak ederiz. Bunun nedeni de, onların her zaman gördüğümüz aynı kişiler olduğu varsayımımızdan başka bir şey değildir.

Kişisel kimlik konusu, günlük hayatta insanlar arası ilişkilerin düzenlenmesi, ahla-

* Bu makale, Türk Felsefe Demeği tarafından 03-05 Kasım 2000 tarihlerinde Ankara'da yapılan 2000 Felsefe Kongresi: *İnsan Felsefesi*'nde sunulmuş aynı başlıklı bildirinin gözden geçirilmiş ve genişletilmiş şeklidir.

** Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi öğretim üyesi.

ki hak ve sorumlulukların tayini gibi konularda insanın ölümsüzlüğünden bahsedilecekse, bu dünyada var olan her bir şuurlu kişinin, ölümden sonra da bir şekilde aynı şuurlu varlığını sürdürmesi zorunlu görünmektedir. Belli başlı kişi kimliği kriterlerini ele almadan önce, “kişi”, “kimlik”, ve “kişi kimlikirse, konu olarak kendisine kişiyi tanımlama süreci arkasındaki kriter ya da kriterlerin belirlenmesini alır.¹ Bu bağlamda, bir kimse- nin tanımlanması ise, şu an duyularımızın muhatabı olan şahsın daha önce gördüğümüz ve bildiğimiz şahıs ile aynı kişi olduğu sonucuna ulaşmaktır. Daha açık bir ifade ile kişi kimliği problemi, bir şahsın aynı ya da başka kişi olduğunun belirlenmesini sağlayan kriter ya da kriterlerin neler olduğunun ortaya konma çabasıdır. Bu nedenle, kişilik probleminin bazen “kriter” problemi olarak da isimlendirildiğini görmekteyiz. Ölüm sonrası hayat inancı bağlamında kişi kimliği problemi, “ölümden önceki ben (kişi)”le ölümden sonra yaşadığı farzedilen ‘ben’in aynılığına ilişkin” ortaya çıkan problemler bütünü olarak ifade edilir.³ Eğer insanın ölümsüzlüğünden bahsedilecekse, bu dünyada var olan her bir şuurlu kişinin, ölümden sonra da bir şekilde aynı şuurlu varlığını sürdürmesi zorunlu görünmektedir.

Belli başlı kişi kimliği kriterlerini ele almadan önce, “kişi”, “kimlik”, ve “kişi kimliği” ya da “kişisel kimlik” gibi kişisel kimlik problemi tartışmalarında sıkça kullanılan temel kavramların ne anlama geldiklerinin ortaya konmasında fayda olduğunu düşünmekteyim. *Türk Dil Kurumu Türkçe Sözlüğü* “kişi” kelimesini “İnsan, kimse, şahıs” olarak tanımlamaktadır. “Kişilik” kelimesi ise, “Bir kimseye özgü belirgin özellik; manevi ve ruhî niteliklerin bütünü, şahsiyet”⁴ olarak tanımlanmaktadır. Bununla ilişkili olarak “kişisel” sıfatı, “Kişi ile ilgili, kişiye ilişkin, kişinin kendi malı olan, şahsi, zati” anlamlarına gelmektedir.⁵

Bu bağlamda kişisel kimlik probleminin konusu olan kişi kavramının, kabul edilen kişisel kimlik kriterine göre farklılık arzettiğini görmekteyiz. İleride de göreceğimiz gibi, hafıza kriterini savunan İngiliz felsefeci John Locke’a göre kişi, “akıl ve düşünce sahibi düşünen akıllı bir varlık, kendisini kendisi olarak düşünen, farklı yer ve zamanlarda aynı düşünen şeydir.”⁶ Şuur ve hafıza sahibi olmayan varlık, kişi (İngilizce: *person*) olamaz, o sıradan hayvanlara benzerlik gösteren insandır (İngilizce: *man*); yani *man* hak, sorumluluk ve bunun gereği olan ceza ve mükafatın muhatabı değildir. Alternatif fizikalist (bedenci) teoriye göre de, bedeni olmayan kişinin varlığından söz etmek anlamsız

¹ Mehmet Aydın, *Din Felsefesi*, Üçüncü Baskı, (Ankara: Selçuk Yayınları, 1992), 252.

² Terence Penelhum, “Personal Identity,” *The Encyclopedia of Philosophy* (New York: Macmillan, 1972), c. 6, 95.

³ Turan Koç, *Ölümsüzlük Düşüncesi* (İstanbul: İz Yayıncılık, 1991), 93.

⁴ *Türk Dil Kurumu Türkçe Sözlük*, Yeni Baskı, (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basım Evi, 1988), c. 2, 877.

⁵ *Türk Dil Kurumu Türkçe Sözlük*, c. 2, 878.

⁶ John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, Peter H. Nidditch (ed.), (London: Oxford University Press, 1975), 335.

olur. Bu düşüncenin önemli savunucularından Bernard Williams, kişinin bedeni ile özdeş olduğunu iddia etmektedir. Diğer taraftan P. F. Strawson, “kişi” kavramının mantıki olarak ilkel (İngilizce: *primitive*) bir kavram olduğunu, ona şuur olaylarını da, fizik özelliklerini de afetmenin mümkün olduğunu öne sürmektedir.⁷

Ayrıca *Türkçe Sözlük*'te “kimlik” kavramının başlıca üç anlama geldiğini görmekteyiz:

1. Toplumsal bir varlık olarak insana özgü olan belirti, nitelik ve özelliklerle, birinin belirli bir kimse olmasını sağlayan şartların bütünü: *Kimliği bilinmeyen bir kadın*. 2. Kim olduğunu tanımlayan belge, hüviyet. 3. Herhangi bir nesneyi belirlemeye yarayan özelliklerin bütünü: *Kimliği belirlenemeyen bir uçak*.⁸

Buradan hareketle, “kişi kimliği” ya da “kişisel kimlik” kavramı, insanın hayatı boyunca aynı kişi kalma durumunu ve bir şahsın zaman içerisinde devamlılığını ifade etmektedir. Kimlik probleminin temel kavramlarının anlamlarını kısaca açıkladıktan sonra, felsefi tartışmalara dönebiliriz.

Felsefecilerin kişisel kimlik ya da kriter problemi hakkındaki tartışmalarından, bir kişinin zaman içerisinde aynılığının göstergesi olarak belli başlı iki kriter öne çıkmıştır. Bunlar “beden kriteri” ve “hafıza kriteridir.”⁹ Beden kriterinin normal dilde iki farklı kullanılış şekli olduğunu görmekteyiz. Bunlardan birincisi, fizik yapıdaki benzerliklerden hareketle bir kişinin aynı olduğu hükmüne varmamızdır. Günlük hayatta sıkça kullandığımız bu yöneme göre, bugün gördüğüm kişinin Ahmet olduğu varsayımına onun dış görünüşü, sesi, yürüyüşü, jest ve mimikleri gibi fizik özelliklerinin daha önce gördüğüm Ahmet adlı şahısa benzerliğinden hareketle ulaşırım. Sonuç olarak, bugün gördüğüm kişinin daha önce Ahmet olduğunu bildiğim şahıs ile aynı olduğunu düşünürüm. Bir başka ifade ile, çünkü A şahsını bugün de A yapan, çünkü A'nın fizik özelliklerine bugün de sahip olması görünmektedir.

Bu yöntem her zaman sağlıklı sonuçlar vermemektedir. Örneğin, tek yumurta ikizlerini birbirinden ayırt etmekte zorlanırsınız; hatta çoğu zaman tercihimiz dayanaksız tahminden öteye geçemez. Böyle durumlarda, bir diğer yöneme başvururuz. Buna göre, yanımda şu an bulunan Ahmet'in bedenini geçmişteki Ahmet'in bedenine bağlayan zaman ve mekan devamlılığı söz konusu olduğunda, her iki şahsın da aslında aynı kişi olduklarını kabul ederim. Örneğin, ben sabahleyin Ahmet ve Mehmet tek yumurta ikizlerinden Ahmet ile beraber dokuz saatlik Çanakkale-Ankara seyahati yapmışsam, Ankara'ya vardığımızda yanımdan ayrılmamış olan o şahsın Ahmet olduğunu duraklamadan söyleyebilirim. Çanakkale'ye döndüğümüzde de bizi otogarda karşılayanın Ahmet'in tek yumurta ikizi Mehmet olduğundan bir şüphem olmaz. Çünkü Ahmet'in bedeninin zaman içerisindeki devamlılığı bilgisine sahibim.

⁷ Antony Flew (ed.), “Person,” *A Dictionary of Philosophy* (London: Pan Books Ltd., 1984), 265.

⁸ *Türk Dil Kurumu Türkçe Sözlük*, C. 2, 873.

⁹ Penelhum, “Personal Identity,” 95.

Tek yumurta ikizleri örneğinden de anlaşılacağı üzere, beden kriteri de her zaman tek başına yeterli olmamaktadır. Burada devreye bir diğer kriterin girmesine ihtiyaç duyulmaktadır; bu da hafıza kriteridir. Bir kişinin kimliği onun daha önceden yaptığı ve yaşadığı olaylara ait hatıraları hafıza kriteri olarak ifade edilmektedir.¹⁰ Buna göre, bir kişinin kimliğini o şahsın daha önce yapmış olduğu işlere ve yaşamış olduğu tecrübelerle ait hafızalarından belirleyebiliriz.

Bu görüşün önemli savunucularından John Locke'a göre, beden kriteri temel ilke olamaz. Bir kişinin ahlaki ve hukuki hak ve sorumlulukların muhatabı olması için, kişisel kimliği oluşturan şuur-hafıza devamlılığına sahip olması gerekir. Beden özellikler bireyin (İng. *man*) kimliğinin tespitinde esas olabileceği halde, şuur-hafıza kişinin (İng. *person*) kimliğinin temel ilkesidir.¹¹ A şahsını A yapan, geçmişte A'nın yaptığı ya da şahit olduğu olayların hatıralarına sahip olmasıdır. Yukarıdaki örneğimizdeki Ahmet ve Mehmet tek yumurta ikizinden hareketle bu durumu açıklamak istersek; benimle Ankara yolculuğuna çıkmayı kabul eden Ahmet'in gerçekten Ahmet olduğu düşüncesinin başlangıçta bende oluşması gerekir. Bu da Ahmet'in geçmiş tecrübelerinin bir bütününden hareketle kendisinin Ahmet olduğunu bana söylemesi, hatta bazı durumlarda, gerek duyulduğu takdirde, ikimizin ortak tecrübelerinden örnekler vererek, benim Ahmet hakkındaki hatıralarımla beni ikna etmesi gerekecektir. Ancak bu durumda ben karşımdaki şahsın Ahmet olabileceği sonucuna ulaşabilirim.

Her iki kriter de, kişileri tanımlamada günlük hayatımızda da sık sık başvurduğumuz yöntemlerdir. Beden kriteri fizik yapı gibi somut bir unsura dayanıyor olması nedeniyle hafıza kriterinden daha kolay anlaşılıyorsa da, dikkatlice düşünüldüğü takdirde her iki kriterin de insanları tanımda vazgeçilmez bir yeri olduğu çok geçmeden fark edilecektir. Buna rağmen her iki kriterde de sorun olmadığını düşünmek doğru değildir. Bu sorunların bir kaçına ileride kısaca temas edeceğim.

Biz bedeni dışlayan bir hafıza kriterini esas kabul ettiğimiz zaman, kimin kim olduğunu tespit etmede aşılması zor güçlüklerle karşılaşırız. Bu nedenle Terence Penelhum, hafızanın bağımsız ve standart bir kişilik olmadığına inanmaktadır. Penelhum hafızayı bir kişi kimliği kriteri olarak kabul edebileceğini, fakat bunun bir şartla mümkün olduğunu ifade etmektedir: "Bu terimi tanımladığım anlamda hafızanın bir kişilik kriteri olduğunu kabul etmeye hazırım, fakat benim iddiam onun bu olması kişiliğin beden kriterinin varlığına bağlıdır."¹² Yani, hafıza kriterinden söz etmek, bir beden varlığını gerekli kılmaktadır.

Diğer taraftan Anthony Quinton, psikolojik özelliklerin kişi kimliği için çok önemli olduğunu söylemekte; ayrıca hafıza iddialarının tutarlılığı için bedenli sürekliliği ge-

¹⁰ Penelhum, "Personal Identity," 95.

¹¹ Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, bölüm 27.

¹² Terence Penelhum, *Survival and Disembodied Existence* (New York: Routledge & Kegan Paul, 1980), 61.

rekli görmektedir: “insanlar, anlamsız gürlütlü olmadıklarına ve gerçekten hafıza iddiaları olan açık hafıza iddialarının tutarlılığından onların gerçekten orada oldukları sonucuna ulaşacağı çok miktarda açık hafıza iddiaları toplayabilmeye yetecek kadar, bedeni bir şekilde sürekli olmalıdır.¹³ Sonuç olarak, yukarıda görüşlerini açıkladığımız felsefeciler tarafından kişi kimliği kriterlerinden beden kriteri, kişi kimliği için gerekli bir şart olarak ve, Penelhum’un dediği gibi, “hafıza kriterinden daha kapsamlı” görülmektedir.

Kişi kimliğinden beden kriterine yöneltilen güçlü bir itiraz da, fizik yapıdaki beyin ile zihin olaylarının bir ve aynı olayın iki ayrı görünüşü olduğu şeklindedir. Venüs gezegeni hakkındaki eski yanlış kanaat, bu kimlik teorisyenlerinin görüşlerini desteklemekte kullandıkları yaygın bir örnektir. Modern astronominin kazandırdığı bilgilerden önce insanların, Sabah Yıldızı ve Akşam Yıldızı olarak iki ayrı yıldız olduğuna inandıkları bugün biliniyor. Fakat bugün biz biliyoruz ki, onların iki ayrı sandıkları yıldız bir ve aynı yıldız, o da Venüs gezegeninden başkası değil. Buradan hareketle, insan algısı Venüs örneğinde nasıl yanılıyorsa, benzer şekilde beyin ve zihin olaylarının bir olduğunu algılayamadığı iddia edilmektedir.

Bu teori iki şekilde anlaşılabilir. Birincisi, A^1 'in beyninin A^2 'nin kafatasına nakledildiğini farzetsek, A^1 'in hafızası ve psikolojik karakterleri, bu teorisyenlere göre, A^2 'de ortaya çıkmaya başladığı. Yani A^2 , A^1 'in beyin naklinden önce sahip olduğu aynı kişiliğe sahip olurdu. Bana göre, kişilik ile kişi arasında bir fark olmalıdır, yani biz birer kişiyiz ve her bir kişi kendine has bir kişiliğe sahiptir. Her bir psikolojik özellik değişikliğe uğrasa da, kişi zaman içinde var olmaya devam eder. Bu nedenle, her kişi hayatı boyunca değişik kişilik özellikleri sergileyebilir. Eğer bu anlayışı kabul edecek olursak, bir insanda birden çok kişinin var olabileceğini düşünmek zorunda kalırız ki, bu saçmadır.

İkinci anlama şekli de şu şekilde ifade edilebilir: t^1 zamandaki A^1 'in t^2 zamandaki A^2 ile aynı kişi olabilmesi, sadece ve sadece t^1 'deki A^1 'in t^2 'deki A^2 ile aynı beyine sahip olması durumunda mümkündür. Bana göre, beyin ve orada meydana gelen fizik olaylar bedenden farklı bir kişilik olarak görülemez. Örneğin, bir atletin beyninin obez bir hastaya nakledildiğini varsayalım. Bu durumda hiç kimse kendisine beyin nakledilen o şişman kişinin beyninin gerçek sahibi atlet kadar hızlı koşabileceğini beklemez. Muhtemelen, doktorlar o hastaya fazla kilolarından kurtuluncaya kadar koşmamasını isteyeceklerdir. Bu atletizmin her şey (sevinç, üzüntü, hayat tarzı vb.) olduğu beyin için bir tür ölüm değil midir? Bir başka deyişle, bu beyin yeni bedenini isteklerini karşılamaya yönelmez mi?

Kanımcıca, beyin önceki ayırıcı niteliklerini bırakıp, yeni beden ile uyumlu yeni nitelikler edinirdi. Çünkü beyin durumları, basit bir ifade ile, herhangi bir şey hakkında duygusu, düşüncesi, vb. olmayan bir tür elektro-kimyasal olaylardır. Jerome Shaffer'ın da dediği gibi, hiç kimse nöroloji sahasında eğitim görmeden vuku bulmakta olan fizik-

¹³ Anthony Quinton, “The Soul,” *The Journal of Philosophy*, 54:15, (Temmuz 1962), 406.

beyin olaylarını ve nasıl cereyan ettiklerini bilemez. Ayrıca, sinir olaylarının **nerede** meydana geldiğini sormak makul olsa da, bir düşüncenin bedeninde **olduğuna** sormak makul değildir.¹⁴ Dahası, eğer babamın beyni hasara uğrasa ve bunun **sonucu** olarak o hafıza kaybına uğrasa, şuurunu yitirse ve komaya girse, kimlik teorisyenine sormak isterim, o şahıs artık benim babam değil midir; ben herkesten önce ona bakmakla yükümlü değil miyim? İnanıyorum ki, onun bundan sonraki hayatını beyni olmadan da devam ettirmesi mümkün olsa, ona bakmak birincil olarak benim sorumluluğumdadır; çünkü o hala benim babamdır.

Williams'in dediği gibi, bedeninin yok sayılması kişi kimliği düşüncesinin tamamen yok sayar. Eğer bir kriter olarak bedeninin devamlılığı yok sayılırsa, ayniyet ile tam benzerlik ve doğru hafıza iddiaları ile sözde hafıza iddiaları arasında bir ayırım yapma imkanı kalmayabilir. Bununla beraber, "bu benim kendisi ile geçen sene İngiltere'ye gittiğim aynı kişi" demek, "Ahmet benim geçen sene kendisi ile İngiltere'ye gittiğim Mehmet ile benzer kişiliğe sahip" demek açıkça birbirinden farklı şeylerdir. Ayniyet ve benzerlik arasındaki bu ayırım, ancak kişi kimliğinden bedenli devamlılık ile yapılabilir. Nesnelere hakkında tam benzerlik ve ayniyet arasında bir ayırım yapmak mümkün iken, karakter ve hafıza durumunda bunu yapmak pek kolay görünmemektedir. Çünkü Ahmet ve Mehmet aynı karaktere ve hafızaya sahip dediğimiz zaman, bu onların karakter ve hafızalarının tıpa tıpa aynı oldukları anlamına gelmektedir.

Ayrıca, Ahmet'in Mehmet'in gördüğünü iddia ettiği E olayı ve yaptığını öne sürdüğü A eylemini aynı şekilde gördüğünü ve yaptığını hatırladığı iddiasının doğru olduğuna inanmak için hiç bir neden ve delil yoktur. Bu "ancak Ahmet'in eylemlerinin şahitlerine müracaat ile" bilinebilir. Bu şahitliğin geçerli olabilmesi için, bu şahitlerin Ahmet'in şimdi hatırladığını iddia ettiği eylemleri görmüş olmaları gerekir. Açıkça görülüyor ki, bunu tespit etmenin yolu da yaptığını ve gördüğünü iddia ettiği eylemler süresince Ahmet'in fizik devamlılığının bulunmasıdır. Bu nedenle, "beden devamlılığına dayanmak zorunludur."¹⁵ Penelhum da benzer bir şekilde şöyle demektedir:

Biz bir kimsenin kendisine olduğunu hatırladığını düşündüğü durumlar ile onların gerçekte olmadığı durumları birbirinden ayırt edebilmemiz gerekir. Bunu biz şahsın hatırlamaları ile yapamayız. Yapan ya da tecrübe eden kişinin Smith olup olmadığını tespit etmenin bazı bağımsız yolları olmak zorundadır. Ve bu, öyle görünüyor ki, söz konusu durumda o şahsın fizik varlığı olmak zorundadır.¹⁶

Diğer kişilere doğru bir şekilde davranmak için bir kişinin kimliğini tespit etmek önemlidir. Çünkü kişilere olan tavrımız bir çok durumda o kişinin babam, annem, eşim vb. olmasına bağlıdır. Örneğin, eğer ben önümde yatan kişinin şuurunu kaybetmiş has-

¹⁴ Jerome Shaffer, "Mind-Body Problem," *The Encyclopaedia of Philosophy* (London: Collier Macmillan Publishers, 1972), c. 5, 339.

¹⁵ Bernard Williams, *Problems of the Self* (CUP, 1973), 10.

¹⁶ Penelhum, *Survival and Disembodied Existence*, 56.

ta babam olduğunu düşünüyorsam, ona gereği gibi bakmaktan bir an olsun çekinmem. O benim babamdır, fakat aynı zamanda o “katı, uzanımlı,” diğer insanlar gibi maddi bir varlıktır. Eğer babam bedene sahip olmasaydı, geriye her ne kalacaksa onun babam olduğunu nasıl anlayacaktım? Bu nedenle sanırım bedenli devamlılık, kişi kimliği için zorunlu bir şarttır.¹⁷ Yukarıda da ifade edildiği gibi, Williams, bana göre, haklı görünmektedir: “bedenin yok sayılması kişi kimliği düşüncesinden bütün içeriği kaldırır.” Sonuç olarak, bir tür bedenli devamlılığın kimlik için yeterli olmasa da zorunlu bir şart olduğuna inanıyorum; fakat beden kriterinin çok önemli olduğunu kabul etmesek de, psikolojik özellik ve hafıza gibi diğer seçenekleri düşünmek neredeyse imkansızdır.¹⁸ Ayrıca, beden kriterinin ölüm sonrası hayat inancının makullüğüne karşı bir durum arzettiğini düşünmüyorum. Bu materyal aleme neden olan, onun bir benzerine de neden olabilir. Eğer bu mümkünse, nasıl ki bu maddi dünyanın varlığı ile Tanrı'nın varlığı arasında bir çelişki yoksa, diğer bir bedenli hayat ile Tanrı inancı arasında bir çelişki olmaması gerekir. Bir başka ifade ile, Tanrı inancı bu maddi dünyada ne kadar makul ve anlamlı ise, bir tür bedenli bir ölüm sonrası hayatta da benzer şekilde makul ve anlamlıdır.

Kişisel kimlik problemi tartışmamız bizi, ölüm sonrası hayatın mümkün olup olmadığı sorusuna getiriyor. Eğer mümkünse, kişiler bedenlerinin ölümünden sonra hangi şekillerde hayatlarına devam edebilirler? Ölüm sonrası hayatın imkanı için gerekli şartlar nelerdir? Sonuncu soruyu cevaplayarak bu bölüme başlamak istiyorum. Felsefeciler kişinin ölüm sonrası hayat hakkında konuşabilmek için iki temel şartın bulunması gerektiğinden bahsetmektedir. Bunlardan ilki, kişinin ölümünden sonra da bu dünyadaki kişisel kimlik özelliklerine sahip olmasının gerekliliğidir. Diğerisi ise, kişinin kendisinin ölümünden sonra bu dünyadaki şahısla aynı olduğu kanaatine sahip olması gerekir.¹⁹ Eğer kişi ölümden önceki şahsın öldükten sonraki devamı olduğunu düşünmüyorsa veya bu bilgiye sahip değilse, ölüm sonrası bir hayattan söz etmek zor görünmektedir. Kısaca tekrar edecek olursak, ölüm sonrasında imkanı kişisel kimliğin devamlılığı ve kişinin bu devamlılık hakkında bilgisinin olmasına bağlıdır.

Teist dinlerde (Yahudilik, Hıristiyanlık, ve İslam başta olmak üzere) iki farklı ölüm sonrası hayat inancı görmekteyiz. Bunlardan birisi bedenli diriliş, diğeri ise ruhun ölümsüzlüğüdür. Birincisine göre, kişi öldükten sonra bir şekilde bir tür fizik yapı ile tekrar hayata dönecektir. Beden olmazsa ölüm sonrası hayat büyük oranda anlamını yitirir. İkincisine göre, bedenin ölümü ile ruhun bedenden ayrıldığı ve varlığını bir başka boyutta devam ettirdiği inancı savunulur. Bu anlamda kişi ruh adı verilen fiziki olmayan saydam cevher olarak varlığını devam ettirir. Felsefecilerin bir kısmının kişisel kimlik problemi tartışmalarında kullandıkları şuur-hafıza terimi ile kastettikleri şeyin, teist dini düşüncelerde ruh olarak isimlendirilen cevher ile benzerlik gösteriyor.

¹⁷ J. M. Shorter, “Personal Identity, Personal Relationships, and Criteria,” *Proceedings of the Aristotelian Society* (London: 1971), 85.

¹⁸ Williams, *Problems of the Self*, 1.

¹⁹ M. Peterson ve diğerleri, *Reason and Religious Belief* (Oxford: Oxford University Press, 1991), 178.

Eğer kişisel kimlik için, bu dünyadaki beden kriter olarak alınır, ölüm sonrası hayatın devam etmesi mantıki bir imkansızlık olarak görülmektedir. Çünkü bir kişinin varlığına ve aynılığına esas kabul edilmiş olan bu bedenin ölüm ile devamlılığı sona ermektedir. Eğer bir devamlılık yok ise, o kişinin ölümden sonra hayatını devam ettirdiğini iddia etmek çelişkili bir düşünce olacaktır. Yok olan bir şeyin varlığından söz etmek mümkün değildir. Bununla birlikte beden kriterini savunan bazı teist teolog ve felsefeciler, beden kriterinin kabul edilmesi durumunda da ölümden sonra hayatın mümkün olduğu görüşünü dile getirmişlerdir.²⁰ Onlar her şeyi yapmaya gücü yeten Tanrı inancını kendilerine postulat yaparak, kişilerin öldükten sonra Tanrı tarafından mucizevi olarak tekrar diriltileceklerini iddia ederler. Bu nedenle, beden kriterini savunan teist düşünürler, ölüm sonrası hayatın sadece ve sadece kişinin bedeninin tekrar diriltilmesi ile mümkün olabileceğini iddia ederler.

Bu konuya geçmişte olduğu gibi bugün de pek çok kişi tarafından itiraz edilmiştir. Bu itirazların en ciddilerinden birisi olarak, ölümün pek çok çeşidinin olmasından hareketle, insan bedenin yanıp kül olması veya vahşi yaratıkların kurbanı olması durumunda, Tanrı'nın bu bedeni nasıl dirilteceği sorusunu görüyoruz. Ateş, vahşi hayvanlar ya da ilkel insanlar tarafından yok edilmiş veya küle döndürülmüş ya da sıvıda çözülmüş bedenlerin tekrar diriltilmesi nasıl mümkün olabilecektir? Tanrı hem yok edilen kişinin hem de onunla beslenerek varlığını sürdüren varlığın bedenlerini tekrar diriltirken, hangi parçayı hangisine verecektir? Birisinin diriltilmesi diğerinin de diriltilmesine engel değil midir? Ölümden sonra diriltilecek bedenin, bu dünyadaki beden ile aynı olduğuna inanan klasik anlayışa göre, Tanrı bu dağılmış parçaları toplayıp düzenleyerek dağılan bir bedeni yeniden oluşturacaktır. Tanrı bu bilgiye ve güce sahiptir.

Ayrıca, bugün bilim adamları "vücudumuzdaki bütün hücrelerin her yedi ya da sekiz yılda bir tamamen yenilendiğini,"²¹ yani eskilerin yerine yeni hücrelerin oluştuğunu tespit etmiş bulunmaktadır. Eğer beden kriterine dayanarak bedenli diriliş savunulacak olursa, dirilen beden hangi zaman dilimindeki hücrelerin oluşturduğu bedendir? Bedenli diriliş taraftarı teist düşünürlerin çoğunluğu bugün, diriliş için aynı zerrelere bulunması şartından vazgeçmiş görünüyorlar. Stephen T. Davis'e göre, Tanrı yeni madde kullanarak da dünyadaki şahsın bir benzerini ölümden sonra da yaratabilir.²² Burada önemli olan bir sonuç da, Tanrı inancı olmayan ve beden kriterini savunan bir materyalist için ölüm sonrası hayatın imkansız olduğudur.

Eğer Kartezyen felsefecilerin yaptığı gibi hafıza kriter olarak alınır ve hafıza ile bedenden bağımsız olarak var olabilen ruh gibi bir cevherin varlığı kabul edilirse, kişi devamlılığını bu hafıza yolu ile sağlayabilir. Böylece kişi öldükten sonra, daha doğrusu

²⁰ Stephen T. Davis, "Survival of Death," Philip L. Quinn ve Charles Taliaferro (ed.), *A Companion to Philosophy of Religion* (Oxford: Blackwell Publishers, 1999), 557.

²¹ D. L. Mouton, "Physicalism and Immortality," *Religious Studies*, 8 (1972), 49.

²² Davis, "Survival of Death," 560.

bedeninin ölümünden sonra, var olmaya devam edebilir. John Perry ruhun ölümsüzlüğü fikrini tutarsız bulur.²³ Ona göre, bunun nedenlerinden biri, materyal olmayan ruhlar kişi kimliğini tesis edemez çünkü var olup olmamalarını, var iseler bir insanda kaç tane olduklarını tespit etme imkanı bulunmamaktadır. Bir kişinin zaman içerisinde aynı ruha sahip olduğunu ortaya koymaya yarayacak her hangi bir kriter yoktur.

Ayrıca Perry ruhun ölümsüzlüğü fikrini savunanların dayandığı hafıza kriterinin kişisel kimliği tesis etmede yeterli olmadığını iddia etmektedir. Çünkü insan geçmişte olanların bir kısmını unutabilir ya da hafıza olayları yanlış hatırlayabilir. Bu durumda gerçek hatıraları görünüşteki hatıralardan ayırt etmek güçleşir. Buradan hareketle, bir kişinin öldükten sonra bir kişinin hatıralarına sahip olduğunu iddia etmesi onun gerçekten ölümünden sonra hayata devam eden o kişi olduğu sonucunu doğurmaz. Her şeyden önce şuur ya da ruhun ölümden sonra varlığını devam ettirdiklerine dair kesin bir bilginiz yoktur. Fakat yukarıda beden kriterini savunan teist felsefecilerin iddiasının bir benzeri hafıza kriteri için de yapılabilir; o da Tanrı nasıl mucize bir şekilde ölümünden sonra bir bedeni tekrar yaratabiliyorsa, ruhu da yaratabilir ve ölümsüzlüğü temin eder.

Şunu da vurgulamak gerekir ki, ruhun ölümsüzlüğü fikrine sahip olanlar, çoğunlukla bir Tanrı inancına sahip kişiler olup, dünya hayatının kutsal/ahlaki bir amaca yönelik olduğuna ve bu amacın nihai olarak ölümden sonra gerçekleşeceğine inanan kişiler arasından çıkmaktadır. Bedenli diriliş de ruhun ölümsüzlüğü düşüncesi de temelde Tanrı inancından beslenmekte ve insan hayatını anlamlı görme çabasının bir uzantısı olarak kendini göstermektedir. Her iki kişisel kimlik kriteri de problemlidir olduğuna, bunlardan hareketle kişi ölümsüzlüğü düşüncesinin açık ve net bir şekilde ortaya konması problemli olduğuna göre, ölüm sonrası hayat düşüncesi, eğer yapılması gerekiyorsa, ancak her şeye gücü yeten mutlak yaratıcı fikrine dayandırılarak savunulabilir.

ABSTRACT

One of the traditional problems of the Western philosophy of religion is human destiny after death. In this context this article deals with the question of survival after death in connection with the philosophical problem of personal identity. Firstly, some of the criteria of personal identity such as bodily criterion and memory criterion are discussed in search of a basis of personal continuity after death. Then the possibility of life after death is examined and God's part in bringing it about is pointed out.

²³ John Perry, *A Dialogue on Personal Identity and Immortality* (Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1987), 8-9.

KAYNAKÇA

- Aydın, Mehmet, *Din Felsefesi*, Üçüncü Baskı, (Ankara: Selçuk Yayınları, 1992).
- Davis, Stephen T., "Survival of Death," Philip L. Quinn ve Charles Taliaferro (ed.), *A Companion to Philosophy of Religion* (Oxford: Blackwell Publishers, 1999).
- Flew, Antony (ed.), *A Dictionary of Philosophy* (London: Pan Books Ltd., 1984).
- Koç, Turan, *Ölümsüzlük Düşüncesi* (İstanbul: İz Yayıncılık, 1991).
- Locke, John, *An Essay Concerning Human Understanding*, Peter H. Nidditch (ed.), (London: Oxford University Press, 1975).
- Mouton, D. L., "Physicalism and Immortality," *Religious Studies*, 8 (1972).
- Penelhum, Terence, "Personal Identity," *The Encyclopedia of Philosophy*, c. 6, (New York: Macmillan, 1972).
- Penelhum, Terence, *Survival and Disembodied Existence* (New York: Routledge & Kegan Paul, 1980).
- Perry, John, *A Dialogue on Personal Identity and Immortality* (Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1987).
- Peterson, Michael ve diğerleri, *Reason and Religious Belief* (Oxford: Oxford University Press, 1991).
- Quinton, Anthony, "The Soul," *The Journal of Philosophy*, 54:15, (Temmuz 1962).
- Shaffer, Jerome, "Mind-Body Problem," *The Encyclopaedia of Philosophy*, c. 5, (London: Collier Macmillan Publishers, 1972).
- Shorter, J. M., "Personal Identity, Personal Relationships, and Criteria," *Proceedings of the Aristotelian Society* (London: 1971).
- Türk Dil Kurumu Türkçe Sözlük*, Yeni Baskı, c. 2, (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basım Evi, 1988).
- Williams, Bernard, *Problems of the Self* (CUP, 1973).

AQUINOS'LU THOMAS'IN DİN FELSEFESİNDE 'ZAMANIN BAŞLANGICI ve YARATMA' SORUNU

Yrd. Doç. Dr. Ramazan ERTÜRK*

Aquinas'lu Thomas (1228-1274), Aristoteles (184-322) felsefesini Hıristiyanlığın Katolik mezhebinin düşünce sistemi açısından başarılı bir şekilde yorumlayan bir ortaçağ teolog ve filozofudur. Thomas, bu başarısı sayesinde Katolik dünyasında öyle bir otorite ve saygı kazanmıştır ki, ona 'Katoliklerin Gazalisi' demek, zannediyorum onun bu sosyal statüsünü açıklayan iyi bir ifade tarzı olacaktır. Thomas'ın düşüncelerinin temelinde yer alan iki kaynak vardır. Bunlar, Hıristiyan düşünce sistemi ve Aristoteles felsefesidir. Thomas'ın fonksiyonu, Aristoteles felsefesinden alınan bir felsefi temayı Hıristiyan düşüncesine aykırı olmayacak şekilde yorumlamak olmuştur. Bu çalışmamızda biz, Thomas'ın bu şekildeki yorumlarından birini—yani, zamanın başlangıcı ve yaratma ile ilgili yorumunu—incelemeyi amaçlıyoruz.

Pek çok felsefi konuda olduğu gibi, Thomas'ın *zaman* konusundaki düşünceleri de temelde Aristoteles'in bu konudaki öğretilerine dayanmaktadır. Onun, zamanla ilgili olarak, Aristoteles'in zaman tanımını, onunla ilgili kanıtlarını ve konuya yaklaşım tarzını sık sık aktarması, hem bizim Thomas hakkındaki bu yargımızı doğrulamakta ve hem de onun Aristoteles'e duyduğu güven ve saygıyı yansıtmaktadır. Ancak, Aristoteles'e olan bu büyük saygı ve güvenine rağmen, Thomas'ın, onun her söylediğini kabul etmesini engelleyen önemli bir faktör ortada durmaktadır: Din faktörü. Bir başka deyişle, iki düşünürün farklı 'dinlere!' mensup olmaları onların zaman konusundaki düşüncelerinin tam anlamıyla örtüşmesini engelleyebilecek bir görünüm sergilemektedir. Çünkü bir yanda pagan kültürü içinde yetişip düşünce sistemini ona göre şekillendirmiş olan Aristoteles, diğer yanda ise Hıristiyan Katolik kültürü ile donanmış Thomas bulunmaktadır. İşte aradaki bu din farkı nedeniyle Thomas, Aristoteles'in zaman ile—özellikle de zamanın başlangıcı ile—ilgili görüş ve düşüncelerini kabullenmek konusunda büyük zorluklarla karşılaşmıştır.

Thomas'ın miras olarak devraldığı ve birbiriyle uzlaştırmak için büyük zorluklar çektiği bu iki öğretiyi kısaca şöyle tasvir edebiliriz: Bir yandan, Aristoteles, hareketin

* Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Felsefesi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.

ezelî olduğunu, buna bağlı olarak zamanın da ezelî olduğunu, bir başlangıç ve sonunun bulunmadığını iddia etmektedir¹; diğer yandan, Hıristiyan dini bunun tam tersini ileri sürmektedir². Bu ikinci iddiaya göre Hıristiyanlıkta 'yaratma' diye bir kavram bulunmaktadır; bu yaratma Tanrı'nın yoktan (*ex nihilo, from nothing*) varetmesi olduğu için, evrenin de zamanın da bir başlangıcı vardır.³

İmdi, şurası gayet açıktır ki, evrenin ve zamanın bir başlangıcının olmasını gerektiren ve hatta olduğunu da söyleyen yoktan varetme düşüncesi ile, başlangıcı olmayan ezelî bir evren ve zaman anlayışının birbirleriyle bağdaşması pek mümkün görünmemektedir. Bu iki yaklaşım, birbiriyle taban tabana zıt olan iki ayrı alternatif olarak kendilerini sunmaktadırlar. Dolayısıyla, bunlardan birini kabul etmek, diğerini reddetmek anlamına gelecektir. Yukarıda da belirtildiği gibi, düşüncesinin temel karakteristiği Aristoteles felsefesi ile Hıristiyan düşüncesini bağdaştırmak olan Thomas'ın, böyle bir durum karşısında alacağı tavrın felsefî önemi açıktır. Gerçekten! Thomas neyi nasıl yorumlamaktadır? Problemi nasıl çözmektedir? Veya, onu gerçekten çözebilmiş midir? Bu sorular, burada cevap bulmaya çalışacağımız temel soruları oluşturmaktadırlar.

Yukarıda, çatışma problemi karşısında Thomas'ın aldığı tavrı inceleyeceğimizi söylemiştik. Sözü edilen tavrın ortaya çıkmasında etkin rol oynayan dört temel unsur bulunmaktadır. Bunlar: a)Aristoteles'in zamanın ezeliği ile ilgili iddiası; b)Hıristiyanlığın ileri sürdüğü yoktan yaratma düşüncesi; c)Thomas'ın, Aristoteles'in konuyla ilgili öğretilerini nasıl yorumladığı; d)Thomas'ın, kutsal kitapta da belirtilen 'yoktan yaratma'yı nasıl anladığı ya da yorumladığı. Burada bu tespiti yaptıktan sonra, şimdi, konunun köşe taşları niteliğindeki bu unsurların incelenmesine geçelim ve Aristoteles'in iddiasıyla işe başlayalım.

Peki! Nedir, Aristoteles'e göre bu başlangıcı olmayan zaman? Cevabı Aristoteles'in kendisinden alalım: "Biz ne zaman bir 'önce' ve 'sonra' algısı gerçekleştirirsek,

¹ Aristotle, *Physics* (ed. R. McKeon), (New York 1941), 222a29; bu referansa bundan sonra 'physics' şeklinde atıf yapılacaktır.

² *The Bible*, (Oxford 1970), Genesis I, 1-2.

³ 'Yaratma' öğretisi, Hıristiyanlığın temel öğretilerinden biridir. Bu öğreti, hem Eski Ahit'in (Gen. 1:1-2) hem de Yeni Ahit'in (Rom. 4:17 ve Heb. 11:3) ifadelerinde yerini almıştır. Bu konuda herhangi bir tartışma ya da görüş ayrılığı bulunmamaktadır. Ancak, Kutsal Kitap'ta geçen ifadelerin nasıl anlaşılacağı ve dolayısıyla bu 'yaratma'nın niteliği konusu, Hıristiyanlığın tarihi boyunca hep tartışılmış ve pek çok görüş ayrılığına neden olmuştur. Kutsal Kitap'taki ilgili ifadeler, kimi zaman kozmogonik, kimi zaman kozmolojik ve kimi zaman da tarihsel olarak yorumlanmıştır. Bu yorumlara bağlı olarak da 'yaratma' öğretisi, kimi zaman, İsrail halkının sürgünden kurtularak vaad edilen topraklarında hükümdarlarıyla birlikte tekrar bir 'toplum' olarak yaratılmaları ve böylece Tanrı'yla yapılan sözleşmenin gerçekleşmesi şeklinde kozmogonik, teolojik ve antropolojik bir tarzda anlaşılmıştır (böyle bir yoruma örnek olarak bkz. Bergant & Stuhlmüller, 153-175). 'Yaratma' öğretisi, kimi zaman, evrenin ilk kez yoktan yaratılması (*creatio ex nihilo*) ve varlığının devamı için—geçmişte olduğu gibi şu anda da—Tanrı'ya bağımlı olması şeklinde kozmolojik bir tarzda anlaşılmıştır (böyle bir yoruma örnek olarak bkz. Kelsey, 176-180). Sözü edilen öğreti, kimi zaman da, 'geçmiş zamanda gerçekleşmiş bir olay' şeklinde tarihsel olarak yorumlanmıştır (bkz. Kelsey, 180-196).

işte o zaman, zamanın var olduğunu söyleriz. Zira zaman, sadece ve sadece şundan ibaret: Hareketin, 'öncelik' ve 'sonralık' bakımından sayısı."⁴ Bu ifadelerde ilk göze çarpan şey, Aristoteles'in burada yaptığı zaman tanımının, 'hareket'e bağlı olarak yapılmış bir tanım olduğudur. Bu tanım, aynı zamanda, Aristoteles'in zaman kavramı ile ilgili ilk ipucunu da vermektedir. Buna göre zaman, kendi başına değil, ancak başka bir şeye—yani, harekete—bağımlı olarak var olan bir şeydir. Çünkü 'bir şeyin sayısı olmak' demek, o şeye bağımlı olarak var olmak demektir. Diğer bir deyişle, öncelikle, sayılacak bir şeyin var olduğu kabul edilmelidir ki onun sayısından söz edilebilsin. Bu durumda denilebilir ki, zamanın bulunduğu her yerde ve ortamda hareket de bulunmak zorundadır; yani, zamanın varlığı harekete bağlı olarak kabul edildiğine göre, hareket olmaksızın zamanın varlığından söz edilemez. Peki, zaman ile hareket arasında bunun tersi yönünde bir ilişkinin bulunup-bulunmadığı konusunda ne denilecektir? Daha açık bir şekilde söyleyecek olursak, hareket olmaksızın zamanın olamayacağı yukarıda söylendi; ya peki zaman olmaksızın hareket var olabilir mi? Aristoteles'in bu soruya cevabı, muhtemelen, 'evet' olacaktır. Zira o kendisi, gök cisimlerine ait olan hareketlerin zamansız olduğunu kabul eder. Fakat zaman ile hareket arasında bulunan bu ilişkinin konumuz açısından önemli olan tarafı, şu soruya verilecek olan cevapta yatmaktadır: Zaman denilen şey, varlık alanında bulunma *süresi* bakımından hareketin sahip olduğu niteliğe sahip midir? Başka bir ifadeyle, zaman ile hareket, varlık alanında buldukları *süre* bakımından *eşzamanlı* şeyler midir? Örneğin, hareket ezelf ve ebedî bir varlık ise zaman da aynı tür bir varlık mıdır? Bu sorunun dolaylı bir cevabını, Aristoteles'in şu ifadelerinde bulmaktayız: "Nasıl ki hareket, daimî ve ebedî bir peşpeşe geliş ve süreklilikten ibaret; zaman da aynı şekildedir."⁵ Aristoteles bu ifadeleri biraz daha açar ve şöyle der: "Şurası gayet açıktır ki zaman, hareketin öncelik ve sonralık bakımından sayısından ibaret; ve daimî ve sürekli bir şeyin sıfatı olduğu için de daimî ve sürekli bir şeydir."⁶ "Zamanın, hareket ile aynı türden bir varlık olduğu son derece açıktır."⁷ Bu ifadeler, zamanın ezelf ve ebedî olduğunu—onun bir başlangıcının olmadığını—açıkça belirtiyor değil iseler de, imalı bir dil ile üstü kapalı bir şekilde böyle bir iddiayı dile getirmektedirler. Thomas, Aristoteles'in bu ifadelerinde dile getirilen ve zamanın başlangıcının olmadığına işaret eden bu üstü kapalı kanıtı şu şekilde netleştirmeye çalışır: Bünyesinde herhangi bir 'ân'ı barındırmayan—diğer bir deyişle, içinde 'ân' bulunmayan—bir zamandan

⁴ *Physics*, 219b1-4.

⁵ A.g.e., 219b9.

⁶ A.g.e., 220a24-26. Siger of Brabant, Aristoteles'in, zamanın bir başlangıcının olmadığını, aksine sonsuz olduğunu ileri süren bu ifadelerindeki kanıtı açıklığa kavuşturan şu yorumu yapar: Her ne kadar zamanı meydana getiren 'ân'ların herbiri sonlu ve sınırlı ise de, bu 'ân'ların sayısı sonsuzdur. Dolayısıyla, sonsuz sayıda 'ân'lardan oluşan zaman da sonsuzdur; bkz. "Question on the Eternity of the World," *Philosophy in the Middle Ages* (ed. A. Hyman & J.J. Walsh) içinde, Indianapolis 1973, s. 495.

⁷ *Physics*, 222a.30.

söz edilemez; yani, 'ân'sız zaman yoktur. 'Ân' denilen şey, zamanın başlangıcı ve zaman denilen şey de 'ân'ların peşpeşe gelmesinden ibaret olduğuna göre, zaman daima bir 'ân'dadır. 'Ân'ın zamanın başlangıcı olduğunu ise yukarıda söylemiştik; o halde zaman daima başlangıcındadır. Biz biliyoruz ki daima başlangıcında olan—yani, belli herhangi bir başlangıcı olmayan—bir şeyin sonu da olmaz. Dolayısıyla, zamanın sonu yoktur ve olmayacaktır. Kanıtı tersten başlatarak, aynı şekilde, zamanın başlangıcının bulunmadığını da şu şekilde kanıtlayabiliriz: 'Ân' denilen şey, zamanın başlangıcı olduğu gibi sonudur da. Zaman zorunlu olarak daima bir 'ân'da olduğuna göre, denilebilir ki, zaman daima sonundadır. Daima sonunda olan—yani, belli bir sonu olmayan—bir şeyin başlangıcı da yoktur; o halde zamanın başlangıcı yoktur.⁸

Ancak, Thomas bu kanıtın, hareketin ezeli ve ebedi olduğu varsayımı üzerine temellendirildiğini, aksi halde kanıtın geçerli olamayacağını belirtir ve bu görüşünü desteklemek için şöyle bir kanıt ileri sürer: Nasıl sonlu bir çizgi üzerinde bulunan herhangi bir nokta o çizginin hem başlangıcı ve hem de sonu olamıyor ise, aynı şekilde, sonlu bir hareketin adedi içinde—ki bu sonlu ve sınırlı bir zaman dilimi demektir—yer alan bir 'ân' da hem başlangıç ve hem de son olamaz. Bir çizgi üzerinde bulunan bir noktanın hem başlangıç ve hem de son olarak kabul edilebilmesi, sözü edilen çizginin başlangıç ve sonunun olmaması—yani, sonsuz olması—ile mümkündür; aynı şey, zaman ve onu oluşturan 'ân' için de geçerlidir.⁹ O halde, şurası çok açıktır ki, Aristoteles'in zamanın başlangıcının olmadığı iddiası ve bu konuda ileri sürdüğü kanıt, hareketin ezeli ve ebedi olduğu iddia ya da varsayımına dayanmaktadır.¹⁰ Fakat böyle bir kanıt, sorunu çözmek yerine onu ertelemek anlamı taşımaktadır. Zira zaman için sorulan soru, bu kez de hareket için sorulacaktır: Hareket, Aristoteles'in dediği ya da varsaydığı gibi gerçekten başlangıç ve sonu olmayan bir şey midir? Aristoteles'in bu konudaki kanıt ya da kanıtı nedir? Böylece, Aristoteles'in *zaman* ile ilgili iddia ya da kanıtı, *onun hareket* ile ilgili kanıt ya da varsayımının araştırılıp incelenmesini gerektirmektedir. Dolayısıyla, biz de şimdi bu konuyu inceleyeceğiz. Fakat öncelikle kanıtın yapısı ile ilgili şu tespiti yapmamız yararlı olacaktır.

Aristoteles'in hareketin ezeli ve ebedi olduğu konusunda ileri sürdüğü kanıtı şöyle bir göz attığımızda görürüz ki, bu kanıt, pozitif bir fonksiyon yerine negatif bir fonksiyon icra etmektedir. Başka bir deyişle, Aristoteles, burada, doğrudan doğruya kendi görüşünü kanıtlamak yerine, karşı tarafa ait olup kendi görüşünün önünde engel teşkil ettiğini düşündüğü iki temel iddia ya da varsayımı çürütmek, onların geçersizliğini ortaya koymak gibi bir yol izlemektedir. Tabii ki bunu yapmakla, ana hedefi olan hareketin ezeli ve ebedi olduğu iddiasına destek bulmayı amaçlamaktadır. Çürütülmesi amaçlanan bu

⁸ Aquinas, St. Thomas, *Commentary on Aristotle's Physics* (tr. R.J. Blackwell ve diğerleri, New Haven 1963), b. 4, lec. 21, 617.

⁹ A.y.

¹⁰ Bkz. Leaman, O., *An Introduction to Medieval Islamic Philosophy*, Cambridge 1992, s. 49.

iki iddia, ya da varsayım şunlardır: (i) Zamanın hareketten önce varlık alanına çıktığı; ilk hareketten önce bir zamanın bulunduğu; ya da henüz hiç bir şeyin hareket halinde olmadığı bir zamanın bulunduğu varsayımı ya da görüşü. (ii) Hareket etme yeteneğine sahip olan fakat hareket etmeyen—yani, durağan olan—varlıkların bulunduğu görüş ya da anlayışı.

Aristoteles, bu iki görüşü çürütme işine şöyle başlar: 'İlk hareketten önce bazı şeyler ya da varlıklar durgun halde idiler' diyen kişiye, bunun mümkün olmadığını belirtmek için şu soruyu sorar: Zaman var olmaksızın her hangi bir 'önce' ve 'sonra' nasıl var olabilir ki?¹¹ Aslında bu soru ile Aristoteles, yukarıdaki ifadenin kendi içinde çelişkili olduğunu belirtmek istemektedir. Zira sözkonusu cümlede 'ilk hareketten önce' deyimini çelişkili bir ifadeyi içermektedir. Yani, eğer ilk hareket henüz varlık alanına çıkmamış ise, bu durumda henüz herhangi bir 'zaman' ortalıkta yoktur ve dolayısıyla bir 'önce'den söz edilemez. Aristoteles buradan şöyle bir sonuca gider: 'İlk hareketten önce' ibaresinin çelişkili bir ifade olduğu ve dolayısıyla ilk hareketten önce bir zamanın olmayacağı kabul edilirse, hareket ile zaman eşzamanlı olarak varlık alanına çıkmış olacaklardır. Diğer bir deyişle, zaman var olmaksızın 'önce' ve 'sonra' olmayacağına, hareket var olmaksızın da zaman olmayacağına göre, "zaman sürekli var idi—yani, ezeli—ise, hareket de ezeli olmak durumundadır"¹².

Aristoteles'in hareketin ezeliği konusundaki bu kanıtını biraz dikkatle incelersek, burada, hareketin ezeli olduğu iddiasının zamanın ezeli olduğu iddia ya da varsayımı üzerine temellendirildiğini görürüz. Ancak böyle bir temellendirme, gerçek anlamda bir temellendirme olmaktan çok, temellendirilmek istenen iddianın temeline, henüz temellendirilmemiş olan bir başka iddiayı koymak suretiyle onu ertelemek anlamına gelmektedir. Çünkü bu kez de hareketin ezeliği iddiasının temeline konulan bu yeni iddia—zamanın ezeliği iddiası—bir temellendirmeye gerek duymaktadır. İşte bu nedenle Aristoteles de ikinci basamakta bu temellendirmeyi yapmaya çalışmaktadır.

Aristoteles, bu ikinci temellendirmeyi gerçekleştirmek için iki kanıt ileri sürer. *Birincisi*: Ona göre, Platon dışındaki tüm geçmiş filozoflar, zamanın 'yaratılmamış' olduğu konusunda görüş birliği içindedirler. *İkincisi*: Aristoteles burada, daha önce zamanla ilgili bölümde kullandığı şu kanıtı kullanır: "Zaman, 'ân'dan ayrı olarak ne var olabilir ne de düşünülebilir. 'Ân' ise, daha önce de belirtildiği gibi, 'başlangıç' ve 'son'u kendisinde birleştiren bir orta nokta konumundadır. O halde devamlı bir zaman olmak—zaman, sürekli veya ezeli olmak—zorundadır."¹³

Şimdi Aristoteles'in bu iki kanıtını biraz yakından inceleyip analiz edelim. İleri sürülen ilk kanıt, bir kanıt olmaktan çok, geçmiş filozofların otoritesine müracaat etmek ya

¹¹ *Physics*, 251b10.

¹² A.g.e., 251b13-25.

¹³ A.y.; ayrıca bkz. Leaman, a.g.e., ss. 48-49.

da onlara sığınmaktan ibarettir. Otoriteye başvurma şeklindeki bu kanıtı karşı pekâlâ şöyle denilebilir: Eğer güçlü—ya da en azından mâkûl—kanıtları yok ise, geçmiş filozofların görüş birliği içinde olmaları zamanın ‘yaratılmamış’ veya ‘ezelî’ olduğunu kabul etmeyi gerektiren bir durum değildir. Aristoteles’in ikinci kanıtı da pek tatmin edici görünmemektedir. Zira zamanın ezeliği konusunda ileri sürülen bu kanıtta, ‘ân’ denilen birim, başlangıç ve sonu birbirine bağlayan bir orta nokta olarak değerlendirilmekte ve kanıt bu temel üzerine oturtulmaktadır. Fakat, ‘ân’ın böyle bir yapıya sahip olması, Aquinos’lu Thomas’ın da belirttiği gibi, ancak onun sonsuz bir çizgi üzerinde olduğunu—yani, ‘ân’ın sonsuz olan bir zamana ait bir birim olduğunu—varsaymamız, ya da kabul etmemiz durumunda sözkonusudur. Görülmektedir ki Aristoteles’in hareketin ezeliği için başvurduğu bu ikinci kanıt, zamanın ezeliği varsayımı üzerine temellendirilmektedir. Ancak, hatırlanacağı üzere Aristoteles’in temel amacı bu son varsayımı kanıtlamak idi; ve hatta hareketin ezeliğini de bu amaçla kanıtlamaya çalışıyordu. Dolayısıyla, Aristoteles’in bu kanıtı, tıpkı ‘tavuk mu yumurtadan çıktı, yumurta mı tavuktan çıktı?’ meselesinde olduğu gibi, fasit bir daireyi içeren bir yapıya sahiptir ve bu nedenle amacına hizmet eder görünmemektedir.

Dahası, Aristoteles’in bu kanıtının temel amacı ‘zamanın hareketten önce varlık alanına çıktığı’ veya diğer bir deyişle ‘ilk hareketin zaman içinde gerçekleştiği’ iddiasını reddetmek olduğu için, böyle bir kanıt, ‘ilk hareket zaman içinde gerçekleşmedi—yani, zaman hareketten önce varlık alanına çıkmış değildir—; ben bunu kabul ediyorum; ayrıca ben, ilk hareketten önce her şeyin durağan olarak var olduğunu da iddia ediyor değilim; ancak, ne zamanın ve ne de hareketin ezeli olduğunu kabul etmiyorum’ diyen bir kişiye herhangi bir şey söylüyor, ya da kanıtlıyor değildir. Yani, Aristoteles’in bu kanıtı, zamanın hareketten önce olmadığını ve ilk hareketten önce durağan varlıkların bulunmadığını kanıtlamayı amaçlamaktadır; yoksa zamanın ezeli olduğunu kanıtlamayı değil. Dolayısıyla, kanıtın geçerli olduğu kabul edilse dahi yine de sözkonusu amaca hizmet etmeyecektir. Zira zaman hareketle eşzamanlı olarak varlık sahasında bulunsa dahi bu onun ezeli olacağı anlamına gelmez; çünkü her ikisi de eşzamanlı olarak bir başlangıca sahip olabilirler.

Yukarıda, Aristoteles’in zamanın ezeliği ile ilgili iddiasının temelinde bulunan varsayımın ‘hareketin ezeliği’ varsayımı olduğunu söyledik ve buraya kadar Aristoteles’in bu varsayım ile ilgili kanıtlarını inceledik. Burada bir noktayı daha belirtmek istiyoruz. İleri sürdüğü bu kanıtlardan ayrı olarak, Aristoteles’i hareketin ezeli olduğu düşüncesine sevkeden önemli iki faktör daha vardır. Bunlar, Aristoteles’in ‘hareket kavramı’ ve ‘maddi sebep anlayışı’dır. Şimdi bu iki faktör ve fonksiyonlarını incelemeye çalışacağız.

Aristoteles ‘hareket’i şu şekilde tanımlar: “Hareket, potansiyel olarak var olan bir şeyin, bu potansiyel olarak var olması yönünden gerçekleştirilerek tamamlanmasıdır.”¹⁴

¹⁴ *Physics*, 201a10.

Bu tanıma göre, der Aristoteles, “her türlü hareket, potansiyel olarak bu hareketi yapıp gerçekleştirme yetenek ve niteliğine sahip olan şeylerin varlığını ihtiva etmektedir.”¹⁵ İmdi, hareket eden şey önceden hareket etme yeteneğine potansiyel anlamda sahip olan şey olduğu için, hareket etme yeteneğine sahip olan bu şeyin varlık alanına çıkabilmesi, daha önceden gerçekleşmiş olan ve bu potansiyel hareketi taşıyan şeyin kendisi sayesinde varlık alanına çıktığı başka bir hareket ve değişimin varlığını gerektirmektedir. Zira her şey önce durağan idi ve daha sonra hareket etmeye başladı ise, “durağan olan bu şey daha önceden gerçekleşmiş olan bir değişim süreci içinde bulunmuş olmalıdır; çünkü onun durağanlığının mutlaka bir sebebi vardır ve onun sayesinde durağan hale gelmiştir... Dolayısıyla, bu ilk değişimden önce başka bir değişim daha gerçekleşmiş olacaktır”¹⁶ ve bu böylece geriye doğru sonsuza kadar gidecektir. Şu halde hareket ezeli ve başlangıçsız olmalıdır. Aristoteles’in ‘hareket kavramı’ndan yola çıkarak ortaya koyduğu akıl yürütme kısaca bu şekildedir.

Şimdi bu akıl yürütmeyi analiz etmeye çalışalım. Aristoteles’in hareket tanımına ve bu tanıma dayanarak yaptığı akıl yürütmeye dikkatlice bakıldığında görülmektedir ki, bir şeylerin varlığı—bu, ister potansiyel anlamda isterse aktüel anlamda ‘hareket eden’ olsun farketmez—sürekli olarak varsayılmaktadır. Hatta Aristoteles *ilk hareketten* söz ediyor olmasına rağmen onu *bir şeyin hareketi* olarak anlamakta ve dolayısıyla burada dahi hazır bir şekilde ilk hareketi gerçekleştirmeyi bekleyen bir şeyin varlığı bir varsayım olarak kendini sunmaktadır. Aristoteles düşüncesinde bunun bu şekilde olmasının nedeni, ‘maddi sebep’in *ezeli* kabul edilmesidir.¹⁷ İşte bu nedenle hareket, yukarıda da belirtildiği gibi, potansiyel durumdaki ezeli maddenin aktüel hale gelerek kendini gerçekleştirmesinden ibarettir. Bu tanımlamada hareket, ezeli olan ilk maddenin hem potansiyellik durumunu ve hem de aktüellik durumunu kapsayan süreci ifade etmektedir. Bu nedenle maddenin ezeliğinden hareketin ezeliği sonucu çıkmaktadır. İmdi, eğer bir kişi ezeli ilk prensip olarak maddenin varlığını kabul eder ve hareketi de yukarıdaki şekilde tanımlarsa, bu kişinin hareketin ezeli olduğu sonucuna ulaşmasından daha doğal ve olağan bir şey olamaz. Ancak, gerek ezeli bir ilk prensip olarak maddenin varlığı ve gerekse Aristoteles’in hareket tanımı olduğu gibi kabul edilmek zorunda mıdır ki? Örneğin, şöyle iddiada bulunan bir kişiyi düşünelim: ‘Ne potansiyel ve ne de aktüel halde ezeli olan ilk madde diye bir şey yoktur; hareket de bir durumdan diğerine geçen bir şeyin gerçekleştirdiği aktivite değildir. Aksine, başlangıçta hiç bir şey—ezeli olduğu iddia edilen ilk madde de buna dahildir—yoktu, her şey sonradan ortaya çıktı; ilk hareket de potansiyellikten aktüelliğe geçiş değil, yoktan varolmadır.’ Aristoteles’in gerek maddi sebep konusundaki ve gerekse hareket kavramı ile ilgili varsayımlarını kabul etmeyen böyle bir kişiye, Aristoteles’in temelinde bu varsayımlar bulunan yukarıdaki akıl yürütmesi, herhangi bir şey söylemiş ya da kanıtlamış olmayacaktır.

¹⁵ *Physics*, 251a10.

¹⁶ *Physics*, 251a25-30.

¹⁷ Aristoteles düşüncesinde ilk dört sebepten ‘maddi sebep’in ezeliği konusunda bkz. *Physics*, 200a30, 207b35 ve 252b4.

Özetle belirtecek olursak, Aristoteles'in 'zamanın ezeliği' iddiası onun 'hareketin ezeliği' iddiasına, 'hareketin ezeliği' iddiası da nihai anlamda onun 'ezeli ilk madde' anlayışına dayanmaktadır. 'Maddenin ezeliği' anlayış ya da iddiasının kabul edilmesi durumunda hem zamanla ve hem de hareketle ilgili ezellik iddiaları temelini kaybederek yıkılmaktadır. Bu durumda mesele, son analizde, ilk maddenin gerçekten ezeli olup-olmadığı meselesidir. Dolayısıyla, bu aşamada bize düşen iş, Aristoteles'in bununla ilgili tartışmasını incelemektir.

Aristoteles'e göre maddenin yok olması negatif anlamda bir yok olmadır, pozitif anlamda bir yok olma değil. 'Negatif anlamda yok olma' terimiyle neyin kastedildiği, onun ilk madde hakkındaki şu ifadelerinde belirtilmektedir: "O, doğası gereği, bir potansiyellik olarak yok olmaz; aksine o, doğası gereği, oluşma (yani, meydana gelme ya da varlık alanına çıkma) ve yok olma (yani, varlık alanının dışına çıkma) alanının dışında olmak zorundadır."¹⁸ Aristoteles bu görüşünü şöyle bir kanıtla destekler: Eğer ilk madde varlık alanına sonradan gelmiş bir şey olsaydı, ilk maddeden daha önce varlık alanında bulunan ve ilk maddenin varlık alanına çıkmasında bir hammadde ya da öz-cevher fonksiyonu icra eden başka bir şeyin var olması gerekecekti. Oysa bu nitelikler—yani, hammadde veya öz-cevher olma—ilk maddenin doğasını tasvir etmektedir. Başka bir deyişle, ilk madde terimiyle kastedilen şey, diğer varlıkların tümünün bir anlamda hammaddesi konumundaki ilk maddi sebeptir. Şu halde o, 'meydana gelme ve yok olma' alanının dışında olan—yani, bu aktivitelerden de önce bulunan, hatta bir anlamda bu aktivitelerin gerçekleşmesini sağlayan bir ön şart olan—bir şeydir. Kısacası, o ezeldir.¹⁹

Aristoteles'in bu kanıtında dikkatimizi çeken çok önemli bir nokta şudur: Kanıtın yapısı öyle bir yaklaşımı içermektedir ki, varlık alanına çıkma olayında bir hammaddenin bulunması ve fonksiyonunu icra etmesi sanki bir zorunluluk ve alternatifi olmayan yegane açıklama tarzı ya da yoludur. Oysa 'hiçlikten ya da yokluktan varlık alanına çıkma' diyebileceğimiz bir yaklaşım da, Aristoteles'in bu yaklaşımına bir alternatif olarak var olma olay ya da aktivitesini açıklama iddiasındadır. İşte bu nokta, konunun Aristoteles'in gözünden kaçan yönünü oluşturmaktadır. Örneğin, niçin şöyle bir durum mümkün olmasın?: İlk madde her şeyin temelinde bulunan hammadde olma niteliğini taşımakla birlikte o da hiçlik ya da yokluktan varlık alanına çıkmıştır. İlk maddenin bu şekilde anlaşılması niçin mümkün olmasın? Onun, 'meydana gelme ve yok olma alanı'nın dışında olması niçin zorunlu olsun ki? Bu soru Aristoteles tarafından cevapsız bırakılmış ve ilk maddenin ezeli bir prensip olarak kabul edilmesiyle yetinilmiştir. Hareket ve zamanın ezeliği de buna dayandırılmıştır. Ancak, yukarıdaki incelememizden de anlaşıldığı gibi, ilk maddenin ezeli olduğunu kabul etmeyi gerektiren kuvvetli kanıtlar olmadığı gibi onun hiçlikten varlık alanına çıktığını kabul etmeyi engelleyen herhangi bir nedenden de görünmemektedir.

¹⁸ *Physics*, 192a25-32.

¹⁹ A.y.

Bu son değerlendirmeyi de yaparak Aristoteles'in kanıtlarının incelenmesi işini tamamlamış olduk. Şimdi de Thomas'ın beslendiği diğer kaynak olan Hıristiyan düşüncesinin konuyla ilgili iddia ve görüşlerini incelemeye geçelim.

Hıristiyan düşüncesinde bir 'yaratma' fikrinin bulunduğunu daha önce söylemiştik. Peki, bu yaratmanın niteliği nedir? Yani, nasıl bir yaratmadır bu? Aristoteles'in ilk hareket kavramının, temelde, hareket etme potansiyeline sahip bir şeyin varlığını ön-kabul olarak alıp bunun üzerine kurulduğunu yukarıda söylemiştik. Eğer bu ilk hareket olduğu gibi alınır ve buna 'yaratma' denilecek olursa, bu yaratma 'yoktan varetme' anlamında bir yaratma olmayıp sadece zaten var olan bir şey üzerinde gerçekleşen bir 'mutasyon' veya 'yeniden şekil verme' anlamında bir yaratma olacaktır. Oysa Hıristiyan teolojisine göre Tanrı başlangıçta gökleri ve yeri yaratmış ve bu yaratma 'hiçlikten' veya 'yoktan' varetme (*creatio ex nihilo*) anlamında bir yaratma olarak gerçekleşmiştir.²⁰ Örneğin, Augustinus (354-430)'un şu ifadelerinde böyle bir yaratma anlayışının açık ve net bir şekilde dile getirildiğini görürüz:

Başlangıçta Sen gökleri ve yeri yarattın. Bu sözleri Musa yazdı.²¹ Her şeye gücü yeten Rabbim, Yüce Tanrı, başlangıçta, ki bu Sendendir, Hikmetin dahilinde, ki bu da Senin özünden doğan bir sonuçtur, Sen bir şey yarattın ve bu şeyi hiçlikten (yoktan) yarattın... Dolayısıyla, Sen gökleri ve yeri hiçlikten yarattın.²²

İşte Thomas'ın problemi, evrenin ezelliliği ve bunun zamanın başlangıcı ile ilgili negatif sonucu hakkındaki Aristotelesci görüş ile 'yoktan varetme' ve bunun zamanın başlangıcı konusundaki pozitif sonucu ile ilgili Hıristiyan teolojisinin görüşü arasında kalmış olmaktadır.

İmdi, buraya kadarki incelemelerimizden çıkan sonuç, zamanın ezeli mi olduğu yoksa bir başlangıcının mı bulunduğu sorusunun, nihai olarak, evrenin ezeli mi olduğu yoksa sonradan yoktan varedilmiş ve dolayısıyla bir başlangıcı bulunan bir şey mi olduğu sorusuna dayandığı gerçeğidir. Evren konusundaki karar ve yaklaşım zaman konusundaki anlayışı doğrudan etkileyeceğine göre, denebilir ki evrenle ilgili araştırma bir bakıma zamanla ilgili araştırma anlamına gelmektedir. Dolayısıyla, evren hakkındaki—ve bu nedenle de zaman hakkındaki—Aristotelesci görüş ile Hıristiyanlığın görüşü arasında kalan Thomas'ın takındığı tavra geçmeden önce, onun önünde hazır olan seçenekleri bir gözden geçirip daha sonra da Thomas'ın bu seçeneklerden hangisini kabul ve hangisini reddettiğini görelim.

Evren, ya—Aristoteles'in iddia ettiği gibi—ezeldir; ya da—Hıristiyanlığın kutsal kitabında ifade edildiği gibi—yaratılmıştır. Birinci durumda, hareket eden şey olan evren ezeli olduğu için hareket de ezeli olacak ve dolayısıyla da zaman ezeli ve başlangıç-

²⁰ Hıristiyan düşüncesindeki 'yaratma'nın mahiyeti ve bu konudaki farklı yorumlar hakkında bkz. 3 no'lu dipnot ve buradaki referanslar.

²¹ *Confessions* (tr. J.K. Ryan), New York 1960, XI, 3.

²² A.g.e., XII, 7.

sız olacaktır. İkinci durumda ise—yani, eğer evren ‘yaratılmış’ bir varlık olarak kabul edilirse—iki seçenek karşımıza çıkmaktadır: Buradaki yaratma ya ‘var olan bir şeyden yapılma’ anlamında—yani, bir değişim veya fiziksel mutasyon anlamında, tıpkı Aristoteles’in ilk hareketinde olduğu gibi—bir yaratılma olacaktır; ya da ‘hiçten veya yoktan varedilme’ anlamında bir yaratılma olacaktır. Buradaki birinci seçenek kabul edildiğinde ise, Aristoteles’in de belirttiği gibi, bu ‘var olan’ın da bir başka ‘var olan’dan yapıldığı ve böylece geriye doğru giden sonsuz bir teselsül zincirinin varlığının kabul edilmesi zorunluluğu doğacaktır. Eğer ikinci seçenek tercih edilerek evrenin yoktan yaratıldığı kabul edilirse, bu durumda evrenin ya ‘yaratılmış olmakla birlikte ezeli olduğu’ ya da ‘ezeli olmayıp bir başlangıcının bulunduğu’ iddia edilecektir. İşte Thomas’ın önünde bulunan seçenekler bunlardır.

Bir noktayı daha hemen başlangıçta belirtelim ki, bir Hıristiyan teoloğu olarak Thomas’dan evrenin Aristotelesci anlamda ezeli olduğunu kabul etmesi beklenemez. O da zaten bu Aristotelesci görüşü değil, kutsal kitapta ifade edilen ‘yaratılma’ görüşünü tercih etmiştir. Ancak, Thomas’ın kabul ettiği yaratılma ne tür bir yaratılmadır—yukarıdaki seçeneklerde belirtildiği gibi, bir değişim ve mutasyon anlamında bir yaratılma mı yoksa yoktan varedilme anlamında bir yaratılma mıdır—sorusu yine cevap beklemektedir. Şimdi bu sorunun cevabını arayalım.

Thomas’a göre yaratma, “varlığın tümünün evrensel sebepten zuhurudur; bu evrensel sebep de Tanrı’dır.”²³ O bu yaratma tanımına şu ifadeleri de ekler: “Bizim ‘yaratma’ terimiyle ifade ettiğimiz şey, işte bu ortaya çıkış ya da meydana gelme olayıdır.”²⁴ Thomas, bu tanımları verdikten sonra, burada sözü edilen yaratmanın bir *mutatio physica* olmayıp, *productio ex nihilo* olduğunu şöyle bir kanıtla ortaya koyar:

Herhangi bir şey, belli bir referans sistemine göre ilk defa ortaya çıkıp görüldüğünde, siz onun orada önceden zaten var olduğunu varsaymazsınız... Şu halde eğer biz varlığın tümünün onun ilk kaynağından ortaya çıkışını mütalaa ediyorsak, ona orada önceden sahip olduğu herhangi bir varlık atfeden bir varsayımı kabul edemeyiz. Biz biliyoruz ki ‘var olmamak’ ile ‘yok olmak’ veya ‘hiçlik’ aynı anlama gelen şeylerdir... Öyleyse yaratılma, yani tüm varlığın ortaya çıkması, bir hiçlik olan yokluktan meydana gelmedir.²⁵

Thomas’ın bu ifadelerinden onun hem ‘evrenin ezeliği’ni iddia eden seçeneği ve hem de ‘var olan bir şeyden başka bir şey yapma’ şeklinde ifade edilen değişim ve fiziksel mutasyon anlamındaki yaratılma seçeneğini reddettiği, bunun yerine ‘yoktan varedilme’ anlamında bir yaratılmayı iddia eden seçeneği kabul ettiği anlaşılmaktadır. Ancak, mesele tam anlamıyla açıklığa kavuşmuş ve yaratmayla ilgili problem tamamen çözülmüştür.

²³ Thomas Aquinas, *Summa Theologiae* (Latince Metin ve İngilizce Çevirisi), Blackfriars 1964. , I, q. 45, a. 1; bu referansa bundan sonra ‘Summa’ şeklinde atıf yapılacaktır.

²⁴ A.y.

²⁵ A.y.

müş değildir. Zira Thomas'ın ifadelerindeki ' yokluktan ya da hiçlikten varlık alanına çıkmak' terimi içinde geçen 'yokluk' ya da 'hiçlik' kavramının neyi ifade ettiğine bağlı olarak onun yaratılma anlayışı farklı şekillerde anlaşılabilir. Örneğin, bu 'yokluk' kavramı, 'aktüel olmama' ya da, pozitif bir ifadeyle, 'potansiyel olma' anlamında bir şey olarak anlaşılabilir. Bu durumda yaratılma, potansiyel bir şey olmaktan çıkıp aktüel bir şey olma—veya bizim eski tabirimizle, kuvveden fiile çıkma—anlamını taşıyacaktır. Böyle bir yaklaşımın yaptığı şey ise, 'yokluk' kavramının ifade ettiği şeye—'potansiyellik' anlamında da olsa—bir *varlık atfetmek* olacaktır. Bu ise Aristoteles'in 'potansiyel olarak hareketli' dediği 'ilk madde' anlayışına oldukça benzemektedir. Dolayısıyla, böylece Thomas'ın 'yaratılma' terimi ile ifade ettiği şey, Aristoteles'in 'varlıkların ilk maddeden zuhuru' dediği şey ile aynı anlamı ifade ediyor olacaktır. Peki, acaba Thomas'ın 'yaratılma' anlayışı bu şekilde yorumlanabilir mi? Öyle görünüyor ki, bu sorunun cevabı 'hayır' olacaktır. Şimdi cevabın negatif olmasının nedenini araştıralım.

Öncelikle şunu belirtmeliyiz ki, zaman zaman bir şeyin cinsini veya yapıldığı maddeyi ifade etmek için de kullanılan ve Latince'de 'ex', İngilizcede 'from' edatı ile ifade edilen ve Türkçede de '-den, -dan' ekleriyle karşılanabilen ifade şeklinin 'yoktan' veya 'hiçlikten' terimindeki fonksiyonu, Thomas'a göre, varlığın yapıldığı hammaddenin cinsini ifade etmek değil, süreç bakımından öncelik ve sonralığı ifade etmektir. Thomas'ın burada ne demek istediğini bir örnekle açıklayalım. Meselâ, şu iki cümleyi birbiriyle karşılaştırıp, sözü edilen ekin buradaki fonksiyonunu görelim: 'Âdem topraktan yaratıldı' ve 'Âdem yoktan yaratıldı'. Bu cümlelerden ilkinde '-tan' eki Âdem'in yaratıldığı hammaddenin cinsini belirtme ya da bildirme işlevi görürken, ikincisinde ise böyle bir işlev görmez, Âdem'in süreç ile ilişkisini veya yaratılmanın niteliğini bildirir. Bu işlev farklılığına dayanarak bu iki cümlenin bize anlattığı şeyleri şu şekilde ifade edebiliriz: Birinci cümleden, Âdem yaratılmadan önce toprak denilen bir varlığın bulunduğunu ve bunun Âdem'in hammaddesini oluşturduğunu anlarız. İkinci cümleden ise böyle bir anlam çıkartamayız. Örneğin, 'Âdem yaratılmadan önce "yok" diye bir varlık vardı ve Âdem bu varlığın hammadde olarak kullanılması suretiyle yaratıldı' diyemeyiz. İkinci cümlenin bize söylediği şey, Âdem'in önce yok iken daha sonra yaratılıp varlık alanına çıkartıldığı şeklinde bir iddiadır. Yani burada, sözü edilen yaratmanın, fiziksel bir mutasyon veya değişimden farklı olan bir fiil olduğu anlatılmak istenmektedir. İşte, Thomas'a göre, 'ex nihilo' terimindeki 'ex' sözcüğü veya İngilizce 'from nothing' ifadesindeki 'from' edatı, yukarıdaki örneklerden ikincisinde geçen '-tan' eki anlamında kullanılmakta ve onunla aynı işlevi görmektedir.

İkinci olarak, 'yoktan' ifadesinde yer alan 'yokluk' kavramı, yaratılma öncesi varolduğu kabul edilebilecek herhangi bir varlık ile yaratılma arasında olması tasavvur veya hayal edilebilecek herhangi bir ilişkiyi kökten reddeder.²⁶ Buradaki 'yok' terimi ye-

²⁶ A.y.; bkz. özellikle üçüncü itiraza verilen cevap.

rine başka bir terim konularak ikisi arasında karşılaştırma yapıldığında, sözkonusu reddedilişin daha açık ve anlaşılır bir şekilde ortaya çıktığını görürüz. Bu amaçla yine yukarıda geçen örnek cümlelerimizi ele alalım ve 'topraktan' ifadesi ile 'yoktan' ifadesinin anlattığı şeyleri karşılaştıralım. İlk ifadeden, *toprak* ile *Âdem* arasında, **hem bir** 'hammadde varlık-rafine edilmiş varlık' ilişkisi ve hem de bir 'öncelik-sonralık' ilişkisi düşünülebilecektir. Oysa *yokluk* ile *Âdem* arasında bu türden ilişkilerin bulunması mümkün görünmüyor. Çünkü *yok* teriminin ifade ettiği şeye herhangi bir **varlık** atfedilememektedir. Tam bu noktada, belki de, *yokluk* ile *Âdem* arasında bir öncelik-sonralık ilişkisinin olabileceği şeklinde bir itiraz yapılabilir. Ancak buna, öncelik-sonralık ilişkisinin iki varlık arasında olabileceği, *yokluk* kavramına ise herhangi bir varlık atfedilemeyeceği ve dolayısıyla böyle bir ilişkinin olamayacağı şeklinde cevap verilebilir.

Thomas, kutsal kitapta geçen 'yaratılma' olayının Aristotelesci anlamda yorumlanmasının mümkün olmayışının nedenlerini bu şekilde açıklamaktadır. Şimdi, Thomascı 'yaratılış' anlayışı ile Aristotelesci 'ilk madde ve ilk hareket' anlayışı arasındaki farkı çok kısa bir şekilde belirterek Thomascı yaklaşım hakkındaki incelememize devam etmek istiyoruz. Aristotelesci anlayışta ilk hareketi yapma yeteneğine sahip olan ilk madde, potansiyellik anlamında da olsa bir varlığa sahiptir. Varlıkların ilk maddeden zuhuru anlamına gelen ilk hareket de, ilk maddenin bu potansiyellik durumunun aktüelleşmesini ifade eder. Thomascı anlayışta ise 'yokluk' kavramı ne potansiyellik ve ne de başka herhangi anlamda bir varlığa sahip değildir. Aksine, bu kavram, her türlü varlığın yokluğu anlamını ifade eder. Buna göre, 'yokluk'un herhangi bir anlamda—buna Aristotelesci anlam da dahildir—bir varlığa sahip olduğunu söylemek, bir iç-çelişki durumudur. İşte iki yaklaşım arasındaki bu farklılık nedeniyle Thomascı düşüncede 'yaratmak'—yoktan varetmek anlamında—şeklindeki nedensellik ile diğer türden nedensellikler arasında bir ayrım yapılmış ve diğer nedensellik türlerinin aksine olarak 'yaratıcı nedensellik' (*creative causality*) sadece *Tanrı'ya* atfedilmiştir.²⁷ Yani Thomascı düşüncede yegane yaratıcı sebep *Tanrı'dır*.²⁸

Buraya kadarki incelememizden anlaşılmalıdır ki, ilk madde ve ilk hareket ile ilgili olarak Thomas, kutsal kitapta geçen ve 'yoktan varetme' şeklinde anlaşılan yaklaşımı tercih etmektedir. Ancak, bu yaklaşım da sorunsallıktan uzak değildir. Örneğin, konumuzu yakından ilgilendiren bir sorun, bu yaklaşımın Augustinus tarafından ortaya konan klasik ifadesi içinde geçen 'başlangıçta Sen yeri ve gökleri yarattın' şeklindeki kısımdır. Tırnak içinde aktardığımız bu ifadelerden, yaratmanın sanki zaman içinde gerçekleştirilmiş olduğu anlaşılmalıdır. Çünkü buradaki 'başlangıçta' terimi bir zaman ifadesidir ve yaratmaya göre bir önceliği ifade etmektedir. Eğer durum böyleyse—yani

²⁷ Yaratma fiilinin sadece *Tanrı'ya* atfedilmesi hakkında bkz. *Summa* I, q. 45, a. 5.

²⁸ Bkz. Gilson, E., *The Christian Philosophy of St. Thomas Aquinas* (tr. L.K. Shook), Notre Dame 1994, ss. 122-123.

yaratma zaman içinde gerçekleşmiş ise—bu durumda doğal olarak akla şu sorular gelmektedir: Biz biliyoruz ki zamanın varlığı hareketin varlığına, hareketin varlığı da hareket edebilen bir şeyin varlığına bağlıdır. Daha yaratma gerçekleşmemiş iken—yani hareket edebilen hiçbir şey henüz varlık alanına çıkmamış iken—zaman diye bir şeyin varlık alanında bulunması nasıl mümkün olabilmektedir?²⁹

Thomas bu problemin, kutsal metinde geçen ifadelerin nasıl anlaşılacağı ile ilgili bir problem olduğu kanısındadır. Kutsal metindeki bu ifadeler, belli bir amaç için orada bulunmaktadır; Thomas bu amacı şu şekilde açıklar: “Bazı kimseler ezeli ve ebedî bir evren ve başlangıcı olmayan bir zaman anlayışını benimsemekteydiler. İşte bu görüşe karşı, ‘başlangıçta’ terimi, ‘zamanın da başlangıcı vardır’ anlamını ifade etmek üzere kutsal kitaptaki ifadede yerini almıştır.”³⁰ Terimin Thomas tarafından yapılan bu yorumuna göre ‘yaratma’ zaman içinde değil, zamanla birlikte gerçekleştirilmiştir; yani zaman evrenle *birlikte* yaratılmıştır, ondan daha önce değil.

Thomas’a göre, ‘başlangıçta’ teriminden yaratmanın zaman içinde gerçekleştiği şeklinde bir sonuca gidilmesinin önemli bir nedeni de ‘sebeplilik’ kavramıdır. Sözkonusu terimi bu şekilde yanlış yorumlayan kişilerin sebep ve sebeplilik anlayışlarında bir yanlışlık sözkonusudur. Bu yanlışlık, *tek tek sebepler* ile *evrensel Sebeplilik* arasında hiçbir fark yokmuş gibi davranarak onları aynı kategoriye yerleştirmektedir. Oysa Thomas’a göre, evrensel sebep, çok önemli bir noktada diğer sebeplerden ayrılmaktadır. Thomas bu önemli noktayı şöyle ifade eder: “Evrendeki belli bir sebebin sebepliliğini icra etmesi, maddenin olduğu kadar *zamanın* da önceden varolmasını gerektirir. Hem tüm varlıkları ve hem de zamanı meydana getiren evrensel sebep hakkında ‘ân’ların peşpeşe gelmesi hayal edilmek suretiyle zamanın şu ânında sebeplilik eylemini icra ediyor fakat ondan önceki ânında icra etmemiştir şeklinde—sanki zaman onun eyleminden önce var olan bir ön şart gibi düşünülerek—bir değerlendirmede bulunulamaz. Zira sonucun tarihi ve zamanını Yüce İrade ve Gücünün uygun ve yerinde olan tezâhürüne göre belirleyen şeyin, sözü edilen sebep olduğu kabul edilmektedir.”³¹

Thomas, yaratmanın zaman içinde gerçekleştirildiği şeklindeki yaklaşımın nedenlerinden ‘sebeplilik’ kavramı konusundaki yanlışlığa bu şekilde işaret edip doğrusunu belirttikten sonra, önemli bir tespit daha bulunur. Bu tespit şu şekilde ifade edilebilir: Her ne kadar evrendeki ‘tüm varlıklar ve zaman’ yaratılmış olup bu yaratma fiilinden önce zaman diye bir şey sözkonusu değilse de, doğamız gereği biz insanlar bu yaratma olayını ‘bir peşpeşe geliş ve zaman içinde gerçekleşen bir süreç’ gibi—yani, sanki yaratmadan önce bir zaman mevcut imiş gibi—anlamak durumundayız; başka türlü anlama imkânımız da yok gibidir. Thomas’ın bu yaklaşımının temelinde onun bilgi

²⁹ Nitekim Aristoteles de *Physics* adlı eserinde bu soruyu soruyordu; bkz. yukarıda geçen 11 no’lu dipnot.

³⁰ *Summa* I, q. 46, a. 3.

³¹ *Summa* I, q. 46, a. 1.

teorisi yatmaktadır. Thomascı bilgi teorisine göre, herhangi bir şey veya durum, bir s. je tarafından bu sujenin mahiyet ve tabiatına uygun bir şekilde algılanıp kavranır.³² Örneğin Tanrı'nın mahiyeti insaninkinden farklı olduğu için O'nun herhangi bir şey ya da olayı kavraması da insan kavrayışından farklı olmaktadır. Yani Tanrı'nın kavrayışı O'nun mahiyetine uygun bir tarzda—sözgelimi, *Tanrıca* bir kavrayış—insaninki de kendi mahiyetine göre—meselâ *insanca* bir kavrayış—olmaktadır. Dolayısıyla Thomas'a göre, bizim anlama ve kavrama yetimiz (*intellect*) bir nesne veya olayı önce 'yok olan' daha sonra da 'varlık alanına çıkan' bir şey olarak anlamaktadır.³³ Bu şekildeki kavrayış, bizim zamansal süreç içinde bulunan ve böylece kavrayan bir varlık olmamız nedeniyle. Dahası, bu zamansallığımız kavrayışımızla sınırlı kalmayıp ifade ediş tarzımıza da yansımaktadır. İnsanın anlama ve ifade etme yetisinin diskursif karakteri ile ilgili bu söylediklerimiz, Thomas'ın dilinde ifadesini şu şekilde bulmaktadır: "Bizim anlatım ve ifade ediş tarzımız anlayış tarzımız ile uygunluk arzetmek durumunda olduğu için, ... yaratmayı, 'bir halden diğerine geçme' şeklinde anlar ve buna bağlı olarak da 'yok'tan 'varetmek' şeklinde [yani, zamansal olarak önce yokluğun sonra da var olmanın bulunduğu izlenimini veren bir şekilde]³⁴ ifade ederiz."³⁵ İşte, bu şekilde yanlış izlenim uyardırmalarına ve—hatta bunun da ötesinde—yanlış anlamaya sebep olmalarına rağmen, 'yaratılmadan önce' ve 'başlangıçta hiçbir şey yoktu, sonradan yaratıldılar' gibi ifadeler, insan anlayış ve ifadesi için kaçınılmazdır; insanoğlu bunları kullanmaksızın yapamamaktadır (veya başka bir deyişle, meramını ancak bu şekilde anlatabilmektedir).

Thomas'ın evrenin yaratılmış olduğu ve bu yaratılmanın da hangi anlamda bir yaratılma olduğu hakkındaki yaklaşımını yukarıda gördük. Buna göre evren, *Tanrı* denilen evrensel sebep tarafından *yoktan* yaratılmış idi. 'Evren-zaman' ve 'yaratılma-zaman' ilişkisi açısından bakıldığında ise, Thomas'a göre, evrenin yaratılması zaman içinde değil zamanla birlikte gerçekleştirilmişti. İşte bu son cümle, bir soruyu akla getirmektedir: Evrenin yaratılması zaman içinde olmadığına—yani, yaratmadan önce bir zaman sözkonusu olmadığına—göre, acaba hem evren hem de zaman—yaratılmış olmakla birlikte—ezeli olamazlar mı? Şimdi, Thomas'ın bu soruya verdiği cevabı araştıracağız. Ancak, burada şunu hemen belirtelim ki 'yaratılmış olan evren ve zaman ezeli olabilir mi-olamaz mı?' sorusuna verilecek cevap, 'ezelilik' kavramı ile neyin kastedildiğine bağlıdır. Dolayısıyla, Thomas'ın sözkonusu soruya verdiği cevaba geçmeden önce onun 'ezelilik' konusundaki görüş ve yaklaşımını incelemenin gerekli olduğu düşüncesindeyiz.

Thomas, Boethius'un 'ezelilik' tanımını benimser ve *Summa Theologiae* adlı eserinin 10. Meselesinin birinci makalesinde, bu tanıma karşı yapılan itirazlara cevaplar vermek suretiyle onu savunur. Boethius'a ait olan bu tanım ise şöyledir: "Sonu ve baş-

³² *Summa* I, q. 84, a. 2 ve q. 12, a. 11.

³³ *Summa* I, q. 45, a. 2.

³⁴ Köşeli parantez içindeki bu ifadeler bana aittir; R.E.

³⁵ *Summa* I, q. 45, a. 2.

langıcı olmayan bir hayatın tamamına mükemmel bir şekilde ve aynı anda [yani, peşpeşe gelen zaman içinde olmaksızın]³⁶ sahip olmaktır.”³⁷ Şimdi biraz daha yakından incelemek amacıyla bu tanımı analiz edelim. Tanıma göre ezeli olmak demek, şu iki şartın ikisini birden taşımak demektir: 1- *Başlangıcı ve sonu olmayan bir hayata sahip olmak*; 2- *Böyle bir hayatın tamamına eksiksiz ve mükemmel bir şekilde aynı anda sahip olmak*. Başka bir deyişle, ezeli olan bir varlık, öncelikle başlangıcı ve sonu olmayan bir hayata sahip olan, ikinci olarak da bu hayatın tamamını eksiksiz ve mükemmel bir şekilde aynı anda—örneğin biz insanlarda olduğu gibi zamanın peşpeşe gelen ânları içinde değil—yaşayıp gerçekleştiren bir varlıktır.³⁸ Ayrıca, Thomas’a göre ezeliğin bir diğer gereği ve göstergesi de ‘değişmeyen hareketsiz (*immutable*) bir varlık’ olmaktır; tıpkı zamanın gerek şartı ve göstergesinin ‘değişim ve hareket’ olduğu gibi. İşte bu nedenle Thomas, sözkonusu kelime gerçek anlamına tam olarak uygun bir şekilde kullanıldığında ezeliğin sadece Tanrı’da bulunduğunu, çünkü bu anlamda değişmeyen ve hareket etmeyen tek varlığın Tanrı olduğunu söyler.³⁹ Ancak, asla yok olmamak, çok uzun süre varlığını devam ettirmek veya hiç değişikliğe uğramamak gibi bir değişmezlik ve hareketsizlik özelliğini bazı yaratıklar Tanrı’dan aldıkları için, bu tür varlıkların da bir anlamda ezeli oldukları söylenir. Çünkü bu varlıklar, tam mânâsıyla olmasa bile bir anlamda—O’nun yaratıkları olarak O’ndan bu özelliği almak suretiyle—Tanrı’nın ezeliğine iştirak etmektedirler.⁴⁰ Fakat yine de şu noktanın altı çizilmelidir ki, Tanrı dışında hiçbir varlık, başkasından bağımsız olarak kendi varlık, değişmezlik ve hareketsizliğine sahip olmadığı için, kelimenin tam anlamıyla yegâne ezeli olan varlık O’dur. ‘Ezeli’ teriminin diğer varlıklar için olan kullanımı—bu varlıklar yukarıda tanımlandığı anlamda gerçekten ezeli oldukları için değil—tâli, mecâzi ve analogi yoluyla yapılmış olan bir kullanımdır.

Evrenin ezeliğinin mümkün olup-olmadığı konusuna gelince, Thomas meseleyi *Summa Theologiae*’nin 46. Sorusunda ele alır ve Tanrı’dan başka herhangi bir şeyin ezeli olarak varolmuş olabileceği ihtimalini açık bir şekilde reddeder. Thomas burada, evrenin ezeliğini iddia eden kanıtlarla ilgili olarak şunları söyler: Evrenin ezeliğini gerektiren ne evrenin özünden, ne de Tanrı’nın iradesinden kaynaklanan bir zorunluluk vardır. Dolayısıyla, evrenin ezeliğini ileri süren kanıtlar, kesin olarak kanıtlanamayan türden kanıtlardır.⁴¹ Thomas, Aristoteles’in evrenin ezeliği konusundaki kanıtlarının bir yorumunu da sunar. Ona göre bu kanıtlar, daha önceki düşünürler tarafından ileri sürülen bazı düşünce ve kanaatlere karşı koymak niyetiyle ortaya atılmışlardır. Zaten ev-

³⁶ Köşeli parantez içindeki bu açıklama bana aittir; R.E.

³⁷ *The Consolation of Philosophy* (tr. R. Green), New York 1962, 5. Kitap, 6. satır.

³⁸ *Summa I*, q. 10, a. 1.

³⁹ *Summa I*, q. 10, a. 3; ayrıca, Tanrı’nın ‘değişmeyen ve hareket etmeyen (*immutable*)’ olduğu konusunda bkz. q. 9, aa. 1&2.

⁴⁰ A.y.

⁴¹ *Summa I*, q. 46, a. 1.

renin ezelden beri varolageldiğini kanıtlıyor da değillerdir. Evrenin ezeli olduğunu söyleyen bu kanıtlar, birer kanıt olmaktan çok, tavsiye niteliği taşıyan görüş ve kanaatlerdir. Thomas, Aristoteles'in kanıtlarını bu şekilde yorumlamasının nedenlerini ise şöyle belirtir: Öncelikle, daha önce de belirttiğimiz gibi, Aristoteles bu kanıtlarında konuyla ilgili kanıtlar ortaya koymak yerine kendinden önceki düşünürlerin görüşlerine dayanmak gibi bir yol izlemektedir. İkinci neden olarak Thomas, evrenin ezeliği konusunda ki diyalektik net bir çözüm getiremediğini, *Topics* adlı eserinde Aristoteles'in kendisinin de itiraf ettiğini nakleder.⁴²

Diğer yandan Thomas'a göre, evrenin ezeli olmadığı—yani, hâdis olduğu—da kesin olarak kanıtlanabilir bir iddia değildir. Çünkü, yalnız başına mütalâa edildiğinde evren, böyle bir kanıtlamaya temel teşkil edebilecek hiçbir şey sunmamaktadır. Ayrıca, böyle bir kanıtlama, evrenin etkin sebebine dayanılarak da gerçekleştirilemez. Zira sözü edilen sebep, iradesini kullanarak iş yapan ve iradesi de doğal yoldan insan aklı ile araştırılıp öğrenilemeyen bir Fâildir.⁴³

Buna göre, eğer evrenin ne ezeli ne de hâdis olduğu kanıtlanamıyorsa, evrenin sürekli varolagelmiş—yani, ezeli—bir şey olup-olmadığını nasıl bilebiliriz? Thomas bu soruya şu yanıtı verir: Bu konu, Tanrı'nın iradesi ile ilgili bir meseledir; O'nun iradesinin insanlar tarafından bilinmesi ise sadece vahiy yoluyla gerçekleşmektedir. Teolojinin evrenin ezeli olmadığını söylediği göz önüne alınırsa denebilir ki, bu problem, sadece inanç yoluyla çözülmektedir, kanıtla değil.⁴⁴ Şu halde Thomas, Tanrı'nın öyle irade ettiğini vahiy bize söylediği için evrenin bilfiil ezeli olmadığını—hâdis olduğunu—kabul etmektedir.

Her ne kadar Thomas evrenin bilfiil ezeli olduğunu vahyin verdiği bilgiye dayanarak reddediyor ve ne bu görüşün ne de aksinin kanıtlanamayacağını iddia ediyor ise de, o, bunun, evrenin ezeliğinin imkânsız olduğu anlamına gelmeyeceğini söyler.⁴⁵ O, "Evrenin Ezeliği Üzerine" adlı eserinin giriş kısmında şu ifadelerle yer vermektedir: "Katolik inancına göre evrenin varlığının bir başlangıcı bulunduğunu kesin olarak kabul etmekle birlikte, yine de zihinlerde, onun ezeli olmuş olabileceği konusunda bir kuşku kalabilir."⁴⁶ Burada da yine evrenin bilfiil varlık alanına çıkmazdan önce sürekli varolagelmiş olması konusunda üç seçenek bulunmaktadır: *Birincisi*: Evrenin, maddesinin pasif potansiyelliği nedeniyle bilfiil varolmazdan önce varolmuş olabileceği—yani, bilfiil varolmazdan önce bilkuvve (aktüel olmazdan önce potansiyel olarak) varolmuş olabileceği—söylenbilir. *İkincisi*: Evrenin bilfiil varolmazdan önce varolmuş olması, onun

42 A.y.

43 *Summa* I, q. 46, a. 2.

44 A.y.; ayrıca bkz. Gilson, a.g.e., s. 151.

45 *Summa* I, q. 46, a. 1.

46 "On the Eternity of the World," *Summa Theologiae* (Latince Metin ve İngilizce Çevirisi, Blackfriars 1964) içinde 'Appendix 2' olarak, n. 1; bu referansa bundan sonra 'On the Eternity' olarak atf yapılacaktır.

etkin sebebi onu bu şekilde var edebilecek bir güce sahip olduğu için mümkündür—yani, onun etkin sebebi ona böyle bir varlık vermiş olabilir. *Üçüncüsü*: Evrenin bu şekilde varolması, özünde çelişkili bir durum değildir; dolayısıyla onun böyle bir varoluşa sahip olmuş olması mümkündür. Bu üç seçeneğin tartışmasına geçmeden önce, burada sözü edilen ‘imkân’ın—Thomas açısından—gerçek ve ontolojik bir imkân olmayıp, varsayımsal, teorik ve mantıksal bir imkân olduğunu bir kez daha vurgulamak yararlı olacaktır.

Şimdi Thomas’ın bu üç seçenek karşısında takındığı tavrı görelim. Thomas, ilk seçenekte belirtilen imkânı şu ifadeleriyle reddetmektedir: “Evrenin bilfiil varolmazdan önce varolabilmesi, *maddenin pasif potansiyelliği nedeniyle değil*, Tanrı’nın aktif gücü nedeniyle mümkündür.”⁴⁷ Ayrıca Thomas şunu da belirtir: Evrendeki diğer varlıklar şöyle dursun, katıksız ruh veya meleklerde bile, bu varlıklar yaratılıp varlık alanına çıkmazdan önce, her tür potansiyelliğin kaynağı olan maddeye ilişkin herhangi bir pasif potansiyellik bulunmuyordu.⁴⁸ Bu nedenle, Aristoteles’in ‘ilk hareket’i *yaratma* olarak yorumlanmak istense bile, bu hareket de kendisinden önce bir pasif potansiyelliğin varlığını—yani, hareketi kabul edecek ya da harekete geçecek bir şeyin varlığını—gerektireceği için, Thomas’ın bu ifadeleri böyle bir yorumu da reddetmiş olacaktır. Bu reddediş, Thomas’ın aynı makalede geçen 4. ve 5. itirazlara verdiği cevaplardaki şu ifadeleriyle birlikte okunursa mesele daha iyi anlaşılacaktır: “Biz kendi adımıza iddia ediyoruz ki, hareket, hareketin öznesi—yani, hareket eden varlık—varlık alanına çıktığı andan itibaren sürekli varolmuştur.” Bunun anlamı şudur: Hareket ve hareketin öznesi, aynı anda birlikte varlık alanına çıkmışlardır. Thomas’ın bunu destekleyen diğer ifadesi ise şöyledir: “Bizim kanaatimiz şudur: Evren varolduktan önce ne yer ne de mekan—yani, vücut giyme potansiyeline sahip fakat henüz onu giymemiş olan bir uzay—vardı.” Şu halde diyebiliriz ki, Thomas’a göre, evrenin bilfiil varolmasından önce ne hareket—ister potansiyel isterse *aktüel* anlamda—ne hareketin öznesi, ne yer ne de mekan vardı. Bu müta-laalardan, evrenin doğasının, bilfiil varolmazdan önce başka bir şekilde varolagelmiş ve dolayısıyla ezeli olabileceğine işaret eden herhangi bir şey içermediği anlaşılmaktadır.

Evrenin, Tanrı’nın gücü nedeniyle ezelden beri varolagelmiş olabileceği ihtimaline gelince, bunun da iki nedeni olabilir. *Birincisi*: Tanrı böyle bir varoluşu gerçekleştirmek zorunda olabilir; ancak, Tanrı, iradesiyle hareket eden bir varlık olduğu için, böyle bir şey kabul edilemez.⁴⁹ *İkincisi*: Tanrı, evrenin ezelden beri varolagelmesini irade etmiş olabilir. Thomas’a göre bu ikinci seçenek, gerçek olmayan, varsayımsal olarak kabul edilebilir bir ihtimaldir. Zira Thomas’a göre Tanrı’nın iradesinin ne olduğunu bilmenin yegane yolu olan vahyin bize bildirdiğine göre, Tanrı, iradesini, ezeli bir evren yaratma yönünde kullanmamıştır; fakat kullanabilirdi de.

⁴⁷ *Summa I*, q. 46, a. 1.

⁴⁸ “On the Eternity”, n. 3.

⁴⁹ Gilson, a. g. e., ss. 124 ve 127.

Son olarak, yaratılmış olan evrenin, bilfiil varolmazdan önce sürekli varolagelmış olabileceği ihtimali, özünde herhangi bir çelişki taşımamaktadır; dolayısıyla onun ezeli olduğu söylenebilir. Buradaki problem, bir nesnenin aynı anda hem yaratılmış hem de ezeli olup-olamayacağı meselesidir. Sözgelimi, bu iki terim birbiriyle çelişir mi çelişmez mi? Ya da 'yaratılmış olmak' kavramıyla 'ezeli olmak veya başlangıcı olmamak' kavramının yan yana getirilip aynı varlığa atfedilmesi mümkün müdür? Thomas bu soruyu cevaplandırmak amacıyla şöyle bir kanıt ileri sürmektedir: Eğer bir kimse bu iki terim ya da kavramın birbiriyle çeliştiğini söylüyorsa, bunun iki nedeni olabilir. Böyle bir kişi, ya sebep-sonuç ilişkisinde sebebin varlığının, sonucun varlığından önce gelmesinin zorunlu olduğunu, ya da yoktan yaratma eyleminde yokluğun varlıktan önce gelmesi gerektiğini düşünmektedir. Şu halde, çelişme iddiasının temelini oluşturan bu varsayımların gerekli olmadığı ortaya konulursa çelişme iddiası ortadan kalkacaktır.⁵⁰ Thomas, bir etkin sebebin varlığının sonucundan önce gelmesi gerektiğini, şöyle bir kıyasla kanıtlamaya çalışır:

-Eğer bir sebep ânında bir sonuç meydana getiriyorsa, böyle bir sebebin varlığının, sonucun varlığından önce gelme zorunluluğu yoktur.

-Tanrı, böyle bir sebeptir; çünkü O, değişim yoluyla iş yapıyor değildir.

-Şu halde, Tanrı'nın, yarattığı şeylerden önce gelme zorunluluğu yoktur.

Bu kıyasın ikinci öncülünün doğruluğu daha önceki tartışmalarda ortaya konduğu için, burada biz, birinci öncülün doğru olup-olmadığını tartışacağız. Varolması, sonucunun varlık prensibi olan bir sebep tasavvur edilip düşünülebilir. Böyle bir durumda, eğer sebep var ise, aynı anda sonucu da var olacaktır. Örneğin, ateşin varlık alanına çıkması anından itibaren onun sonucu olan ısıtma ya da yakma da varolmaktadır. Bu şu anlama geliyor: Değişim yoluyla gerçekleşen eylemlerin zıddına olarak, eğer bir eylem ânlık—yani, bir anda gerçekleşen—bir eylem ise, bu eylemin başlangıç ve sonu eş zamanlıdır, hatta bir anlamda da özdeştir. Dolayısıyla, bir sebebin ânlık bir sonucundan önce gelmeyebileceği ihtimali imkansız ya da düşünülemez bir şey değildir.⁵¹ Diğer bir deyişle, bir etkin sebebin, sonucundan mutlak surette önce gelme zorunluluğu yoktur.

'Yaratılmış olmak' ile 'ezeli olmak' kavramlarının çeliştiği iddiasının temelini oluşturan diğer neden, 'yoktan yaratma' eyleminde yokluğun varlıktan önce gelmesi gerektiği düşüncesi idi. Thomas, 'yoktan yaratma'nın mutlaka böyle anlaşılması gerekmediğini ortaya koymak için, bir kez daha, 'yoktan yaratma' öğretisinin ne anlama geldiğini açıklama yolunu seçer. Ona göre, 'mutlak varlığın dışındaki her şey yoktan varedilmiştir' denildiğinde kastedilen şey, onların herhangi bir şeyden varedilmedikleri hususudur; yoksa burada gündeme getirilmek istenen şey, yokluğun varlıktan önce geldiği

⁵⁰ "On the Eternity", n. 5.

⁵¹ "On the Eternity", n. 6; ayrıca bkz. Wilks, I., "Aquinas on the Past Possibility of the World's Having Existed Forever," *The Review of Metaphysics* (Dec. 1994), vol. XLVIII, No. 2, s. 313.

meselesi değildir. O bunu şöyle ifade eder: “Burada, sanki önce yokluk diye bir şey vardı da sonradan ondan bir şeyler varedildi şeklinde bir önce-gelişe (*precedence*) hiçbir şekilde işaret olunmadığı gayet açıktır.”⁵² Thomas, Aziz Anselm(1033-1109)’in ‘yoktan yaratma’ kavramı hakkındaki yorumlarından üçüncüsünün de yukarıda açıklanan anlayışla aynı olduğunu aktarmak suretiyle, kendi yaklaşımını desteklemeye çalışır. Ayrıca, Thomas bu yorumunu, günlük konuşmamızdan aldığı şöyle bir örnekle de pekiştirir: ‘Fılan kişi bir hiç uğruna (veya, yok yere) üzülüyor’ denildiğinde kastedilen şey, onun üzüntüsüne neden veya gerekçe teşkil edecek hiçbir şeyin bulunmadığıdır.⁵³ Yoksa, bu ifadeyle, ‘o, “hiç” denilen bir şey için veya nedeniyle üzülüyor’ şeklinde bir şey kastediliyor değildir. Dolayısıyla, yoktan varetme eyleminin gerçekleşmesi için yokluğun varlıktan önce gelmesi gerekir diye bir zorunluluk yoktur.

İmdi, çelişki iddiasının temelini oluşturan nedenlerin ikisinin de zorunlu olmadığı anlaşıldığına göre, denilebilir ki, evrenin hem yaratılmış hem de ezeli olması durumu, özünde bir çelişki içermemektedir. Fakat burada bir noktanın altını tekrar çizmekte yarar vardır. Her ne kadar Thomas evrenin ezeliği konusundaki böyle gerçek-dışı (*unreal*) ve varsayımsal (*conditional*) bir imkânı kabul ediyor ise de, gerçekte durumun böyle olduğu iddiasını reddeder. Yani ona göre evrenin ezeliği mantıksal ve rasyonel bazda mümkündür fakat ontolojik olarak evren ezelden beri varolagelmış değildir.⁵⁴ Yani, Tanrı, evrenin yaratılması konusunda iradesini onun hâdis olması yönünde kullanmıştır. Diğer bir deyişle, Thomas, Katolik inancının öğretisine uyarak, gerçekte evrenin ezeli olmadığını kabul ve iddia eder. Dolayısıyla, onun için evrenin ezeliği meselesi, *mantıksal bir mümkün oluşun* ötesine geçmemektedir.⁵⁵

Ancak, Thomas’ın ezeli-olmayan (*non-eternal*) evren iddiasına karşı, onun kendi Tanrı ve yaratma anlayışı temeline dayanan şöyle bir itirazda bulunulabilir: Evrenin ezeli olmadığını iddia eden kişi, ezeli olmayan bir evrenin yaratıcısı olan Tanrı’nın ezeli olduğunu inkâr edemez.⁵⁶ İmdi, eğer Tanrı ezeli ise, ve—Thomas’ın Tanrı anlayışında olduğu gibi—‘Zat’ı ile ‘Yaratan oluş’u arasında ayırım yapmayı—yani, parçalanmayı—kabul etmeyecek şekilde *Basit* bir varlık ise, ve dahası eğer Tanrı Zât’ında hiçbir potansiyellik durumunu (ya da, kuvve hâlini) barındırmayan *saf bir Eylem* (ya da, Fiil)’den ibaret ise⁵⁷, böyle ezeli bir yaratıcının varlığı ezeli bir yaratma eyleminin varlığını gerektirmez mi? Eğer gerektirir ise, böyle bir eylem de ezeli olan bir yaratığın (ezeli fakat yaratılmış olan bir varlığın) varlığını gerektirmez mi? Başka bir şekilde ifade edecek

52 “On the Eternity”, n. 12.

53 A.y.

54 Wippel, J.F., “Thomas Aquinas on the Possibility of Eternal Creation,” *Metaphysical Themes in Thomas Aquinas* (Washington, D.C. 1984) içinde, ss. 200-201.

55 Wilks, a.g.e., ss. 301-302.

56 Tanrı’nın ezeliği hakkında bkz. *Summa* I, q. 10, aa. 2&3.

57 Burada Tanrı’ya atfedilen *sıfatlar* hakkında bkz. *Summa* I, qq. 3&4; Tanrı’nın gücü konusunda ise bkz. q. 25.

olursak, eğer Tanrı—Thomas'ın dediği gibi—*Ezelî ve Basit olan Saf bir Fiil* ise, aynı zamanda *Ezelî anlamda Yaratıcı* da olacaktır. Eğer ezelî olarak yaratıcı ise, bu durumda da hem yaratma fiil ya da eyleminin kendisi hem de bu eylemin sonucu olan yaratıklar ezelî olacaktır. Aksi halde Tanrı, ezelî anlamda yaratıcı olmak yerine, önceleri yaratıcı olmayıp yaratma eylemini gerçekleştirdiği andan itibaren yaratıcı sıfatını kazanmış olacaktır; bu ise Tanrı'nın değişken olduğu anlamına gelecektir ki öğretisi gereği Thomas bunu asla kabul edemez.

Muhtemelen Thomas bu itiraza, sebep-sonuç ilişkisi açısından yaklaşarak şu cevabı verecektir: Bir sebebin tüm nitelik ve özelliklerinin sonucunda da gerçekleşmesi zorunluluğu yoktur. Ayrıca, bir sebebin sonucuyla olan ilişkisinin, sebebin kendisinde olduğu şekilde gerçekleşme zorunluluğu da yoktur. Örneğin, "kimi zaman, zorunlu olan bir sebep, sonucuyla zorunlu-olmayan bir ilişki içinde olabilmektedir; bunun nedeni de sebepteki bir eksiklik değil, sonuçtaki bir eksiklik olmaktadır."⁵⁸ Dolayısıyla, ezelî bir Yaratıcının yaratılanlarla olan ilişkisinin ezelî olma zorunluluğu olmadığı gibi, ezelî Varlık'ın diğer varlıklara verdiği 'varolma' vasfının da—ezelî Varlık'ta olduğu gibi—ezelî olma zorunluluğu yoktur. Ayrıca, Tanrı, varlık ve mükemmellik Zât'ında en üst düzeyde bulunan ve eylemlerini İradesini kullanarak gerçekleştiren bir Varlık olduğu için, O, ne kendi doğasının gerektirmesi veya zorlaması sonucu eylemde bulunur, ne de O'nun İradesine şekil veya yön veren bir sebep vardır.⁵⁹ Aksi halde en mükemmel Varlık olmazdı.

Sonuç:

Aristoteles felsefesinin öğretileri ile Hıristiyan Katolik düşüncesinin öğretilerini sentezleyerek bağdaştırmaya çalışan Aquinos'lu Thomas'ın, bu araştırmamız boyunca temelde nerede Aristoteles felsefesi ve nerede Katolik inancı ile fikir birliğine ulaştığını ve yaptığı sentez ile hangi sonuca vardığını tespit ederek çalışmamızı bitirelim.

Thomas, zaman tanımı—yani, zamanın, hareketin sayısı olduğu düşüncesi—açısından Aristotelesci bir çizgi izlemektedir. Fakat gerek hareket ve gerekse ilk maddenin ezelî olup-olmadıkları konusunda bu çizgiden ayrılır. Burada, Katolik inancının öğretileri doğrultusunda bir yaklaşım sergileyerek, gerek evrenin ve gerekse hareketin ezelî olmayıp, hiçlikten yaratılmış olduklarını kabul eder. Aristoteles'in zaman tanımından yola çıkarak bunu Hıristiyanlığın 'yaratılma' öğretisi ile sentezleyen Thomas, zamanın başlangıcı konusunda Aristotelesci çizginin tamamen zıddı olan bir sonuca ulaşır: Zamanın ezelî olmayıp, bir başlangıcının olduğu düşüncesi.

⁵⁸ *Summa* I, q. 19, a. 3.

⁵⁹ *Summa* I, q. 19, aa. 4&5.

ABSTRACT

Thomas Aquinas is a proponent of medieval Catholic theology and philosophy. He may be described as Ghazzali of Catholicism because of his fame and authority in this tradition. This fame and authority stems from his success in interpreting Aristotelian philosophy in accordance with the doctrine of Catholic faith and thought. Thomas' function in the history of Catholic thought is very similar to al-Farabi's function in Islamic philosophy in that both provides successful syntheses respectively by way of taking an Aristotelian theme and interpreting it according to their respective systems of faith. In this article, a Thomistic interpretation of an Aristotelian theme—namely, beginning of time and the problem of creation—is examined. The conclusion reached at the end is this: Although Aquinas begins with the Aristotelian definition of time, in terms of synthesizing it with the Christian creed of creation *ex nihilo* he reaches the Catholic conclusion that time is created and therefore has a beginning, which is contrary to the Aristotelian doctrine of eternal time.

KAYNAKÇA

Aquinas, St. Thomas, *Summa Theologiae* (Latince Metin ve İngilizce Çevirisi), Blackfriars 1964.

, "On the Eternity of the World," *Summa Theologiae*'nin yukarıda sözü edilen İngilizce çevirisi içinde 'Appendix 2' olarak.

, *Commentary on Aristotle's Physics* (tr. R. Blackwell, R. Spath, and W. Thirlkel), New Haven 1963.

Aristotle, *Physics* (ed. R. McKeon), New York 1941.

Augustine, *Confessions* (tr. J.K. Ryan), New York 1960.

Bergant, D. & Stuhlmueller, C., "Creation According to the Old Testament," *Evolution and Creation* (ed. E. McMullin) içinde, ss. 153-175.

Boethius, *The Consolation of Philosophy* (tr. R. Green), New York 1962.

Gilson, E., *The Christian Philosophy of St. Thomas Aquinas* (tr. L.K. Shook), Notre Dame 1994.

Kelsey, D., "The Doctrine of Creation from Nothing," *Evolution and Creation* içinde, ss. 176-196.

Leaman, O., *An Introduction to Medieval Islamic Philosophy*, Cambridge 1992.

Siger of Brabant, "Question on the Eternity of the World," *Philosophy in the Middle Ages* (ed. A. Hyman and J.J. Walsh) içinde, Indianapolis 1973, 2. Edition, ss. 493-502.

The Bible, Oxford 1970.

Wilks, I., "Aquinas on the Past Possibility of the World's Having Existed Forever," *The Review of Metaphysics* (Dec. 1994), vol. XLVIII, No. 2, ss. 299-329.

Wipple, J. F., "Thomas Aquinas on the Possibility of Eternal Creation," *Metaphysical Themes in Thomas Aquinas* adlı eseri içinde, Washington, D.C. 1984