

TÜRK FELSEFE DERNEĞİ YAYINI

ISSN 1301-0875

# FELSEFE DÜNYASI

2021 / KIŞ | SAYI: 74



## FELSEFE DÜNYASI

2021/ KIŞ/WINTER Sayı/Issue: 74

FELSEFE / DÜŞÜNCE DERGİSİ

Yerel, süreli ve hakemli bir dergidir.

ISSN 1301-0875

### Sahibi/Publisher

Türk Felsefe Derneği Adına Başkan  
Prof. Dr. Murtaza Korlaelçi

Türk Felsefe Derneği mensubu tüm Öğretim  
üyeleri (Prof. Dr., Doç. Dr., Dr. Öğr. Üyesi) Felsefe  
Dünyası'nın Danışma Kurulu/Hakem Heyetinin  
doğal üyesidir.

*Felsefe Dünyası*, her yıl Temmuz ve Aralık aylarında  
yayımlanır. 2004 yılından itibaren Philosopher's  
Index ve TÜBİTAK ULAKBİM/TR DİZİN tarafından  
dizinlenmektedir.

*Felsefe Dünyası* is a refereed journal and is  
published biannually. It is indexed by Philosopher's  
Index and TUBITAK ULAKBİM/TR DİZİN since 2004.

### Editör/Editor

Prof. Dr. Hasan Yücel Başdemir

### Yazı Kurulu/Editorial Board

Prof. Dr. Murtaza Korlaelçi (Ankara Üniversitesi)

Prof. Dr. Celal Türer (Ankara Üniversitesi)

Prof. Dr. Hasan Yücel Başdemir (Ankara Üniversitesi)

Prof. Dr. Levent Bayraktar (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)

Doç. Dr. Muhammet Enes Kala (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Fatih Özkan (Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi)

Arş. Gör. Buğra Kocamusaoğlu (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)

### Alan Editörleri/Section Editors

Doç. Dr. Mehmet Ata Az (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)

Dr. Fatih Özkan (Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi)

Dr. Mehtap Doğan (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)

Dr. Muhammed Çelik (Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi)

Dr. Nihat Durmaz (Bartın Üniversitesi)

Dr. Kenan Tekin (Yalova Üniversitesi)

### Dil Editörleri/Language Editors

Nazan Yeşilkaya (Şırnak Üniversitesi)

Zehra Eroğlu (Ankara Üniversitesi)

Abdüssamet Şimşek (Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi)

Hatice Keskin (Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi)

Fiyatı/Price: 100,00 TL

Basım Tarihi : Aralık 2021, 500 Adet

### Adres/Address

Necatibey Caddesi No: 8/122 Çankaya/ANKARA

Tel: 0 (312) 231 54 40

<https://dergipark.org.tr/pub/felsefedunyasi>

Hesap No / Account No: Vakıf Bank Kızılay Şubesi

IBAN: TR82 0001 5001 5800 7288 3364 51

Dizgi / Design: Emre Turku

Kapak Tasarımı / Cover: Mesut Koçak

Baskı / Printed: Bizim Büro Matbaacılık  
Zübeyde Hanım Mahallesi Sanayi 1. Cd. &, Sedef  
Sk. 6/1, 06070 İskitler-Altındağ / ANKARA

Tel: 0(312) 229 99 28

TÜRK FELSEFE DERNEĞİ YAYINI

ISSN 1301-0875

# FELSEFE DÜNYASI

2021 / KIŞ | SAYI: 74



# İÇİNDEKİLER / CONTENTS

Descartes'a Göre Edilgiler, Akıl ve Ahlak Arasındaki İlişki .....	5
<i>The Relationship Between, Affections, Reason and Morality According to Descartes</i>	
<b>Sebile BAŞOK DIŞ</b>	
İbn Sînâ'nın Eserlerinin Latince'ye Tercüme Süreci ve Latin İbn Sînâcılığı (Avicennaism) ..	27
<i>Translation Process of Avicenna's Works into Latin and Latin Avicennaism</i>	
<b>Mehmet Ata AZ</b>	
Soru Sorma ve Sorgulama Tarzı Olarak Ölüm .....	58
<i>Death as a Style of Asking and Questioning</i>	
<b>Şahin EFİL</b>	
Euthyphron İkileminin İşaret Ettiği Bazı Ahlâkî Açmazlar .....	94
<i>Some Moral Dilemmas Indicated by the Euthyphro Dilemma</i>	
<b>Mustafa ÇAKMAK</b>	
Verili Bir Değer Duygusu Olarak Adalet .....	118
<i>Justice as A Given Sentiment of Value</i>	
<b>Muhammet Caner ILGAROĞLU</b>	
Bilincin Zor Problemi.....	136
<i>The Hard Problem of Consciousness</i>	
<b>Aslı ÜNER KAYA</b>	
Akıllı Tasarım Hareketi Yeni Bir Şey Sunuyor mu? .....	168
<i>Does the Intelligent Design Movement Offer Anything New?</i>	
<b>Ferhat ONUR</b>	
Tanrı'ya İnanmayan Mutlu Olamaz mı?: Aristoteles, İbn Miskeveyh, Thomas Aquinas.....	199
<i>Can not Who Does not Believe in God be Happy: Aristotle, Ibn Miskawayh, Thomas Aquinas</i>	
<b>Metin AYDIN</b>	
Heidegger Düşüncesinde Bir İmkân Olarak Ölüm ve Zamanla İlişkisi .....	228
<i>Death as a Possibility in Heidegger's Thought and its Relationship with Time</i>	
<b>Nilüfer URLU ÜNALDI</b>	
Hume'un Mavisî .....	245
<i>Hume's Blue</i>	
<b>Şule GÖLE</b>	
Derrida ve Türk Harf İnkılâbı .....	259
<i>Derrida and Turkish Alphabet Reform</i>	
<b>Hayriye KIRTAY</b>	
Bergson'un Gülme Teorisi: Bir Cezalandırma Mekanizması Olarak Gülme.....	278
<i>Bergson's Theory of Laughter: Laughing As Punishment Mechanism</i>	
<b>Berdan KAYA</b>	
Nicolaus Cusanus.....	300
<b>Armand MAURER</b>	
Hikmetin İzinde Bir Fizikçi: Schrödinger ve Anlam Krizi .....	313
<b>Mehmet Zahit SEZER</b>	
"Gezgin Filozof Uluğ Nutku" Üzerine Bir Değerlendirme .....	319
<b>Aziz ŞEKER</b>	

# DESCARTES'A GÖRE EDİLGİLER, AKIL VE AHLAK ARASINDAKİ İLİŞKİ

Felsefe Dünyası Dergisi, Sayı: 74, Kış 2021, ss. 5-26.

Geliş Tarihi: 08.07.2021 | Kabul Tarihi: 19.11.2021

Sebile BAŞOK DIŞ\*

## Giriş

Descartes için bir insanın nasıl yaşaması gerektiği sorusu göz ardı edilemeyecek bir ahlak sorunudur. Bu nedenle Descartes, insanın doğası, edîlgilerin neliği, kaynağı, işlevleri, aklın gücü, iradenin neliği, insanın nasıl bir yaşam sürmesi gerektiği, nasıl mutlu olacağı gibi antropoloji ve ahlak felsefesi içerisinde yer alan konulara bigâne kalmamıştır. Fakat kimi nedenlerle bu konulardaki çalışmalarını geri planda tutmuştur. Buna rağmen onun eserlerinin bazı kısımları, ahlakla ilgili yazmış olduğu mektuplar ve edîlgilerle ilgili en kapsamlı çalışması olan Fransızca *Les Passions de l'âme* başlığını taşıyan ve Türkçe farklı isimlerle yayımlanan meşhur eseri dikkate alınarak onun ahlak felsefesini değerlendirmek mümkündür.

Descartes'ın Türkçeye *Duygular Ya da Ruh Halleri*, *Ruhun Tutkuları* ve *Ruhun İhtirasları* adlarıyla çevrilen *Les Passions de l'âme* isimli çalışması, *Ahlak Üzerine Mektuplar* adlı eseriyle birlikte onun insan doğasına ve ahlak felsefesine ilişkin görüşlerini ortaya koyduğu başlıca kaynaklardır.<sup>1</sup> Descartes, bu

\* Doç. Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal ve Beşeri Bilimler Fakültesi, Felsefe Bölümü, ORCID: 0000-0003-1960-697X, e-mail: sebile\_basok2000@yahoo.com

1 *Les Passions de l'âme* başlığı altında yayımlanan eser, Türkçeye farklı başlıklarla çevrilmiştir. Çiğdem Dürüşken eseri türcüme eden isimlerden birisidir. Dürüşken, Descartes'ın Latince *passio* sözcüğünün türediği *patior* fiilinin "maruz kalmak, bir etkinin tesiri altında kalmak" anlamına geldiğine dikkat çektiğini belirterek *passio* kelimesi ile ruhun edîlgin hallerini, yani bir nesne, olay ya da kişinin insanın iç dünyasında ortaya çıkardığı izlenimleri ya da genel olarak bütün duyguları kastettiği sonucuna ulaşmış ve *passio* kelimesini duygu olarak çevirmeyi uygun görmüştür. Eseri Türkçeye *Ruhun Tutkuları* ismiyle kazandıran Murat Erşen ise, *la passion* kelimesinin Fransızca *pâtir* fiilinin isimlendirilmiş hali olduğu, maruz kalmak, acı çekmek gibi anlamlara gelip edîlginlik ifade ettiği bilgisini vermektedir. Bu kelimenin ona göre en uygun karşılığı "edîlgi" ya da "teessür" sözcükleridir. Kitabın başlığını *Ruhun İhtirasları*

çalışmalarında geleneksel felsefeden etkilenecek fakat onu tekrar etmekten sakınarak insanı tanımlamış; edilmeler, akıl ve ahlak arasında bir ilişki kurarak kendisine özgü bir ahlak anlayışı geliştirmiştir.

## Descartes'ın Ahlaka Olan İlgisi ve Descartes Ahlakının Temel Vasıfları

Bilindiği üzere Descartes, ahlak felsefesini ortaya koyan müstakil bir eser yazmamıştır. Bunun bazı nedenleri vardır. Bu nedenlerin ilki, ahlakla ilgili bir eser yazdığı takdirde bu esere yönelik gelebilecek tepkilerden çekinmiş olmasıdır. Alfred Fouillée, konuyla ilgili olarak Descartes'ın şu sözlerini aktarır: “Ahlâk hakkındaki düşüncelerimi yazmayı reddettiğim doğrudur, çünkü uğursuz insanların iftira etmek için bundan daha kolay bahane bulacağı başka bir konu yoktur” (Fouillée, 2009: 99-100). Descartes “yöneticilerin ve ilâhiyatçıların şimşeklerini” üzerine çekmek istemez ve şöyle der: “Masum fizik prensiplerim nedeniyle o kadar acımasızca eleştirildim ki, ya bir de ahlâkla ilgilensem kim bilir neler ederler” (Fouillée, 2009: 100). Görüldüğü kadarıyla Descartes, yaşadığı çağın baskıcı ortamından çekinmiş, düşünce özgürlüğünün olmayışı nedeniyle ahlak konusundaki kimi görüşlerini açıkça ifade etmekten kaçınmıştır. Bu da onu başlı başına ahlakla ilgili bir eser yazmaktan alıkoymuştur.

Copleston'un tespitine göre Descartes'ın eksiksiz bir ahlak felsefesi geliştirememesinin bir başka nedeni daha vardır. Descartes, bilimsel bir ahlak geliştirebilmek için her şeyden önce insan doğası bilimi kurmanın zorunlu olduğuna inanmaktaydı ve o, bunu yapmış olduğunu hiçbir zaman ileri sürmemiştir. Bu nedenle o, bilimsel bir ahlak geliştirecek konumda olduğunu düşünmemiştir (Copleston, 2010: 156). Descartes'a göre bilimsel bir ahlak, en yüksek bilgelik aşaması olarak diğer bilimlerin tam bilgisini gerektirmekteydi ve böyle eksiksiz bir bilgi edinmeye Descartes'ın ömrü vefa etmemiştir. Ancak bütün bunlara rağmen Descartes, kimi eser ve mektuplarında ahlak için temel saydığı insan doğasına ve ahlakın amacı olduğunu düşündüğü mutluluğa ilişkin açıklamalarda bulunmuştur. Çünkü Descartes için ahlak felsefesi oldukça önemli bir alandır. Ona göre ahlak, yani nasıl yaşanması gerektiği bilgisi yaşamsal önemdedir. Bu nedenle o, Seneca'yı “... erdemi kullanmamızı kolaylaştırmayı, arzu ve tutkularımızı düzenlemeyi, böylece doğal mutluluğu tatmak için bilinmesi gereken temel hakikatleri öğretmeliydi”

---

olarak koyan Arif Doğan ise *passion* sözcüğünün etkilenme, infial, iptilâ anlamlarına geldiği bilgisini vermiştir. Descartes, kitabına ad koyarken duygu anlamına gelen *emotion* sözcüğünü değil de *passion* sözcüğünü kullanmayı tercih etmiştir. Hem bu nedenle hem de edilmeler kelimesinin, ruhun kendisi dışındaki unsurlardan kaynaklanan etkilenimlerini daha açık bir şekilde dile getirdiği düşüncesi ile bu çalışmada *passion* sözcüğünü karşılamak üzere edilmeler kelimesi tercih edilmiştir.

diyerek eleştirmiştir (Descartes, 2019: 47). Bu cümleden de anlaşıldığı üzere Descartes için ahlak, “doğal” mutluluğa ulaşmak için bilinmesi gereken temel hakikatler anlamına gelmektedir ve doğrudan doğruya edilgilerle ve onlarla akıl arasında nasıl bir ilişki kurulacağı ile ilgilidir. İnsanlar çeşitli konulara ilgi duymayabilirler ancak ahlak hiç kimsenin kendisine kayıtsız kalabileceği bir mevzu değildir. Öyle ki Descartes'a göre bilgi bakımından eksik bir kimsenin bile her şeyden önce yaşamını düzenleyecek bir alışkanlık anlamında ahlakı olmalıdır. Nasıl yaşanacağı meselesi gecikmeye gelmeyeceği için insanın ilk işi iyi yaşamayı sağlamak olmalıdır (Descartes, 2001: 40-41).

Descartes'ın ahlaka verdiği önem geleneksel felsefeyi çağrıştırmaktadır. Çünkü geleneksel felsefenin başlıca amaçlarından biri, insanların mutlu ve değerli bir yaşam sürmelerine yardımcı olmaktır. Bunu onun skolastik selefi Eustachius'un sözleriyle ifade edecek olursak “... eksiksiz bir felsefi sistemin amacı, insan mutluluğudur” diyebiliriz (Cottingham, 1996:193). Descartes, felsefeye yönelik kökten farklı yaklaşımına rağmen felsefe ve mutluluk arasında kurduğu ilişki bakımından geleneksel bir tavır sergilemektedir. O, *Felsefenin İlkeleri* adlı eserinde tüm felsefeyi kök, gövde ve dallardan oluşan bir ağaç gibi düşünür. Bu ağacın kökleri metafizik, gövdesi fizik ve dalları da diğer bilimlerdir. Descartes diğer dallar dediği bilimleri başlıca üçe ayırır: Tıp, teknik ve ahlak. Ahlak, diğer bilimlerin tam bilgisini gerektirir ve bilgeliğin son aşamasını oluşturur (Descartes, 2001: 41). Descartes'a göre her ne kadar bilgeliğin son aşaması olacak olan ahlak diğer bilimlerin eksiksiz bilgisini gerektiriyorsa ve o an için böyle bir bilgiye erişilememiş olsa da insanların, yaşamın aciliyeti içinde eylemde bulunması gerekmektedir. Descartes'ın felsefesine bu açıdan bakıldığında Fouillée'nin de belirttiği gibi onun pratik felsefesinin, hayatının iki dönemine tekabül eden iki ayrı öğretiye ayrılabilceği görülür. İlk öğreti, kendi tabiriyle “geçici” bir hazırlık dönemi için geçerlidir. Bu öğretilde daha iyi beklenirken uyulacak ortalama bir bilgelik söz konusudur (Fouillée, 2009: 101). *Metot Üzerine Konuşma* adlı kitabında Descartes, bu geçici ahlakın kurallarını ortaya koyar. Birinci düstur, dine sağlamca bağlı kalarak ülkenin yasa ve adetlerine boyun eğmektir. İkincisi, davranışlarda elden geldiği kadarıyla sağlam ve kararlı olmaktır. Üçüncüsü, talihten çok kendini yenmeye, dünyanın düzeninden çok kendi isteklerini değiştirmeye çalışmaktır. Dördüncüsü ise, bütün hayatını aklını işletmek ve kabul ettiği metodu izleyerek gücü nispetinde hakikatin bilgisinde ilerlemekte onu kullanmaktır (Descartes, 1994: 25-28).

Descartes'ın ikinci dönemindeki ahlak öğretisinde bazı önemli değişiklikler olmuştur. Ahlak ile ilgili yazdığı mektuplarda artık dört değil, yalnız-

ca üç kuraldan bahsedilir. Bu kurallardan ilki, yapılması ya da yapılmaması gerekeni bilmek için elden geldiğince düşünceyi kullanmaya çalışmaktır. İkincisi, aklın öğütlediği şeyleri yapabilmek için sağlam ve tutarlı olmaktır ki Descartes bunu karar sağlamlığı olarak adlandırır. Üçüncü ve son kural ise, elden geldiği kadarıyla akla göre hareket ederken elde olmayan nimetlere gücümüz dışında kalan şeyler olarak bakıp onları arzu etmemeye çalışmaktır (Descartes, 2019: 46).

Cevizci'nin tespit ettiği üzere geçici ahlak ile sonradan ortaya konan ahlak arasındaki en önemli değişiklik, dine sağlamca bağlanmayı ve ülkenin yasa ve adetlerine boyun eğmeyi gerekli gören kuralın sonraki öğretilerden kaldırılmış olmasıdır. Öte yandan Descartes, ahlakın amacının insanı mutluluğa götürmek olduğunu düşünse de onun anladığı mutluluk Orta Çağ ahlak anlayışında olduğu gibi ebedi saadet olmayıp doğal dünyada gerçekleşecek dünyevi bir mutluluktur (Cevizci, 2007: 147). Copleston'a göre Aquinas gibi bir Orta Çağ filozofu için mutluluk, en azından eksiksiz mutluluk Tanrı'yı seziş anlamına gelmekteydi. Descartes içinse mutluluk, ruhun bu yaşamda kişinin kendi çabalarıyla elde ettiği dinginlik ya da hoşnutluktur (Copleston, 2010: 157). Tüm bunlar bir arada düşünüldüğünde Fouillée'nin dediği gibi *"Descartes'in ahlâk öğretisinde ilk göze çarpan ve büyük sonuçlar doğuran şey, felsefenin bu pratik alanında, vahye dayalı ilâhiyattan tamamen kopmasıdır"* demekte herhangi bir beis yoktur (Fouillée, 2009: 100).

Sorell'in verdiği bilgilere göre ahlakla dünyevi mutluluğu amaçlayan Descartes, ahlakı ruh sağlığının korunması olarak düşünmüş ve onu genellikle "hijyen" ve "tıp" ile bir tutmuştur. Ayrıca Descartes'in nazarında ahlak tıbbı bağımlıdır. Onun böyle düşündüğünü gösteren çeşitli örnekler mevcuttur. Örneğin Descartes, edilmelerin denetimi için dengeli beslenmeyi, egzersizleri, ilaçları ve bazı suların kullanımını önermiştir. Düşük ateşin nedeni olarak mutsuzluğu göstermiş ve bu konuda kaplıca suyu ile yapılacak tedaviyi onaylarken Prenses Elizabeth'e bu tedaviyi bir meditasyon türü ile birleştirmesini tavsiye etmiştir (Sorell, 2004: 110).

Copleston, Orta Çağ ahlak anlayışından uzaklaşan Descartes'in ahlak görüşünün Antik Yunan felsefesinden ve Stoa felsefesinden bazı unsurlar taşıdığını belirtir. Descartes'in ahlak anlayışında özellikle Stoacıların etkisini görmek son derece kolaydır. Yaşamın amacı olarak erdemini gösterilmesi, duygulara karşı kendini denetlemeye yapılan vurgu, başımıza gelen ve kontrolümüz altında olmayan olaylara sabırla katlanma tavsiyesi Descartes ahlakında yer alan Stoacı unsurlardır. Fakat Descartes dışsal iyilere Stoacılar gibi daha fazla değer verir ve bu açıdan onlara değil, daha çok Aris-



toteles'e yakın durur (Copleston, 2010: 157-158). Hatırlanacağı üzere Aristoteles'e göre iyi yaşayabilmek ve dolayısıyla mutlu olabilmek için kişinin dışsal koşullarının da iyi olması gerekmektedir. Çünkü dışsal iyiler olmaksızın iyi yaşayabilmek ya da iyi eylemler ortaya koyabilmek bir hayli güçtür (Aristoteles, 2017: 32).

Cottingham'ın tespitine göre Descartes'ın Stoacılarından en büyük farklarından bir diğeri de edilgilere bakışta ortaya çıkar. Stoacı düşünce, Descartes'a göre birer edilgi olan duyguları kontrol etmeyi ya da daha iyisi, duyguların ortaya çıkmadıkları bir zihin durumu geliştirmeyi amaçlamaktaydı. Duygulardan arınma anlamındaki "*apatheia*" onlar için ideal bir durumdu. Descartes ise bu edilgiler için yeni bir tür "*sağaltım*" yolu benimsememi önermiştir (Cottingham, 2021: 98). Descartes, edilgilerin kendi başlarına kötü olmadıklarını ve mutlu bir yaşam için gerekli olduklarını düşündüğü için onları bastırmayı ya da yok etmeyi doğru bulmamış, onları doğru şekilde denetlemek gerektiğini söylemiştir.

Descartes'ın ahlak anlayışının dikkat çekici yönlerinden birisi de onun akılsal yönüdür. O, Copleston'un verdiği bilgilere göre 1644'te kaleme aldığı bir mektupta "*... bu yolda gördüğümüz süre boyunca bizim için kötülük yapmak olanaksız olacaktır. Omnis peccans est ignoras, tüm yanılığ bilgisizliktir demelerinin nedeni budur*" demiştir (Copleston, 2010: 158). Yazdığı bu ifade, Descartes'ın erdemini bilgi ve erdemsizliğin bilgisizlik olduğu şeklindeki Sokratik düşünceyi benimsediği izlenimi uyandırmaktadır (Copleston, 2010: 158). Cottingham'ın tespit ettiği üzere Descartes'a göre akıl olmaksızın ahlak mümkün değildir. İyi yaşam sadece teslimiyetle erişilemeyen, aklın içsel ışığı ile yönlendirilen bir yaşamdır (Cottingham, 2002: 31). Tüm bunlar bize Descartes için ahlaklı bir yaşamın temel unsurlarından biri olduğunu göstermektedir.

## İnsan Doğası ve Edilgiler

Önceki alt başlıkta belirttiğimiz gibi Descartes, felsefeyi kök, gövde ve dallardan oluşan bir ağaca benzetir. Kökler, metafizik, gövde fizik ve dallar da diğer bilimlerdir. Diğer bilimlerin hekimlik, teknik ve ahlak olduğunu söyleyen Descartes, ahlakın diğer tüm bilimlerin tam bilgisini gerektirdiğini ileri sürer (Descartes, 2001: 41). Bunun anlamı Descartes'a göre bilimsel bir ahlakın kurulabilmesi için fizyoloji ve tıp da dâhil olmak üzere insana ilişkin diğer bilimlerin de eksiksiz bir şekilde bilinmesinin gerekli olduğudur. Descartes, ahlakla insana ilişkin diğer bilimleri birbiriyle ilişkili görmekteydi. Bu nedenle onun ahlakla ilgili çalışmaları insana ilişkin bazı bilimlerle de ilgilidir. Örneğin Erşen'in tespitine göre Descartes'ın *Les Passions de l'âme*

isimli çalışmasını, Descartes'ın kendisinin ahlak için gerekli gördüğü bilimlerden biri olan antropoloji kapsamında değerlendirmek mümkündür. Descartes, bu eserinde Kartezyen biyolojiyi esas alarak psiko-fizyolojik duygulanımların somut tıbbına yönelir ve “*erdemini eksiksizce izlemeye*” götüren yüce gönüllülükte zirvesine ulaşan bilgeliğin sağladığı neşeyi över (Erşen, 2020: viii). Descartes'ın ahlak felsefesine yönelik değerlendirmelerde bulunan Cottingham'a göre de Descartes'ın ahlak felsefesi, insan doğasını anlamayı amaçlar ve doğamızın en önemli yönlerinden biri olan, ruhun bedenden etkilenmesi sonucu ortaya çıkan edilmelerin biyolojik temelleri ve psikolojik dinamikleriyle ilgilenir. *Les Passions de l'âme* isimli kitabında bedenin nasıl işlediğini ve duyguların nasıl denetim altına alındığını anlamaya çalışırken aklın rehberliğinde nasıl iyi yaşama ulaşılacağını anlatır (Cottingham, 2002, 32). Anlaşıldığı üzere bu kitap, Descartes'ın ahlak felsefesini ortaya koyduğu temel eserlerden biri olmanın yanı sıra onun ahlak için gerekli gördüğü antropolojik bilgiler açısından da bir kaynak olma özelliği taşımaktadır.

*Les Passions de l'âme* adlı eserin içeriğine ilişkin şu bilgiler kayda değerdir: Descartes, temel olarak edilmeleri ele aldığı bu yapıtında edilmeleri fizyolojik nedenleriyle, onların doğuşu sırasında bedende cereyan eden değişimlerle birlikte anlatarak geleneksel ahlak filozoflarından ayrılır. Eserde duyguları açıklarken bedenin sıcaklığı, kanın organlara akışı, sinirlerin hareketi gibi konulara yer vererek duyguları fizyolojik bir çerçevede değerlendirir (Descartes, 2020: 5-15). Descartes, kitabın ilk bölümünde edilmelere ve insanın doğasına ilişkin bilgiler verir. İkinci bölümde edilmeleri sayısı ve düzeni bakımından değerlendirir, altı temel edilgi olduğunu söyler ve bunları açıklar. Üçüncü bölümde ise özel birtakım edilmeleri ele alır. Eserin önemine dair ise şunlar söylenmektedir: Fouillée, Descartes'ın insan doğasına ilişkin fizyolojik ve psikolojik açıklamalarını içeren bu eserinin, son dönemlerde daha büyük bir önem kazandığı tespitinde bulunur. Öyle ki eser günümüzde bilimsel psikolojinin ilk örneklerinden biri olarak kabul edilmektedir (Fouillée, 2009: 95). Erşen ise eserin yalnızca felsefecilere değil, onlar kadar psikologlara, nörobiyologlara ve bilişsel teorilerle ilgilenenlere de esin kaynağı olduğu iddiasındadır (Erşen, 2020: viii). Bu bilgiler ışığında insanı konu edinen bilimlerde yaşanan gelişmelere bağlı olarak eserin öneminin arttığı söylenebilir.

Descartes'ın edilmelere ilişkin açıklamalarına geçmeden önce onun insana dair neler söylediğine ve insanı nasıl tanımladığına bakmakta fayda vardır. Çünkü ona göre edilmeler, insan olmanın ayrılmaz bir parçasıdır ve insan doğasından kaynaklanmaktadır. Descartes, insana ve evrene ilişkin açıklamasındaki düalizmiyle ünlüdür. Cohen'in tespit ettiği gibi Descartes ile ilgili olarak onun, dünyayı zihin ve beden olarak iki ayrı parçaya nasıl

böldüğü anlatılır ki onun bu görüşüyle modern dünyayı müjdelediği kabul edilmektedir (Cohen, 2019: 109). Descartes, Platon'dan beri kabul edilen ruh-beden ayrımını keskinleştirmiştir. Onun ruh-beden ayrımına göre insanın zihni ya da ruhu bedeninden tamamen farklıdır (Descartes, 2007: 80). Cottingham, bu farklılığa ilişkin şöyle bir açıklamada bulunur: Zihin ve beden yalnızca farklı değil, aynı zamanda temelde birbiriyle bağdaşmaz türde tözlerdir. Bu bağdaşmazlık, herkesin kendi deneyimlerinden bildiği zihin-beden etkileşimini açıklamada ciddi sorunlar doğurmuştur (Cottingham, 2018: 66). Ruh ile bedenin farklı şeyler olduğu konusunda geleneksel felsefeyle hemfikir olan Descartes, ruhun yaşamsal temel işlevlerdeki rolünü reddederek geleneksel düşünceden ayrılır. Kambouchner ile de Buzonz'un verdiği bilgilere göre Descartes ayrıca önceden duyuşal ruhla ilişkilendirilen hayal gücü, iştahlar, istekler ve iradi faaliyetler gibi işlevlerin ruhun birer parçası olmadığı, bunların bütün olarak düşünen bir ruh olan zihnin başlıca yetileri olan anlama ve iradeye bağlı olduğu iddiasındadır (Kambouchner ve de Buzonz, 2012: 134). Ona göre istemek, duymak, tasarlamak gibi edimlerde bulunan hep bütünlüğü içindeki aynı ruhtur (Descartes, 2007: 80).

Descartes, insanı meydana getiren ruh ve bedenin birbirinden bütünüyle farklı olduğunu ileri sürer. Ancak bundan çıkarılabilecek sonuç, yalnızca ruhun bedenden bağımsız bir varoluşa sahip olduğudur. Yoksa insanın bedensiz bir şekilde var olabileceği değildir. İnsanın insan olarak var olabilmesi için ruh-beden birlikteliği gereklidir. Descartes, bu durumu "... *Tanrı'nın bana ruh ve bedenden oluşmuş bir varlık niteliğime bağlı olarak verdiği şeylerden bahsediyorum*" derken açık bir şekilde dile getirir (Descartes, 2007: 76-77). Cottingham'ın verdiği bilgilere göre Descartes, ruh-beden birlikteliğini 1641 yılında Regius'a yazdığı bir mektupta daha detaylı olarak şu şekilde açıklar: "*İnsanlar zihin ve bedenin sadece bir arada veya yan yana bulunmasından değil, gerçek bir tözsel birleşiminden oluşmuştur... İnsan bir bütün olarak dikkate alındığında özsel bir birliktir, çünkü insan bedeni ve ruhunu birbirine bağlayan birleşim ilineksel değil, insan için özseldir. Bu birleşim olmaksızın insan insan olamaz*"(Cottingham, 2002: 129). Descartes, *Meditasyonlar*'da bu birleşime ilişkin şunları söyler:

Doğa bana aynı zamanda, bu elem, acıkma, susama gibi duygularıyla, bedenime bir kaptanın gemisindeki durumu gibi yerleşmiş olmadığımı, bu bedene sınımsız bağlı, nerdeyse onunla tek bir bütün oluşturacak kadar karışmış ve kaynaşmış olduğumu da öğretiyor. Bu böyle olmasaydı, bedenim yaralandığında yalnız düşünen bir şey olan ben hiçbir acı hissetmez, bu yarayı, kaptanın gemisinde meydana gelen bir hasarı gözüyle algılaması gibi,

sadece anlığımla fark ederdim; bedenim yeme veya içme ihtiyacı duyduğunda, acıkma ve susama gibi karışık duygularla uyarılmam bile gerekmeden, bunu sadece bilirdim, o kadar; nitekim bu açlık, susuzluk, acı gibi duygular aslında ruhla bedenin birleşim ve kaynaşmasından ileri gelen, ayrıca ona bağlı bulunan birtakım karışık ve bulanık düşünme biçimlerinden başka bir şey değildirler. (Descartes, 2007: 75)

Bu pasaj Descartes'ın insana ve duygulara ilişkin görüşleri açısından önemli içerimlere sahiptir. Anlaşıldığı üzere ona göre insan iki ayrı tözün, ruh ve bedenin kaynaşmış birliğidir ve edilmeler de bu birleşimden kaynaklanan "*karışık ve bulanık*" bir tür düşüncedir. Descartes, ruhu ele alırken onun etkin olduğu durumlar ile edilgin olduğu durumları birbirinden ayırır ve insanın iradesiyle karar verirken ruhun etkin olduğunu savunur. Çünkü bu kararlar doğrudan ruhtan kaynaklanırlar ve sadece ruha aittirler. Çeşitli algı ve bilgi türlerinde ise ruh edilgin durumdadır. Bunun nedeni, bunları meydana getirenin ruh olmamasıdır. Ruh bunları sadece temsil ettikleri şeylerden edinir (Descartes, 2017: 37). Ruhun edilgin olduğu bu durumlara ilişkin Descartes biyolojik bir açıklama getirir. Bu açıklamaya göre algı ve edilmelerin kaynağı, çeşitli izlerin beyinde oluşmasıdır. Timofeeva'nın da belirttiği gibi "*canlılık*" denilen ufak dokular, beyin ile bedenın uzuvları arasında bulunan sinir ve kasların içinden geçerek acı, arzu, tutku gibi insani duyguları getirirler (Timofeeva, 2018: 76). Descartes'a göre edilmeler bu şekilde bedensel etkiler sonucu meydana gelirler. O, bu süreci şu şekilde açıklar: Beyinlerdeki izlerin bazıları, duyuuları harekete geçiren dış nesnelere, bazıları bedenın durumları ile ya da hafızada bulunan izlerin kalıntıları ile ya da insandaki ruhun hareketi ile oluşur. Ruh, beyindeki bu izleri değiştirebilecek bir güce sahiptir, diğer yandan bu izler de ruhta onun iradesine bağlı olmayan düşüncelere neden olurlar. Descartes, ruhta iradenin etkisi olmaksızın beyinde bulunan izlerle oluşan düşüncelere edilgi adını verir. Ancak ona göre sadece ruh dışındaki unsurların değil, iradenin de beyinde iz oluşturma gücü vardır ve o bu gücü hayal etme gücü olarak adlandırır (Descartes, 2019: 65). Anlaşıldığı kadarıyla Descartes'a göre edilmelerin kaynağı ruh değil, bedendir veya insanın kendisi dışındaki diğer varlıklardır. Bunlar beyinde birtakım izler oluşturarak ruhtaki edilmelere neden olmaktadır. Bunlar insanın kendi iradesinden kaynaklanmayan düşüncelerdir. Ruh, bunların ortaya çıkışı esnasında edilgin durumdadır ve bu nedenle bunlara edilgi denilmektedir.

## Edilmelerin Doğası

Descartes, edilmeleri ruha ait olarak gördüğümüz algılar olarak tanımlar (Descartes, 2017: 42). Sorell'in belirttiği gibi bir edilgi genelde ruhun yaptı-

ğı şeyden bağımsız olarak onun başına gelen şeydir (Sorell, 2004: 109). Edilgiler ruhun, algıları, hisleri veya heyecanlarıdır. Ortaya çıkmalarının nedeni ise zerrelere özel bir uyarıdır. Bu uyarıyla meydana gelir, beslenir ve güçlenirler (Descartes, 2017: 44). Ruhta meydana gelen tüm değişimler aslında birer düşüncedir. Edilgiler birer düşünce olmakla beraber, ruhu diğer bütün düşüncelerden daha fazla uyarıp sarsarlar (Descartes, 2017: 45).

Edilgiler, bazen ruhun herhangi bir nesneyi kavramaya karar vermesinden, bazen beden tabiatından ya da beyinde tesadüfen oluşan izlenimlerden doğarlar. Bu nedenle onları anlamak için nesnelere etkilerine bakmak gerekmektedir (Descartes, 2017: 69-70). Edilgilere nesnelere neden olduğu durumlarda beden, tepkilerini ruha iletmektedir. Bu olay doğum öncesi dönemde dahi gerçekleşmektedir. İnsan daha anne karnındayken "kalp ısısı"nın beslenmesi onda neşe, üzüntü gibi edilgilere yol açar (Kambouchner ve de Buzon, 2012:160). Bedenimizin ruhumuzla birleştiği ilk andan itibaren ruhumuz neşe, sonra aşk, sonra da belki kin ya da keder duymaya başlar. Descartes'a göre ruhun ilk edilgisi neşe olmalıdır çünkü ruh iyi durumda olmayan bir bedene konulmaz, beden iyi durumda olması da insana neşe verir. Sonrasında ise yaşanan çeşitli olaylara bağlı olarak aşk, nefret ya da kin duyulur (Descartes, 2019: 93).

İnsanın edilgilerinin çok erken bir dönemde, beden ve ruhun birleştiği sırada ortaya çıktığını söyleyen Descartes, kişisel geçmişin sonraki edilgiler üzerinde önemli bir etkisi olduğu kanaatinde. Özden ve Elmalı'nın da kaydettiği üzere Descartes'a göre doğuştan gelen ve çocuklukta elde edilen intibaların etkileri ileriki yıllarda ortaya çıkabilmektedir (Özden ve Elmalı, 2018: 138). Descartes bu mekanik işleyiş sürecini şu şekilde izah eder:

... ruhumuzla bedenimiz arasında öyle bir bağ vardır ki, hayatımızın başlangıcından itibaren, bazı beden hareketleri ile birlikte oluşan düşünceler, şimdi de onlarla birlikte oluşur öyle ki bir nedenle bedende yeniden oluşan aynı hareketler ruhta da aynı düşünceleri oluşturur ve karşılıklı olarak, aynı düşünceler aklımıza gelince de aynı hareketler oluşur. Beden makinesi o şekilde yapılmıştır ki, bir tek neşe veya sevgi düşüncesi ya da buna benzer başka bir düşünce, tutkularla birlikte oluştuğunu söylediğim birçok kan hareketini oluşturmak için gereken can ruhlarını sınırlar yolu ile bütün kaslara göndermeye yeterlidir. (Descartes, 2019: 77-78)

Descartes, geçmişte yaşananların sonraki edilgiler üzerindeki etkisine dair kendi hayatından bir örnek verir. Anlattıklarına göre Descartes, çocukluğunda kendisiyle aynı yaşta olan şaşı bir kızı sevmiştir. Kızın şaşı

gözlerine baktığında oluşan iz, Descartes'ın aşk edilgisini harekete geçirmek için oluşan izle birleşmiştir. Bu nedenle Descartes, aradan epey zaman geçtikten sonra bile şaşı kadınlara karşı diğerlerine olduğundan daha fazla eğilimli olmuştur (Descartes, 2019: 106). Descartes, edilgiler üzerinde geçmişten gelen fakat farkında olmadığımız etkilerin gücünü keşfetmiş ve verdiği örnekle bu etkiyi açıklamaya çalışmıştır. Cottingham'ın değerlendirmesine göre bu keşfiyle sıklıkla “*zihnin saydamlığı*” ile ilgili naif bir teori sunmakla suçlanan bir düşünür olan Descartes, duygular ile ilgili çalışmalarında bize, bedene bürünmüş varlıklar olarak duygusal hayatımızın bilinçli farkındalığa açık olmaktan çok uzak olduğunu söylemektedir (Cottingham, 2021: 99).

Descartes'a göre edilgiler insan iradesinden bağımsız olarak ortaya çıkarlar ve kimi zaman bu edilgileri ortaya çıkaran asıl olaylar uzak geçmişte yaşanmıştır. Bu nedenle de farkındalığımızın dışında kalırlar. Edilgilerin ne olduğunu ve nasıl ortaya çıktıklarını bu şekilde açıklayan Descartes, onları tasnif etmeye girişir. Edilgilerin tasnifi konusunda geçmişteki düşünürlerden farklı bir yol izlediğini söyleyen Descartes, bütün edilgilerin şehvete ve öfkeye indirgenmesine karşı çıkar. Ona göre böyle bir sınıflandırma eksiktir, temel duyguların hepsini içermemektedir. Kendisi temel edilgilerin tümünü içerdiğini düşündüğü yeni bir tasnif yapar. Ancak Descartes, yalnızca temel edilgilerin belirlenebileceği iddiasındadır, bunların dışında kalan sonsuz sayıda edilgi vardır. Bu nedenle tüm edilgileri belirlemek mümkün değildir. Buna karşın basit ve temel nitelikte olan sadece altı edilgi vardır. Bu edilgiler şunlardır: Hayret, sevgi, nefret, arzu, sevinç ve keder. Geriye kalan edilgiler ise ya bunlardan türemişler ya da bunların türevleridirler (Descartes, 2017: 77-78).

Temel edilgiler arasında yer alan hayret duygusunun Descartes için ayrı bir anlamının olduğu görülmektedir. Fouillée'nin belirttiği üzere Descartes'a göre hayret bir bakıma diğer tüm edilgilerin başında gelir. Hayret, faydalı mı zararlı mı olduğunu bilmediğimiz yeni bir nesne tarafından meydana getirilen bir şok türüdür. Hayret, aynı zamanda akletme yetisinin de bir teessürüdür (Fouillée, 2009: 97). Bilme tutkusu hayret duygusu ile bağlantılıdır ve Hegel'in verdiği bilgilere göre bu tutkunun Descartes'ın kişisel hayatında büyük bir etkisi olmuştur (Hegel, 1997: 136). Beyssade'ın tespitine göre Descartes, bilgiyi birleştirme ve görüşleri akılcı bir şekilde düzenleme tutkusuyla antik ve bütüncül anlamda bir felsefe sistemi kurmak için yirmi beş yıl uğraşmıştır (Beyssade:1997: 66).

Descartes verdiği kimi örneklerle ve hayatına ilişkin sunduğu bazı kesitlerle edilgilerin kendi hayatını nasıl etkilediğini açıklar. Peki, Descartes'a göre edilgiler hayatımızda genel olarak ne tür bir rol oynamakta, hangi iş-

levleri yerine getirmektedirler? Kısaca, edilgiler ne işe yararlar? Descartes, bu soruya insandaki her edilginin başlıca etkisinin, ruhu uyarıp onu beden hazırladığı şeylere yöneltmek olduğu yanıtını verir. Örneğin korku hissi ruhtaki koşma isteğini, cüretkârlık hissi ise mücadele isteğini tetikler (Descartes, 2017: 54). Yani Descartes'a göre edilgiler bizi eyleme sevk ederler. Descartes'ın bu görüşünün günümüzde yaygın olarak kabul edildiği görülmektedir. Örneğin Johson-Laird ve Oatley gibi bilişsel psikologlar temel duyguların, eylemlerin ussal bir şekilde yönetilmesine yardımcı olduğunu ileri sürmektedirler (Akt. Damasio, 2006, 212). Ayrıca duyguların hayatımızı ne şekilde etkilediğine ilişkin günümüzde çeşitli araştırmalar yapılmaktadır. Bu bağlamda Neu gibi isimler psikanaliz alanında "*Kıskançlığı ortadan kaldırmayı isteseydik, vazgeçmemiz gereken ne olurdu? Sevdiğimiz için insanlardan nefret edebilir miyiz? Yedi ölümcül günahın biri olan ve bunun yanında kimlik siyasetinin de konusu olan gurur olasılığını nasıl anlamamız gerekir? Sıkıntının üstesinden ne gelebilir?*" gibi ilginç sorular ortaya atmakta ve bunlara yanıt aramaktadırlar (Neu, 2012: 24).

Descartes, edilgilerin işinin, doğanın bize yararlı dediği şeyleri ruhumuzun istemesini sağlamak, bu isteginde onu kararlı kılmak ve bedenimizi o istekleri yerine getirecek şekilde hareket ettirmek olduğunu söyler (Descartes, 2017: 70). Onların yararı, ruhun iyiliğine olacak düşünceleri güçlendirmelerinde ve canlı tutmalarında yatar. Şayet onlar olmasaydı, bu düşünceler ruhtan kolayca silinip giderlerdi (Descartes, 2017: 82).

Rodis-Lewis'in belirttiği gibi duyular ve edilgiler, insanlara bedenleri ile dış nesnelere arasındaki etkileşimlere dair bilgi veren ve bu şekilde insan denen ruh-beden birliğinin korunmasını sağlayan göstergelerdir (Rodis-Lewis, 1997: 34). Descartes'ın iddiası, ruhta meydana gelen devinimlerin onda çeşitli edilgiler uyandırdığıdır. Tüm bu edilgiler tam sağlıklı insan vücudunun korunmasına en elverişli ve en yararlı olanı duyururlar. Bu yüzden Descartes, edilgilerde Tanrı'nın gücünü ve iyiliğini ortaya koymayan hiçbir şeyin bulunmadığını söyler (Descartes, 2007, 81). Cottingham'ın da belirttiği gibi ruh ve beden tözsel birleşimi olan insanın hayatta kalması ve iyiliği için sadece akla ve iradeye değil, aynı zamanda tüm duyusal ve duygusal durumlara da ihtiyaç vardır. Örneğin açken duyulan rahatsızlık insanı yemek yemeye yöneltir, bu nedenle açlık hissinin insan için bariz hayati önemi vardır. Edilgiler genel olarak insan iyiliği ile yakından bağlantılı oldukları için iyi bir yaşamda onlara yer verilmelidir (Cottingham, 2021: 100-101).

Edilgilerin insan hayatının korunması ve devam etmesi açısından tartışılmaz bir rolü olduğunu söyleyen Descartes, onların bunca iyiliğine rağmen



men insan için zararlı olabileceklerinin de farkındadır. Ona göre edilmeler bunu insanlara yalnızca ilgili oldukları düşünceleri gereğinden fazla güçlendirerek ya da üzerinde durulması iyi olmayacak düşünceleri canlı tutarak yaparlar (Descartes, 2017: 82). Yani edilmeler düşünceleri canlandırıp güçlü tutarak faydalı oldukları gibi, yine aynı şekilde bazı düşünceleri canlandırıp güçlendirerek zararlı olabilmektedirler. Edilmelerin gücü, düşünceleri canlandırıp onların etkilerini arttırabilmelerinden kaynaklanmaktadır.

## Edilmeler, Ahlak ve Mutluluk

Descartes yaşamlarımızın iyiliğinin ve kötülüğünün edilmelere bağlı olduğunu ileri sürer. Ona göre edilmelerini en çok harekete geçirebilen kimseler, yaşamın tadına en çok varanlardır. Fakat kişi, bunları kullanmayı bilmiyorsa ve talih de ondan yana değilse o insan en buruk ve en acı deneyimleri yaşayacaktır. Bu nedenle kişinin edilmelerine hâkim olmayı öğrenmesi gerekmektedir (Descartes, 2017: 195).

Descartes'ın iyi yaşamdan anladığı şey mutlu bir yaşamdır. Mutlu yaşamaksa ruhun hoşnut ve tatmin olmuş bir halde yaşamasından ibarettir. Bu hoşnutluğa yol açan birtakım nedenler vardır. Bunlardan bazıları kişinin kendi elindedir, bazıları ise daha ziyade talihe bağlıdır. Erdem ve bilgeliğin insanın kendi elinde olan nedenlerdir. Buna karşın saygınlık, servet ve sağlık kişinin tam olarak kendi elinde olmayan nedenlerdir (Descartes, 2019: 45-46). Descartes mutluluk için gerekli saydığı erdemi, ruhun insanı olgunlaştırmaya yarayan eylemleri olarak tanımlar (Descartes, 2019: 55). Descartes, erdemler arasında yüce gönüllülüğe yaptığı vurgu ile dikkat çeker. Ona göre yüce gönüllülük temel erdemdir. Diğer erdemlerin anahtarı olan bu erdem "*soylu ve güçlü ruhlar*"a özgüdür. Kambouchner ve de Buzonz'un ifade ettiği üzere bu erdem, isteklerimiz üzerinde hâkimiyet kurup buna bağlı olarak da özgür iradeyi doğru yönde kullanma yönündeki sağlam ve değişmez kararlılıktan oluşur (Kambouchner ve de Buzonz, 2012: 175). Yani yüce gönüllülük, insanın en iyi olduğuna hükmettiği şeye girişme ve onu yapma iradesine sahip olmasından ibarettir (Descartes, 2020: 99). Cevizci'nin de vurgulamış olduğu gibi Descartes'ın en yüksek erdem ve en soylu ihtiras olarak gördüğü yüce gönüllülük, ahlaki idealin temeli durumundadır. Bunun nedeni ise yüce gönüllülüğün, zihnin ve iradenin yetkinliğini, erdem ve bilgeliğin birliğini temsil etmesidir (Cevizci, 2007: 149). Kambouchner ve de Buzonz'un iddiasına göre bu erdem insana en eksiksiz hoşnutlukları yaşatır (Kambouchner ve de Buzonz, 2012: 175). Sorell'e göre ise yüce gönüllülük, kişiye hoşnutluk sağlamakla kalmaz o, aynı zamanda kamusal iyilik düşüncesini de içerir (Sorell, 2004: 110). Çünkü Koyré'nin de belirttiği



gibi yüce gönüllülük ahlakının yasası bizi elimizden geldiği kadarıyla bütün insanların iyiliği için çalışmaya zorlar (Koyré, 2020: 161).

Erdem ve bilgelik yoluyla mutluluğa ulaşabileceğimizi ileri süren Descartes, mutluluğumuzun anahtarı olan edilgilerin bizi nasıl olup da mutsuz edebileceklerini de açıklar. Ona göre mutsuzluğumuzun asıl nedeni yanılıyor oluşumuzdur. Tanrı'nın sonsuz iyiliğine karşın zihin ve beden birleşimi olan insan yanılmadan edemez (Descartes, 2013: 191). Ve bu yanılgılarda edilgilerimizin de payı vardır. Hayal gücünün belirsiz şekilde kavradığı *"bedenle birleşmiş ruhun zevkleri"* çoğu zaman, özellikle elde edilmelerinden önce, insana olduklarından çok daha büyük görünürler. Descartes'a göre bu durum bütün kötülüklerin ve yanılgıların kaynağıdır. Edilgi, insanı bazı şeylerin göründüklerinden daha iyi ve arzulanmaya daha değer olduğuna inandırır. Ancak onlardan yararlanırken aslında öyle olmadıkları anlaşılır. Bu yanılgıların sonucunda nefret, üzüntü ve pişmanlık gibi edilgiler ortaya çıkar. Bu nedenle akla bir görev düşmektedir. Bu görev, *"elde edilmesi elimizde olan bütün iyilerin tam ve doğru değerini incelemek"* tir (Descartes, 2019: 55). Bir başka ifadeyle akıl işi, insanın çalışarak elde edebileceği bütün ruh ve beden yetkinliklerinin değerini edilgilerin etkisi altında kalmadan incelemek ve gözden geçirmektir. Böylece insan, elinde olan doğal mutluluğu tadabilir (Descartes, 2019:55-56).

Descartes, kendilerini en zengin, en güçlü, en özgür ve en mutlu gören insanların doğanın kendileri için çizdiği sınırları gözden geçiren, yalnızca düşüncelerinin kendi ellerinde olduğunu ve sadece düşüncelerinin kendilerini tutkularından alıkoyduğunu bilen insanlar olduklarını söyler (Descartes, 1994: 28). Edilgilerin hepsinin doğaları bakımından iyi olmalarına karşın, onların kötüye kullanılma ve aşırıya varma ihtimalleri vardır. Bu yüzden onların denetlenmesi gerekmektedir. Peki, iradenin edilgilere hâkimiyeti ne ölçüde mümkündür ve irade onları nasıl denetler? Descartes, edilgilerin doğrudan doğruya iradeye bağlı olarak uyanmadığını ya da yok olup gitmediğini söyler. Bunun nedeni, edilgilerin zerrelere özel bir uyarısıyla doğup bu uyarıyla beslenip güçlenmeleridir. Neredeyse her edilgi önce kalpte, ardından kanda ve zerrelerde oluşan bir heyecanla birlikte doğar. Bu yüzden edilgiler, bu heyecan kesilinceye kadar zihinde canlı olarak kalırlar. Bu durum, duyularımıza konu olan nesnelerin duyu organlarımızı etkiledikleri zaman zihnimizde canlı kalmalarına benzer (Descartes, 2017: 59). Edilgilerin ortaya çıkmasını sağlayan şey, bedendeki devinimlerdir ve bunlar da birtakım dışsal koşulların sonucu olarak ortaya çıkarlar. Bunun anlamı, bizim kendi ruhumuzda istediğimiz gibi edilgi uyandıramayacağımız ve ruhumuzda ortaya çıkan edilgileri de dilediğimiz şekilde anında ortadan kaldıramayacağımızdır.

İnsanın ancak dolaylı şekilde edilgilerini kontrol etme imkânı vardır. Şöyle ki insan, sahip olmak istediği edilgilerle birleşik şeylerin temsili ya da kurtulmak istediği edilgilere zıt olan şeylerin temsili ile dolaylı biçimde duygular uyandırabilir ya da var olan duyguların etkisini ortadan kaldırabilir (Descartes, 2017: 58). Fouillé'nin tespitine göre insan, sonuçlarından kaçınmak istediği eylemlerinin tersini düşünerek edilgilerini etkileme olanağına sahiptir. Yani bir düşünceyi başka bir düşünceyle, bir duyguyu başka bir duyguyla dengeleyebilir (Fouillé, 2009: 97). Copleston ise bu yolun, daha çok bir ediliğe yol açan dışsal nedenleri doğrudan doğruya değiştiremediğimiz zamanlarda başvurmamız gereken bir yol olduğu iddiasındadır. Şayet edilgileri denetlemek için onlara yol açan fiziksel koşulları değiştirebilme imkânına sahipsek, hiçbir şey yapmadan edilgileri uzaklaştırmaya çalışmak yerine bu nedenleri değiştirmemiz daha doğru olacaktır (Copleston, 2010: 154). Fakat bilindiği üzere pek çok durumda insanın buna gücü yetmemektedir. Descartes da bunun farkındadır. Bu nedenle “... *dünyanın durumu bilindiği için hayalimizde bile hiçbir üzüntü nedeni bulunmayacak derecede talihli olmayı beklemek talihi biraz fazla zorlamak olurdu*” der (Descartes, 2019: 86). Yine de ona göre bu durum insanın mutlu olmasına engel değildir. Çünkü insan, var olan nesnelere duyularını incitmediği, bir hastalık da bedenini rahatsız etmediğinde akla göre hareket ederse hayatından kolayca memnun olabilir. Yeter ki canını sıkın şeylere karşı arzu duymamaya çalışsın (Descartes, 2019: 86).

Descartes, edilgilerin denetimine ilişkin olarak kişinin sevgi duyduğu kimsenin gerçek değerini gözden geçirmeden kendisini bu tutkuya kaptırmamasını önerir. Bu konuda şaşı kadınlara karşı duyduğu eğilimi örnek olarak gösterir. Ondaki bu eğilimin nedeninin, bu kadınların daha önce sevdiği birindeki benzer bir özelliğe sahip olmaları gerçeği olduğunu keşfeden Descartes, konu üzerinde düşündükten sonra artık şaşıları görünce heyecanlanmadığını söyler (Descartes, 2019: 106-107). Cottingham'ın da belirttiği gibi bizim için zararlı olabilecek bir edilginin boyunduruğu altına girdiğimizde belli belirsiz bir şekilde anlayabildiğimiz, temeli fizyolojik yapımızda veya psikolojik geçmişimizde bulunan bir şey bizi kontrolü altına almaya başlar. Bu durumun farkına varılması, insanın edilgilerini denetleyebilmesi yolunda ortaya çıkan ilk umuttur. Descartes, şaşı gözlü kadınlara karşı duyduğu eğilimi, bu eğilimin nedenleri üzerine düşünerek ortadan kaldırmıştır. Bu haliyle Descartes'ın “*şaşı gözlü kız*” örneği birçok açıdan Freud'u çağırıştırılmaktadır (Cottingham, 2021: 98). Solomon ve Higgins'in belirttiği üzere Freud, hastalarının bazı sorunlarının geçmişteki travmatik deneyimlerden, özellikle çocukluk deneyimlerinden kaynaklandığını ortaya koymuş ve çocukluk döneminin analizine dayanan bir psikolojik kuram geliştirmiştir (So-

lomon ve Higgins, 2013: 324). Descartes'ın "şaşı gözülü kız"a ilişkin söyledikleri ile Freud'un psikolojik kuramı arasında çarpıcı bir benzerlik vardır. Bu benzerlik, hem Descartes'ın hem de Freud'un geçmişte yaşanan olayların kişide etki bıraktığını ve bu etkiyi ortadan kaldırmak için farkındalığın gerekli olduğunu ileri sürmeleridir.

Descartes, aklın doğru kullanımı ve irade gücü ile insanın doğru kararlar vererek edilgileri denetleyebileceği iddiasındadır. Nihayetinde tutkuların insana zarar verebilmesinin nedeni, onların insanı yanıltarak şeyler hakkında yanlış hükümler vermesine neden olmalarıdır. Bu şeyler elde edildiklerinde, verdikleri hoşnutluğun umulduğu kadar büyük olmadığı ortaya çıkmaktadır (Descartes, 2019: 60). Descartes bu nedenle edilgilerin uyandırdığı arzuların doğru bilgiye dayanması gerektiğini düşünür (Descartes, 2017: 137). Ona göre bilgelik için iki şey gerekir. Bunlardan ilki, aklın iyi olan her şeyi bilmesidir. İkincisi ise, iradenin her zaman akılı izlemeye hazır olmasıdır. Descartes, bu çerçevede aklını her zaman gücü dâhilinde iyi kullanabilen ve tüm işlerinde en iyi olduğuna inandığı şeyi yapmak için sağlam bir iradeye sahip olan kişiyi doğanın elverdiği ölçüde gerçekten "bilge" olarak nitelendirir (Descartes, 2001: 28-29).

Descartes için akıl ve irade ahlak açısından kritik bir öneme sahiptir. Descartes, iradeyi bir şey yapmak ya da yapmamak kabiliyeti olarak tanımlar. İrade, akıl insana yapılması ya da yapılmaması, hedeflenmesi ya da kaçınılması gereken bir yol gösterdiğinde, kişinin o yola kendisi dışında herhangi bir gücün baskısını hissetmeden meyletmesidir. İradeyi bu şekilde tanımlayan Descartes onu insandaki en büyük ve mükemmel yeti olarak nitelendirir. Çünkü irade yetisiyle kıyaslandığında anlama yetisi, hatırlama kabiliyeti ve hayal gücü çok zayıf ve sınırlıdır. İrade, diğer yetilerden öyle üstündür ki Descartes, bir tek onun sayesinde insanın Tanrı'ya benzer surette yaratıldığını anlayabildiğini söyler (Descartes, 2013: 117-118). İrade özgürdür ve yalnızca yapılacak eylemlerin belirlenmesinde değil, aynı zamanda bilginin doğruluğuna hükmedilmesinde de rol oynar. Tülin Bumin'in de belirttiği gibi irade, doğru bilgiye onay vermekte ya da vermemekte, onu benimsemekte ya da reddetmekte özgürdür (Bumin, 2016: 71).

Ahlaklı olmanın gereklerini ele alan Descartes'a göre doğru kararlar verebilmek için hakikatin bilgisinin yanı sıra alışkanlık da gereklidir. Çünkü ona göre bir hakikatin kanıtları ne kadar açık seçik olursa olsun, biz onu belleğimize yerleştirmedikimiz ve alışkanlık haline getirmediğimiz takdirde her an yanlış görüşlere yönelebiliriz. Bu açıdan Descartes, skolastiklerin, erdemleri birtakım alışkanlıklar olarak tanımlamasını onaylar. Çünkü ona

göre insanların hata yapmalarının nedeni, yapılması gerekeni teorik olarak bilmemekten ziyade onu daha önce uygulamamış olmalarıdır (Descartes, 2019: 61). Fakat bilindiği üzere iyi yaşamın eğitim ve alışkanlığa bağlı olduğu düşüncesi hiç de yeni bir fikir değildir. Örneğin Aristoteles, yüzyıllar önce erdemini doğru duygu ve eylem alışkanlıklarını kazanmış olmamıza bağlı olduğunu öne sürmüştü. Ona göre doğa tek başına iyi ve erdemli olmamızı sağlamada yeterli değildir. Bu nedenle onu eğitim ve alışkanlık ile tamamlamak gerekir (Aristoteles: 2013: 243). Cottingham'ın da belirttiği gibi ahlakın eğitim ve alışkanlık ile tamamlanması gerektiği görüşü dışında bilgelik üzerine yapılan vurgu ya da aklın doğru kullanımı ile ahlaki bir hayat yaşanabileceği fikri de kökleri Antik Yunan felsefesine uzanan görüşlerdir. Descartes'ın bu konuya getirdiği yenilik, "... duygusal tepki kalıplarımızın fiziksel nedenlerini araştırabilen ve zamanla onları manipüle etmeyi ve "yeniden programlamayı" başarabilen davranış ve fizyoloji bilimi uzmanlarının bakış açısıdır" (Cottingham, 2021: 97). Descartes fizyolojimize ve psikolojik geçmişimize bağlı olarak ortaya çıkan edilmelerin eylemlerimiz ve hayatlarımız üzerindeki etkisini görmüş ve buna bağlı bir ahlak kuramı geliştirmiştir.

Descartes, bilgeliğin esasının edilmelere nasıl hâkim olunacağını öğrenmede yattığı kanaatindedir. Böylesi bir hâkimiyet için irade, gerekli olmakla beraber tek başına yeterli değildir. Çünkü irade, insan bedeniyle ilgili fizyolojik değişiklikleri doğrudan gerçekleştiremez. Ancak insan, dikkatli bir talim süreci ile kendi gücü dâhilinde olan fiilleri icra ederek fizyolojik değişikliklerin etkilerini azaltmayı ya da değiştirmeyi sağlayacak uygun alışkanlıklar elde edebilir. Descartes, bu konuda hayvanları örnek verir. Cottingham'ın kaydettiği gibi akıldan yoksun hayvanlar uygun uyarıların dikkatli şekilde tekrar edilmesiyle eğitilebilmektedirler (Cottingham, 2002: 86). Descartes'a göre bu, insanlarda çok daha iyi bir şekilde yapılabilir. Öyle ki ona göre en zayıf ruhlu kimseler bile edilmelerini terbiye etmek ve onları yönetmek için yeterince uğraşırlarsa onlar üzerinde egemenlik kurabilirler (Descartes, 2020: 41). Descartes edilmelerin emrettikleri dışında hiçbir şey istemeyecek kadar zayıf ve kararsız insanların sayısının çok az olduğu düşüncesindedir. Ona göre insanların çoğunun kesin hükümleri vardır ve onlar bazı davranışlarını bu hükümlere göre belirler (Descartes, 2017: 64). Descartes çoğu insanın edilmelerine hâkim olabileceği düşüncesi ile insanlara ilişkin olumlu bir yaklaşım sergiler.

Hatırlanacağı üzere Descartes bilgelik için aklın iyi olan şeyleri bilmesi ve iradenin de aklı izlemeye hazır olması gerektiğini söylemişti. Bu koşullar göz önüne alındığında herkesin bilge olup olamayacağı sorusu karşımıza çıkmaktadır. Descartes'a göre bu iki koşuldan yalnızca irade tüm insanlarda

eşit olarak bulunur. Fakat insanlar anlayış bakımından farklıdırlar ve bazı insanların anlayışı diğerleri kadar iyi değildir (Descartes, 2001: 29). Bu anlayış farkına rağmen Descartes, insanların doğru bilgiye ulaşma imkânları hakkında oldukça iyimser bir görüşe sahiptir. O, *“Gerektiği gibi kullanıldığı zaman, doğru düşünmeye, yani iyi yargı belirtmeye ve hatta en yüksek bilimlere kavuşmaya gücü yetmeyen hiçbir ruh yoktur”* diyerek bu iyimserliğini açıkça ortaya koyar (Descartes, 2001: 40). Herkesin doğru bilgiyi edinebileceğini söyleyen Descartes, aptal ve ahmak insanların varlığını inkâr ediyor değildir. Ona göre böyle insanlar da mevcuttur ve bunlar doğal yaratılışları nedeniyle hayranlık duygusuna meyilli değildir (Descartes, 2016: 51). Descartes bilgi konusunda sahip olduğu iyimserliği ahlak konusunda da sergiler. Ona göre çok zeki olmayan insanlar bile *“her zaman bildikleri tüm iyiliği yapmaya ve bilmediklerini öğrenmek için de hiçbir şeyi savsaklamamaya kesin karar verdikleri zaman yaratılışlarının elverdiği ölçüde”* bilge olma imkânına sahiptirler. Ancak yine de iyi eylemde bulunma iradesi ve özel öğrenme kaygısıyla birlikte olgun bir akla sahip olan insanlar bunlardan daha yüksek bir bilgelik seviyesine ulaşacaktır (Descartes, 2001: 29).

Descartes, yukarıdaki iddiaları ile aslında herkes için standart bir bilgelik, erdem ve nihayetinde mutluluk olmadığını anlatmaktadır. Ona göre bir ruh ve beden birlikteliği olan insanlar akıl ve beden bakımından birbirleriyle aynı değildir. Bu nedenle uyarılara karşı ortaya çıkan edilgileri, duygulanımları, edinecekleri bilgilerin kapsamı ve erişebilecekleri mutluluk doğalarının elverdiği kadarıyla olacaktır. Bu açılardan insanlar arasında farklar olacaktır. İnsanlar yalnızca doğalarının elverdiği ölçüde bilebilir, o ölçüde bilge, erdemli ve mutlu olabilirler. Descartes bu eşitsizliği farklı bir bağlamda dile getirir. Bağlam farklı olsa da eşitsizliği anlattığı bu benzetme konunun anlaşılması bakımından faydalıdır. Şöyle ki Descartes, akla göre düzenlenen arzuların doluluğunu ve tamlığını hoşnutluk olarak adlandırır. Ona göre en fakir olan ve talihin ya da doğanın en çok haksızlık yaptığı kimseler birçok nimetten yararlanamaları da başkaları kadar hoşnut olabilirler. Bu durum tıpkı küçük bir vazanın içinde az şarap bulunmasına rağmen büyük vazo gibi dolu olmasına benzer (Descartes, 2019: 46). Talih ya da doğa karşısında eşit olmayan, anlayış bakımından bir olmayan, bir zihin-beden birleşimi olarak diğerleriyle aynı olmayan insanlar tıpkı farklı boyutlardaki vazolar gibidirler. Buna rağmen vazolar boşluk ve doluluk bakımından kıyaslanabilmektedirler. Benzer şekilde insanları da doğaları elverdiği kadarıyla bilge ve hoşnut olup olmadıklarına bakarak bilgelik ve hoşnutluk açısından değerlendirmek mümkündür.

## Sonuç

Fouillée'nin verdiği bilgilere göre “gerekçelerinin apaçıklığı nedeniyle” Descartes'ın hoşuna giden başlıca konu matematik olmuştur. O, ayrıca geometri ve fizik bilimleri de ilgilenmiştir (Fouillée,2009: 3-8). Doğa bilimleri ve metafizik alanlarında çalışmalar yapan Descartes, her insanın nasıl yaşaması gerektiğini belirlemek durumunda olduğunu düşündüğü için nasıl yaşanacağı sorusuna yanıt arayan ahlak felsefesine de kayıtsız kalmamış ve çeşitli mektup ve çalışmalarında bu konuya değinmiştir. O, ahlak felsefesini ortaya koyarken insanın doğasını ve insanın ne olduğu sorusunu temel almış ve bu çerçevede kendi döneminin tıp ve fizyoloji bilgilerinden de faydalanmıştır. Çünkü o, insanın nasıl yaşayacağı meselesinin insanın ne olduğu sorusundan bağımsız ele alınamayacağı kanaatindeydi. Bu nedenle Descartes'a göre bilimsel bir ahlak görüşünün ortaya konulabilmesi için insana ilişkin bilimlerin eksiksizce bilinmesi gerekmektedir.

Geleneksel ahlak anlayışlarının, özellikle de Stoacılığın etkilerinin açıkça görüldüğü Descartes ahlakını iki ayrı dönemde değerlendirmek mümkündür. İlkinde ortalama bilgelik hâkimdir ve bu dönemde dine, toplumun yasalarına ve adetlerine itaat etme salık verilirken ikinci dönemde bunlar bir kenara bırakılarak bireysel akıl ön plana alınmıştır. Descartes geleneksel düşüncede olduğu gibi ahlakla mutluluğu amaçlamıştır. Ancak bu mutluluk, Orta Çağ felsefesinin dinî anlam taşıyan ebedi mutluluğu değil, bu dünyada yaşanacak hoşnutluktur. Descartes'ın mutluktan bahsederken “*doğal mutluluk*” ifadesini kullanması da bunun göstergelerinden biridir. Anlaşıldığı üzere Descartes ahlak söz konusu olduğunda konuya ahlak ilkeleri, ahlaki değerlerin statüsü, ahlaki ödev ve yükümlülükler ya da insan ilişkilerinin nasıl düzenlenmesi gerektiği gibi etik meseleler açısından değil, temelde bireyin mutluluğu açısından yaklaşmıştır. O, ahlak kuramını insan doğası üzerine inşa etmiş ve bu nedenle insan ruhuna, bedenine ve bunların etkileşiminden kaynaklanan edilgilere ilişkin incelemelerde ve açıklamalarda bulunmuştur.

Descartes ruh ve bedenin birbirinden bütünüyle farklı tözler olduğunu ileri sürmüş, bununla beraber insanın bu farklı tözlerin birleşimi olduğu hususunda ısrarcı olmuştur. Ruh bedenden bağımsız bir şekilde var olabilse de insanın insan olarak mevcudiyeti ruh-beden birlikteliği olarak mümkündür. İnsanın beden sahibi olması, ruhtaki edilgilerin, yani duyum ve duyguların nedenidir. Ruh etkin de edilgin de olabilmektedir. Çeşitli nedenlerle bedende meydana gelen değişimler kendisinde çeşitli edilgiler ortaya çıkardığında edilgin bir durumdadır. Bu edilgilerin insan hayatı ve iyiliği açısından büyük önemi vardır. Bunlar olmaksızın tek başına beden, akıl ya da irade

insan hayatının devamını sağlayamazlar. Edilgiler insanı ilgili oldukları konularda arzular uyandırarak eyleme sevk ederler. Böylece mutlu bir hayat için büyük önem taşırlar. Ancak edilgiler, akıl ve iradenin desteği olmaksızın kendi başlarına insanı mutluluğa ulaştıramaz. Çünkü edilgiler, arzulan şeyin gerçeğinden daha büyük bir zevk vereceği yanılsaması uyandırarak insanı aldatılabilir. Bu nedenle insanın akli ile arzulan şeyin gerçek değerini belirlemesi, iradenin de aklın yolunu izlemesi gerekir. Böylece insan hayal kırıklıkları, üzüntü ve pişmanlık gibi acı ve buruk deneyimlerden kaçınabilir, mutlu bir yaşam sürebilir.

Descartes, insanları anlayış bakımından eşit görmese de onların irade bakımından eşit olduğunu söyler. Ona göre ahlak için gerekli olan doğru bilgiye herkes ulaşabilir çünkü doğru metodu kullanan herkes doğru bilgiye erişebilir. Ahlak için gerekli olan şey de aklın doğru bilgiye erişmesi ve iradenin akla uymasıdır. Herkes doğru bilgiye erişip iradesini kullanabileceği için herkes bilge, erdemli ve mutlu olabilir. Ancak Descartes'a göre insanlar eşit değildir ve bu nedenle herkesin ulaşabileceği bilgelik, erdem ve mutluluk eşit olmayacak, herkes için kendi doğasının elverdiği kadar olacaktır.

Descartes iyi bir yaşam için edilgilerin bastırılmasını değil, akıllıca bir şekilde yaşanmasını önerirken onlar üzerindeki gücümüzü de tartışmıştır. Ona göre bizim onlar üzerinde mutlak ya da doğrudan bir hâkimiyetimiz yoktur. İstedığımız an istediğimiz bir edilgiyi ruhumuzda uyandıramayacağımız gibi ortaya çıkmış bir edilgiyi de dilediğimiz gibi silip atamayız. Onları ancak dolaylı yoldan denetleyebiliriz. Bunu -Descartes'ın şaşı kadınlardan hoşlanması hakkındaki refleksiyonunda olduğu gibi- ortaya çıkan edilginin kaynağı hakkında doğru bir değerlendirmede bulunarak ya da istediğimiz duygularla ilişkili şeyleri düşünerek yapabiliriz. Edilgi kaynağına ilişkin doğru bilgi, o şeyi doğru değerlendirmemizi ve ona karşı makul bir tutum geliştirmemizi sağlayacaktır. Düşüncelerle edilgiler arasında bir bağlantı vardır ve düşünceleri değiştirerek edilgileri değiştirmek ya da etkilerini azaltmak mümkündür.

Descartes edilgilerin eylemlerimiz üzerindeki etkilerini anlatırken onların kökenine ilişkin farkındalığımızın üzerinde de durmuştur. Ona göre geçmiş psikolojik yaşantımız kimi nesnelere karşı bazı edilgilerin uyanmasına yol açabilir. Şayet bunun üzerinde dikkatli bir şekilde düşünür ve bu durumun geçmişteki nedenini ortaya çıkarırsak edilgilerimizin bizi bu şekilde etkilemesine son verebiliriz. Edilgilerin mekanik yapısına, onların fizyolojik ve psikolojik nedenlerine ilişkin yaptığı bu açıklamalar ve bunlarla ahlak arasında kurduğu bağlantılar Descartes'ın ahlak felsefesinin en özgün yanını oluşturmaktadır.



## Öz

Descartes insan sorunu ile de ilgilenmiş bir filozoftur. Ancak onun antropoloji ve ahlak felsefesi ile ilgili çalışmaları geri planda kalmıştır. Descartes, insanı ruh-beden birliği olarak tanımlamıştır. Onun insan doğasına ilişkin görüşlerinin ve ahlak felsefesinin temelinde bu tanım bulunmaktadır. İnsandaki edîlgiler beden kaynaklıdır ve ruhta ortaya çıkarlar. Descartes, edîlgi ile duyum ve duyguları kasteder. Edîlgiler, insan hayatının devamı, iyiliği ve mutluluğunda kritik rollere sahiptirler. Fakat aynı zamanda insanın “*en acı ve en buruk deneyimleri*” yaşamasına da yol açabilirler. İnsanda beden ve beden kaynaklı edîlgilerin yanı sıra akıl ve irade de bulunur. Descartes, insan doğasından hareketle duygulara, akla, iradeye, erdem ve mutluluğa ilişkin bir açıklama sunmuş ve bu çerçevede bir ahlak felsefesi tesis etmiştir. Bu çalışmada Descartes’ın bunu nasıl yaptığı tartışılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Descartes, Ahlak, Edîlgi, Akıl, Mutluluk.

## Abstract

### The Relationship Between, Affections, Reason and Morality According to Descartes

Descartes is a philosopher who was also interested in the problem of human. However, his works on anthropology and moral philosophy remained in the background. Descartes defined human as the unity of soul and body. This definition is the basis of his views on human nature and his moral philosophy. Affection in humans originate in the body and emerge in the soul. Descartes refers to sensations and emotions as affection. Affections have critical roles in the continuation, well-being and happiness of human life. But they can also lead to one’s “*most bitter experiences*”. In addition to the body and body-based affections, human beings also have mind and will. Descartes presented an explanation of emotions, reason, will, virtue and happiness based on human nature and established a moral philosophy within this framework. In this study, how Descartes did this is discussed.

**Keywords:** Descartes, Morality, Affection, Reason, Happiness.



## Kaynakça

- Aristoteles, (2017). Nikomakhos'a Etik, çev. Furkan Akderin, İstanbul: Say Yayınları.
- Aristoteles, (2013). Politika, çev. Furkan Akderin, İstanbul: Say Yayınları.
- Beyssade, J. M. (1997). "Descartes: Felsefi Bir Devrim mi?", çev. Tülin Bumin, Cogito, 10, ss. 63-81.
- Bumin, T. (2016). Tartışılan Modernlik: Descartes ve Spinoza, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Cevizci, A. (2007). On Yedinci Yüzyıl Felsefesi Tarihi, Bursa: Asa Kitabevi.
- Cohen, M. (2019). Felsefi Masallar, çev. Selin Aktuyun - Mustafa Yalçinkaya, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Copleston, F. (2010). Descartes, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınevi.
- Cottingham, J. (2018). Akılcılık, çev. Bülent Gözkân, İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Cottingham, J. (1996). "Cartesian Ethics: Reason and The Passions", Revue Internationale de Philosophie, 50/195 (1), ss. 193-216.
- Cottingham, J. (2002). Descartes Sözlüğü, çev. Bülent Gözkân vd., İstanbul: Doruk Yayıncılık.
- Cottingham, J. (2021). Descartes'ı Nasıl Okumalıyız?, çev. Fatma Erkek, İstanbul: Runik Yayınları.
- Damasio, A. R. (2006). Descartes'in Yanılgısı - Duygu, Akıl ve İnsan Beyni, çev. Bahar Atlamaz, İstanbul: Varlık Yayınları.
- Descartes, R. (2013). Metafizik Üzerine Düşünceler, çev. Çiğdem Dürüşken, İstanbul: Kabalcı Yayıncılık.
- Descartes, R. (2019). Ahlak Üzerine Mektuplar, çev. Sanem Sollers, İstanbul: Say Yayınları.
- Descartes, R. (2017). Duygular yada Ruh Halleri, çev. Çiğdem Dürüşken, İstanbul: Alfa Basım Yayım.
- Descartes, R. (2001). Felsefenin İlkeleri, çev. Mesut Akın, İstanbul: Say Yayınları.
- Descartes, R. (2007). Meditasyonlar, çev. İsmet Birkan, Ankara: BilgeSu Yayıncılık.
- Descartes, R. (1994). Metot Üzerine Konuşma, çev. K. Sahir Sel, İstanbul: Sosyal Yayınlar.
- Descartes, R. (2016). Ruhun İhtirasları, çev. Gamze Alparslan, İstanbul: Maviçatı Yayınları.
- Descartes, R. (2020). Ruhun Tutkuları, çev. Murat Erşen, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

- Erşen, M. (2020). "Sunuş", Ruhun Tutkuları, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Fouillée, A. (2009). Descartes, çev. Atakan Altınörs, Ankara: Eflatun Yayınevi.
- Hegel, F. G. W. (1997). "Descartes", çev. Doğan Şahiner, Cogito, 10, ss. 135-149.
- Kambouchner, D., de Buzonz, F. (2012). Descartes Sözlüğü, çev. Murat Erşen, İstanbul: Say Yayınları.
- Koyré, A. (2020). Platon Okumaya Giriş - Descartes Üzerine Konuşmalar, çev. Kurtuluş Dinçer, Ankara: Pharmakon Yayınevi.
- Neu, J. (2012). Gözyaşı Entelektüel Bir Şeydir/Duygunun Anlamları, çev. C. Cengiz Çevik, Melike Çakan, İstanbul: Kabalcı Yayıncılık.
- Özden, H. Ö., Elmalı, O. (2018). Yeniçağ Felsefesi Tarihi, İstanbul: Bilge Kültür Sanat.
- Rodis-Lewis, G. (1997). "Descartes'ın Yaşamı ve Felsefesinin Gelişmesi", çev. Alp Tümertekin, Cogito, 10, ss. 17-40.
- Solomon, R. C., Higgins, K. M. (2013). Felsefenin Kısa Tarihi, çev. Mustafa Topal, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Sorell, T. (2004). Descartes, çev. Cemal Atila, İstanbul: Altın Kitaplar Yayınevi.
- Timofeeva, O. (2018). Hayvanların Tarihi - Felsefi Bir Deneme, çev. Barış Engin Aksoy, İstanbul: Kolektif Kitap.

# İBN SÎNÂ'NIN ESERLERİNİN LATİNCE'YE TERCÜME SÜRECİ VE LATİN İBN SÎNÂCILIĞI (AVİCENNAİSM)

Felsefe Dünyası Dergisi, Sayı: 74, Kış 2021, ss. 27-57.

Geliş Tarihi: 01.11.2021 | Kabul Tarihi: 11.12.2021

**Mehmet Ata AZ\***

## Giriş

İslam düşüncesinin Batı dünyasıyla ilk teması, XI. yüzyılın ikinci yarısından itibaren -bireysel bazda- İtalya'da farklı bilimsel disiplinlerle ilgili eserlerin Latince'ye tercüme edilmesiyle başlamıştır. XII. yüzyılda kurumsallaşarak belli bir ivme kazanan tercüme hareketiyle birlikte felsefe, mantık, astronomi, kimya, fizik vb. alanlarda farklı eserler tercüme edilmeye başlanmıştır. Bu süreçte İslam düşüncesine dair eserlerin tercüme süreci iki farklı yoldan gerçekleşmiştir. Bunlardan ilki, Doğu ile Batı arasında köprü görevi gören İstanbul, İtalya, İspanya ve Antakya üzerinden gerçekleşen ve doğrudan Grekçe'den Latince'ye yapılan tercümelerdir. İkincisi ise XII. yüzyılın ikinci yarısından (1150) itibaren başta Toledo olmak üzere doğrudan ya da dolaylı şekilde Arapça'dan Latince'ye yapılan tercüme hareketidir. XII. yüzyıl, yoğun tercüme faaliyetleri nedeniyle tercüme faaliyetlerinin Rönesans'ın<sup>1</sup> olarak adlandırılmakla birlikte, XIII. yüzyıl genel anlamda her iki düşünce sistemi arasında daha fazla geçişkenliğin olduğu bir dönemdir. Her ne kadar bu dönemde, XII. yüzyıla nazaran tercüme ve etkileşimin çeşitliliği daha az olsa da daha verimli olduğu söylenebilir. Bu dönemde Arapça'nın eğitim çevrelerinde eğitim ve bilim diline dönüşmesi, Toledo/İspanya ve Sicilya/İtalya'da Arapça eğitim veren eğitim kurumlarının ve araştırma merkezlerinin artması etkileşimi arttırmıştır. Sicilya ve güney İtalya'da II. Friedrich'in

\* Doç. Dr., Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, ORCID: 0000-0002-8844-8875, e-mail: mehmetataaz@gmail.com

1 C. S. F. Burnett, "A Group of Arabic-Latin Translators Working in Northern Spain in the Mid-12th Century", *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain & Ireland* 109/1 (Ocak 1977), 62.

(Ö.1250) ve X. Alfonso'nun (Ö.1284) Arapça'dan Latince'ye tercüme edilecek eserlerin belirlenmesi ve tercüme edilmesi için tercüme merkezi kurmaları ve desteklemeleri, XIII. yüzyılda Arapça'dan Latince'ye tercüme hareketinin daha etkin ve sistemli gerçekleşmesini sağlamıştır.<sup>2</sup> Her iki hükümdarın destekleri sayesinde özellikle de eğitim alanında Müslümanlar, Yahudi ve Hristiyanlarla daha güçlü ilişkiler kurmuşlardır. Dönemin Papasının (Sylvester II, III. Innocentius) ilmi etkinlikleri ve etkileşimi teşvik etmesi de farklı kültürler arasındaki tercüme hareketini ve bilgi alışverişini daha da hızlandırmıştır. Bu süreç, XV. yüzyıla kadar sistematik bir şekilde devam etmiştir.<sup>3</sup> Tüm bu etkenler sayesinde Arapça'dan Latince'ye yapılan tercüme süreci, muhtelif merkezlerde yürütülen Grekçe'den Latince'ye tercüme faaliyetine nazaran tekrarlardan uzak, daha sistematik, anlaşılır ve belli bir program dahilinde olmuştur. XIV. yüzyılda Arapça'dan Latince'ye doğrudan yapılan tercümelere ek olarak Arapça'dan İbranice'ye (ağırlıklı olarak İbn Rüşd'ün eserleri -yaklaşık 38 şerhi) ve daha sonra da Latince'ye olacak şekilde tercüme süreci devam etmiştir. XV. yüzyılda ise Latin düşüncesini daha da güçlendirmek, beslemek ve mükerrer tercümelere sakınmak adına daha önce tercüme edilmeyen eserlerin Latince'ye tercüme edilme çabası ön plana çıkmıştır.<sup>4</sup> Ancak XVI. yüzyılda eserlerin doğrudan orijinal dillerinden okunma çabası ve tabii bilimlerdeki gelişmelere bağlı olarak ilimlerin Arapça metinler üzerinden okunması ikinci plana düşmüştür. Bu da Avrupa üniversitelerinde İslam düşüncesinin ve Arapça'nın etkinliğini kaybetmesini hızlandırmıştır.<sup>5</sup> XVI. yüzyıl ile birlikte Avrupa'nın farklı bölgelerinde genel anlamda Müslüman düşünürlerin eserlerine ilginin azalmasına rağmen Andrea Alpago (ö.1520), başta İbn Sînâ ve İbn Rüşd'ün eserleri olmak üzere daha önce tercüme edilmeyen veya eksik/yanlış tercüme edilmiş eserleri yeniden tercüme etmiş, tahkikler yapmış ve tekrar basmıştır.

Tercüme yoluyla Batı düşüncesine aktarılan İslam düşüncesinin Latin düşüncesi üzerindeki etkisi, sadece Latin dünyasında unutulmaya yüz tutan Yunan düşüncesinin tekrar hatırlanmasından ibaret değildir, aynı zamanda başta felsefe olmak üzere farklı disiplinlerde oluşum sürecinin başında bulunan Latin düşüncesine yeni bir perspektif sunmuştur. Müslüman düşünürlerin çalışmalarında, Aristoteles felsefesini teoloji ve metafiziğe uygun

2 Charles Burnett, *Arabic into Latin: the reception of Arabic philosophy into Western Europe*, ed. Peter Adamson - Richard C. Taylor (Cambridge University Press, 2004), 382.

3 Charles Burnett, "Arabic into Latin: the reception of Arabic philosophy into Western Europe", *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, ed. Peter Adamson - Richard C. Taylor (Cambridge University Press, 2004), 381-82, 85.

4 Burnett, *Arabic into Latin*, 385.

5 Burnett, *Arabic into Latin*, 386.

özgün bir şekilde yeniden yorumlamaları, Skolastik dönemdeki Hristiyan filozof ve teologların inançlarını rasyonelleştirmelerinde kolaylık sağlamıştır. XI. yüzyılda Adelard of Bath, XII. yüzyılda Daniel of Morlay ve XIII. yüzyılda Roger Bacon'un yaptığı karşılaştırmalı çalışmalar söz konusu etkiye örnek verilebilir. İslam düşüncesinin Latin düşüncesi üzerindeki etkisi, bazen Latin düşünürlerin eserlerinde doğrudan yaptıkları referanslar ve alıntılarında görülürken bazen de siyasi, dini vb. farklı kaygılardan şahıs ve eser ismi vermeden dolaylı alıntılarında ve görüşlerindeki benzerliklerinden anlaşılabilir. İslam düşüncesinin batıya intikali, olumlu bir intiba bıraktığı kadar tepkiye de maruz kalmıştır. Mesela Antakyalı Stephen (1127), İbn Heysem'in *Kitâbu fî Hayâti'l-âlem* eserinden yararlanarak kozmoloji/astronomi alanında kaleme aldığı *Liber Mamonis* eserinde doğrudan Müslüman düşünürlerin katkılarına minnettarlığını dile getirirken, Romalı Giles, *Errores Philosophorum* (Filozofların Yanılgıları) eserinde özellikle de Arapça'dan tercüme edilen eserleri ve ihtiva ettiği görüşleri, Hristiyan inancıyla uyuşmaması nedeniyle eleştirmiştir.<sup>6</sup> Müslüman düşünürlerin zengin düşünsel mirasının Latince'ye tercümesiyle birlikte ilkin, katedral ve kilise okulları dışında üniversite gibi özgür ve bağımsız eğitim kurumlarının tesisinde; ikincisi, Aristoteles felsefesinin Latin düşünürleri tarafından keşfedilmesinde ve üçüncü olarak da Dominikan ve Frençiskan tarikatlarının özellikle de eğitim alanında güçlenmesinde belirleyici olmuştur.<sup>7</sup>

XII. yüzyılda Güney İtalya ve Sicilya'da tercüme faaliyetinde ön plana çıkan şehir Toledo'dur (İspanya). Toledo'nun, farklı kültürler, dil ve inançlardan toplulukları barındırması, kültürler arasında karşılıklı etkileşimin bulunması, şehir kütüphanelerinde tercüme edilmeyi bekleyen önemli bilimsel/felsefi Arapça eserlerin bulunması ve daha önemlisi şehrin eğitimi, farklı dilleri konuşabilen Latin kilise babalarına ve Yahudi düşünülere ev sahipliği yapması şehri tercüme hareketinde merkezi konuma dönüştürmüştür. Toledo Başpsikoposu Raymund'un (1125-51) gözetiminde birbirine paralel iki farklı tercüme hareketi ortaya çıkmıştır. Bunların ilki, Gerard of Cremona (ö.1187) öncülüğünde yürütülen ve Aristoteles'in eserlerinin Müslüman düşünürlerin şerhleri bağlamında tercüme edildiği harekettir. Yunan felsefi mirasının Arapçaya aktarımında önemli bir görev üstlenen Huneyn İbn İshak'a benzetilebileceğimiz Gerard, tercüme faaliyetinde Hristiyan ve Yahudi iki yardımcı eşliğinde eserleri Arapça'dan Latince'ye tercüme etmiştir. Grerard, tercüme edeceği eserleri, dönemin eğitim sistemine

6 Romalı Giles, *Filozofların Yanılgıları*, çev. Özcan Akdağ (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2016), 11-31.

7 Soheil M. Afnan, *Avicenna: His Life and Works* (London and New York: Routledge, Taylor and Francis Group), 264.

(7 liberal sanat/trivium ve quadrivium) ve tercüme ettiği Fârâbî'nin *Kitâbu İhsâi'l-u'lûm* eserindeki ilimler tasnifine uygun şekilde eserleri sınıflayarak belirlemiştir.<sup>8</sup> Gerard'ın Müslüman düşünürlerin önemli eserlerini -80'den fazla eseri- Latince'ye tercüme etmesi hasebiyle 'Müslüman düşünencin Latin dünyasındaki babası' lakabıyla anılmıştır.<sup>9</sup> İkinci tercüme hareketi ise Dominicus Gundissalinus<sup>10</sup> (ö.1190) öncülüğünde ağırlıklı olarak İbn Sînâ'nın eserlerinin tercüme edildiği harekettir. Bu tercüme hareketinin merkezinde Judah Halevî, Joseph bin Saddik ve Abraham bin Davud (Aven-dauth) gibi Arapça, İbranice, İspanyolca ve Latince gibi birden fazla dili bilen Yahudi mütercimler yer almıştır.<sup>11</sup> Her iki okulda tercüme yapılırken Yahudi mütercimler, ilgili eseri sözlü ya da yazılı olarak Latince'ye tercüme ederken Latince'yi iyi derecede bilen Latin düşünürleri esere son halini verirlerdi; ya da Yahudi mütercimler Latince'yi bilmemeleri durumunda İspanyolca ya da Kastilce gibi diğer bir yerel dile tercüme ettikten sonra Latin düşünürleri yerel dil üzerinden eseri Latince'ye tercüme ederlerdi. Ancak her ne kadar birbirinden farklı şahıslar tarafından yürütülen tercüme hareketleri olsalar da her iki hareketin müşterek yönü, hangi eserlerin tercüme edileceğine dair Fârâbî'nin *Kitâbu İhsâi'l-u'lûm* eserini kullanmaları iken; farklılıkları ise Gundissalinus'un önderliğindeki tercüme hareketinin sadece felsefî eserleri, özellikle de İslam ve Yahudi düşüncesindeki felsefî eserleri tercüme etmesi, Gerard'ın ise felsefeye ek olarak fizik, geometri, astroloji, astronomi vb. farklı disiplinlerdeki eserleri de tercüme etmesidir. Gundissalinus'un tercüme ettiği felsefî eserler arasında İbn Sînâ'nın ve İbn Sînâcî geleneğe ait eserler merkezi bir önemi haiz olmasının muhtemel nedenlerinden biri, Gundissalinus'un İbn Sînâ'nın felsefî görüşlerinden etkilene-mesi ve eserlerinden beslenmesidir.

## İbn Sînâ'nın Eserlerinin Tercüme Süreci

İslam düşüncesinin Batıya intikalinde eserlerinin tercümesiyle Latin düşünürlerini etkileyen düşünürlerden biri İbn Sînâ'dır (Avicen-

8 Mehmet Ata Az, "Farâbî'nin Eserlerinin Latinceye Tercüme Süreci ve Latin Düşüncesine Etkisi", *Journal of Divinity Faculty of Hitit University*, (2020), 547-581.

9 Soheil M. Afnan, *Avicenna: His Life and Works* (London and New York: Routledge), 260.

10 Gundissalinus (1115-1190), XII. yüzyıldaki tercüme faaliyetinin en önemli figürlerinden biri. 1161-81 yıllarında Toledo'ya gelerek başta İbn Sînâ'nın eserleri olmak üzere İbn Davud ve Johannes Hispanus ile birlikte 20'den fazla eserin Arapça'dan Latinceye tercüme etmiştir. Bkz. Nicola, "Gundissalinus and Avicenna: Some Remarks on an Intricate Philosophical Connection," 515-16.

11 Dimitri Gutas, "Aspects of Literary Form in Arabic Logical Works", *Glosses and commentaries on Aristotelian logical texts: the Syriac, Arabic and medieval Latin traditions*, ed. Charles Burnett, Warburg Institute surveys and texts 23 (London: Warburg Institute, University of London, 1993), 54-55; Mauro Zonta, "Avicenna in Medieval Jewish Philosophy", *Avicenna and His Heritage: Acts of the International Colloquium Leuven-Louvain-La-Neuve, September 8-September 11, 1999*, ed. Jules L. Janssens - D. De Smet, *Ancient and Medieval Philosophy* 28 (Leuven: Leuven University Press, 2002), 267-279.

na). Ölümünden yaklaşık bir asır sonra eserleri Latince'ye tercüme edilen İbn Sînâ'nın felsefî öğretileri, Latin düşünürlerini Yunan düşüncesini Hristiyan inanç doktrinleriyle harmanlanmasında ve inanç esaslarının rasyonelleştirilmesinde önemli ölçüde etkilemiş ve yönlendirmiştir.<sup>12</sup> İbn Davud, *eş-Şifâ'nın* (Liber de sufficientiae/Assipha) mukaddime/giriş kısmını Latince'ye tercüme ederek Toledo başpsikokoposu II. John'dan İbn Sînâ'nın eserlerinin tercümesini finanse ve himaye etmesini talep etmiştir. Bu talep üzerine Dominicus Gundissalinus Toledo'ya davet edilip İbn Sînâ'nın eserlerinin Latince'ye tercüme edilme projesinin başına getirilmesiyle İbn Sînâ'nın görüşlerinin Latin düşüncesine intikali başlamıştır.<sup>13</sup> Bu süreçte *eş-Şifâ* külliyyatının tamamı Latince'ye tercüme edilmemiştir, ilgili bölümler farklı mütercimler ve düşünürler tarafından farklı tarihlerde bölüm bölüm tercüme edilmiştir. Genelde Müslüman filozoflarının özelde ise İbn Sînâ'nın eserlerinin tercümesine kadar patristik dönemde Latin düşünürleri önemli ölçüde Platonculuğun -her ne kadar bu dönemde sadece *Timeus* Latince'ye tercüme edilmiş olsa da- etkisinde gelişmiştir. Skolastik dönemde, İbn Sînâ ve diğer Müslüman düşünürlerinin eserlerinin tercümesiyle birlikte bir yandan Yunan düşüncesinin farklı akımlarından haberdar olunurken diğer yandan da felsefî eğilim Platonculuktan Aristotelesçiliğe doğru kaymaya başlamıştır. Bu süreçte İbn Sînâ'nın katkısı, Aristoteles'in felsefesini Yeni Platoncu bakış açısıyla özgün bir şekilde yorumlamasıdır. Diğer bir ifadeyle İbn Sînâ, Latin düşünürlerine Aristotelesçi bakış açısından farklı olarak Yeni Platoncu bir bakış açısıyla felsefî doktrinleri ve teolojik meseleleri temellendirme ve yorumlama imkânı tanımıştır. Aristoteles'in metafizik anlayışının Yeni Platoncu bakış açısıyla yeniden yorumlanması, başta Aquinas olmak

12 Genel anlamda İslam düşüncesinin özelde ise İbn Sînâ'nın eserlerinin Latinceye tercüme edilmesiyle birlikte Latin düşünürleri üzerindeki etkisine dair önemli çalışmalar yapılmış olsa da bu çalışmaların yeterli olduğu söylenemez. İbn Sînâ gibi Latin düşünürleri için farklı inançtan (infidel) olan birinin görüşlerini doğrudan ve aleni şekilde benimsemek, eserlerinde kendisine ve görüşlerine referansta bulunarak savunmak kolay değildir. Bundan dolayı İbn Sînâ'nın hangi filozofu hangi açıdan etkilediğini tespit etmek için her bir filozofun ilgili eserlerinde izini sürmeyi gerekmektedir, ki bu da ayrıntılı bir çalışmayı gerektirmektedir. İbn Sînâ'nın etkisinin izini süren şu çalışmalar örnek verilebilir: Anna Akasoy vd. (ed.), *Islamic thought in the Middle Ages: studies in text, transmission and translation*, in honour of Hans Daiber (Leiden ; Boston: Brill); Dimitri Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition: Introduction to Reading Avicenna's Philosophical Works* (Boston: Brill); A. Bertolacci, "On the Manuscripts of the *İlâhiyyât* of Avicenna's *Kitâb al-Sifâ*", *Islamic thought in the Middle Ages: studies in text, transmission and translation*, in honour of Hans Daiber, ed. Anna Akasoy vd., *Islamic philosophy, theology, and science*, v. 75 (Leiden ; Boston: Brill, 2008), 59-75; Dag Nikolaus Hasse - Amos Bertolacci (ed.), *The Arabic, Hebrew and Latin reception of Avicenna's "Metaphysics"* (Berlin ; Boston: De Gruyter); Dag Nikolaus Hasse, *Avicenna's De Anima in the Latin West: The Formation of a Peripatetic Philosophy of the Soul 1160-1300*, ed. Aragno Quiviger (London : Turin: Warburg Institute ; N. Aragno); Robert Wisnovsky, *Avicenna's Metaphysics in Context*. (Ithaca: Cornell University Press, 2018); Bekir Karlığa, *İslam Düşüncesi'nin Batı Düşüncesi'ne Etkileri* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2014).

13 Polloni Nicola, "Gundissalinus and Avicenna: Some Remarks on an Intricate Philosophical Connection", *Documenti e Studi sulla Tradizione Filosofica Medievale* 28 (2017), 515.

üzere birçok düşünürün kendi inançları ve teolojileriyle daha uyumlu bir Tanrı tasavvuru oluşturmalarına imkân tanımıştır. İbn Sînâ'nın bu çabasına benzer şekilde G. Pico *De ente et uno* (Varlık ve Birliğe Dair) adlı kısa eserinde *concordia philosophorum* (felsefî sistemlerin uyumu/harmonisi) ilkesi gereğince Platon ve Aristoteles'in görüşlerini uzlaştırmaya çalışmıştır.<sup>14</sup>

XII. ve XIII. yüzyıl boyunca İbn Sînâ'nın felsefî ve metafiziksel öğretileri -İbn Rüşd'de olduğu üzere- hiçbir zaman bir bütün olarak herhangi bir düşünür tarafından benimsenmemiş/savunulmamış veya İbn Rüşdçülüğe benzer güçlü ve yaygın akıma dönüşmemiş olsa da belirli görüşleri farklı dönemlerde farklı düşünürler tarafından kısmen veya tamamen savunulmuş/benimsenmiştir. İbn Sînâ'nın eserlerinden kısa bir süre sonra İbn Rüşd'ün eserlerinin ve özellikle de şerhlerinin tercümesi, İbn Sînâ'nın eserlerini ve görüşlerini ikinci plana itmiştir. Bunun muhtemel gerekçelerden biri, İbn Sînâ'nın Platoncu görüşlerinin aksine İbn Rüşd'ün şerhlerinde Aristoteles'in saf görüşlerini ön plana çıkarmasıdır. Mamafih İbn Sînâ, XII. yüzyılın sonu ve XIII. yüzyılda kendisine başvurulana, felsefî ve metafizik meseleler tartışılırken görüşleri (Aristoteles ile birlikte) esas alınmış/hareket noktası kabul edilmiş ve sıklıkla görüşleri alıntılanmıştır.

İbn Sînâ'nın İlähiyyât ve *Kitâbu'n-Nefs* vb. eserlerinin tercümesiyle birlikte felsefe, metafizik, tabiiyyat ve kozmoloji gibi farklı alanlardaki görüşlerinin Latin düşünürler tarafından benimsenmesiyle İbn Sînâcılık akımı ortaya çıkmıştır. Ancak Platon ve Yeni-Platoncu Augustinus ile Aristoteles'in gerçek şârihi kabul edilen İbn Sînâ'nın görüşlerinin harmanlanması sonucunda İbn Sînâcı Agustinusçuluk (Avicennizing Augustinism), Aristoteles'in felsefesinin baskın olduğu düşünürler İbn Sînâcı Aristotelesçilik (Avicennizing Aristotelianism) ya da her iki gelenekten etkilenmekle birlikte farklı bir düşünce akımı oluşturan Latin düşünürlerinin etkisiyle Latin İbn Sînâcılığı (Latin Avicennism) gibi farklı akımlar ortaya çıkmıştır. İbn Sînâ felsefesinin farklı şekillerde yorumlanmasından ibaret olan bu akımlar, bazı farklılıklar barındırmakla birlikte müşterek yönleri İbn Sînâ'nın görüşlerini esas almalarıdır. İbn Rüşdçülük kadar yaygın ve güçlü olmazsa da İbn Sînâcılık, XIII. yüzyıldan itibaren Latin düşünce geleneğinde felsefî ve bilimsel dönüşümün gerçekleşmesini sağlamıştır.<sup>15</sup> İbn Sînâ'nın görüşleri ve

14 Giovanni Pico della Mirandola, *On Being and the One*, çev. Charles G. Wallis vd. (Indianapolis: Bobbs-Merrill Educational Publishing, 1965), 35-62.

15 İbn Sînâ'nın özellikle de *İlähiyyât* ve *Kitâbu'n-Nefs* eserleri Altburtus Magnus, Thomas Aquinas, Robert Grosseteste, John Blund ve Roger Bacon gibi Paris ve Oxford üniversitelerinde görevli hocaların şahsi çalışmalarında kullanılmış olmakla birlikte İbn Rüşd'ün şerhleri gibi müfredatın bir parçası olmamıştır. Bkz. Bertolacci, "On the Latin Reception of Avicenna's Metaphysics before Albertus Magnus: An Attempt at Periodization", 197-201.



İbn Sînâcılık akımı, Oxford ve Paris üniversitelerindeki Albertus Magnus, Aquinas ve J. D. Scotus gibi akademisyenlerinin eserleri ve görüşleri üzerinden gerçekleşmiştir. Ancak Bonaventure ve Aquinas gibi düşünürlerin âlemin ezeliği, sudûr, faal akıl, haşr vb. bazı meselelerde İbn Sînâ'yı felsefî ve teolojik kaygılarla eleştirmesi nedeniyle Paris üniversitesinde İbn Sînâcılığın zamanla zayıfladığı söylenebilir.

İbn Sînâ'nın Latin düşüncesindeki düşünsel yolculuğu inişli çıkışlı olmuştur. Zira XII. yüzyıl, Hristiyanlık için heretik düşüncelerin özellikle de rasyonel düşünceden hareketle dini geleneksel yorumları eleştiren, yasaklamaların ortaya çıktığı, kilisenin ve teologların bir yandan dini doktrinleri ve argümanları sistemleştirme çabalarının ortaya çıktığı bir dönemdir. Bu şartlar altında akıl-vahiy ve felsefe-din ilişkisini rasyonel düzlemde ele alan İbn Sînâ'nın felsefî ve metafiziksel görüşleri Latin düşünürleri ve teologları tarafından tahmin edileceği üzere farklı şekillerde karşılanmıştır. Bir yandan İbn Sînâ, Latin İbn Sînâcılık (Latin Avicennism) akımı nedeniyle Hristiyan düşüncesini tehdit eden heretik bir düşünür olarak algılanırken; diğer yandan da Aristoteles felsefesini Yeni Platoncu bakış açısıyla yanlış yorumlayan bir filozof olarak görülmüştür.

Biz bu çalışmamızda, XII. yüzyılın ilk çeyreğinden itibaren Latin ve Yahudi düşünürlerini derinden etkileyen ve Latin düşüncesini şekillendiren İbn Sînâ'nın eserlerinin tercüme sürecini ve felsefî/metafiziksel doktrinlerinin etkisini ele alacağız. İbn Sînâ'yı Aristoteles'in gölgesinde kalan bir düşünür olarak değil aksine yeri geldiğinde Aristoteles'in özellikle de metafiziksel görüşlerini gölgede bırakan bir filozof olduğunu ortaya koymaya çalışacağız. Bunu yapabilmek için genel anlamda İslam düşüncesinin Batı dünyasına tercümesine dair genel bilgiler verdikten sonra (1) İbn Sînâ'nın felsefî eserlerinin hangi dönemde kim tarafından Latince'ye ve İbranice'ye tercüme edildiğini, (2) eserlerinin tercümesiyle birlikte felsefî/metafiziksel doktrinlerinin hangi düşünürü ne ölçüde etkilediğini, filozofun görüşlerinin Latin düşünürleri arasındaki seyrini irdeleyeceğiz. İbn Sînâ'nın etkisini tespit edebilmek için iki temel eser üzerinde yoğunlaşacağız; bunlar eş-Şifâ külliyatının İlâhiyyât ve *Kitâbu'n-Nefs* bölümleridir. Her iki eserden hangisinin Latin düşünürlerini daha fazla etkilediğine dair farklı görüşler savunulmakla birlikte her ikisinin Latin düşünürlerini farklı oranlarda etkilediği tartışmasız bir gerçektir.<sup>16</sup>

16 Dag Nikolaus Hasse - Amos Bertolacci (ed.), *The Arabic, Hebrew and Latin reception of Avicenna's "Metaphysics"*, 199-201; Hasse, *Avicenna's De Anima in the Latin West: The Formation of a Peripatetic Philosophy of the Soul 1160-1300*, 225, 77.

## Kitâbuş-Şifâ / İlâhiyyât

İbn Sînâ'nın eş-Şifâ külliyyatının İlâhiyyât bölümü Dominicus Gundissalinus tarafından 1150 (1150-75) yılında *Liber de philosophia prima sive scientia divina* (Metaphysica Avicennae ... de Prima Philosophia) adıyla Latince'ye Toledo'da tercüme edilmiştir. Tercüme edildiği ilk dönemlerde eserin içeriği ve ele aldığı konular nedeniyle Aristoteles'in *Metafizik* eserinin bir şerhi olarak görülmüş ve bu yanlış anlama nedeniyle şerh/*commentarium* olarak isimlendirilmiştir.<sup>17</sup> Aristoteles'in *Metafizik* eseri ise tahmini 1130 veya öncesinde İlâhiyyât eserinin tercümesinden önce Latince'ye tercüme edilmiştir.<sup>18</sup> Ancak *Metafizik* eserinin tam Latin tercümesinin bulunmaması nedeniyle Latin düşünürleri, esere ve eserde ele alınan meselelere dair Boethius (ö.524) ve Abelard (ö.1142) gibi düşünürlerin eserleri aracılığıyla sınırlı bir şekilde sahip olmuşlardır. Her ne kadar tarihsel olarak İlâhiyyât, *Metafizik*'ten sonra tercüme edilmiş olsa da tercüme edilen nüsha(lar)ın yaygınlığı ve eserdeki metafizik görüşlerin etkisi esas alındığında XII. yüzyılın ikinci yarısından XIII. yüzyılın ikinci yarısına kadar İlâhiyyât daha yaygın ve etkin olmuştur. Bunun muhtemel nedenlerinden ilki, XIII. yüzyılın ilk yarısına kadar *Metafizik*'in Grekçe'den Latince'ye tam tercümesinin yapılamaması, yapılan tercümelerin eksik ve muğlaklıklar barındırması; ikincisi, İlâhiyyât'ın daha anlaşılır ve sistematik olması; üçüncüsü de İlâhiyyât'ta ele alınan metafiziksel doktrinlerin Hristiyan teolojisi ve metafiziğiyle daha uyumlu görünmesidir. *Metafizik*/teolojik meseleleri daha tutarlı ve rasyonel bağlamda tartışması İlâhiyyât'ın Latin düşünürleri arasında daha hızlı benimsenmesini sağlarken, *Metafizik* eserinin yayılmasını geciktirmiştir. İlâhiyyât'ın Latin düşünürleri arasında yaygınlaşmasında ve benimsenmedeki diğer bir belirleyici etken, Latin düşünürlerinin Müslüman Aristoteles/Meşşai geleneğine dair daha fazla bilgi sahibi olmalarına imkân tanıyan Gazzâlî'nin (Algazel) *Makâsidu'l-felâsife* eserinin *Summa theoricæ philosophiæ* adıyla Latince'ye tercümesidir. Eserin tercümesinden kısa süre sonra Gazzâlî'nin eseri yazmadaki

17 *İlâhiyyât* eserinin *Liber de Philosophia Prima* tercümesinin XIII. yüzyıldan kalma 15, XIV. yüzyıldan 7, XV. yüzyıldan da 3 nüsha olmak üzere günümüze kadar 25 nüshası muhafaza edilebilmiştir.

18 Dag Nikolaus Hasse - Amos Bertolacci (ed.), *The Arabic, Hebrew and Latin reception of Avicenna's "Metaphysics"*, 204. *Metafizik*'in bu dönemde bilinen iki nüshası bulunmaktadır. Bunların ilki, Venedikli James tarafından tahmini 1125-1150 yıllarında yapılan *Translatio Iacobi sive Vetustissima* adlı nüshadır, bu nüshanın ilk dört kitabı günümüze kadar muhafaza edilebilmiştir. İkinci nüsha ise yaklaşık aynı tarihlerde Anonyma sive Media adıyla bilinmeyen bir mütercim tarafından tercüme edilen eserdir. Bu nüshalardan ilki olan *Vetustissima*'nın II. kısmının eksik veya kayıp olmasına rağmen daha yaygın olduğu söylenebilir. XIII. yüzyıl ile birlikte William of Moerbeke'nin tercümesi başta olmak üzere *Metafizik*'in birden fazla Latince tercümesi yapılmıştır. *Metafizik*'in tercümesinden önce bile Latin düşünürleri dolaylı yoldan Boethius ve Abelard gibi düşünürlerin eserlerinden *Metafizik*'in içeriğini dair bilgi sahibi olabilmişlerdir. Bkz. Bertolacci, "On the Latin Reception of Avicenna's *Metaphysics* before Albertus Magnus: An Attempt at Periodization", 204-205.

maksadını ve kullanacağı metodu içeren mukaddimenin kaybolması, Gazzâlî'nin nesnel bir şekilde ele alacağını ifade ettiği Aristoteles ve İbn Sînâci görüşleri benimsediği ve İbn Sînâ'nın önemli bir takipçisi (*sequax Avicennae*)<sup>19</sup> olduğu şeklinde anlaşılmıştır. Bu yanlış anlaşılma *Tehâfutu'l-felâsife*'nin XIV. yüzyıldaki tercümesine kadar devam etmiştir.<sup>20</sup>

İlâhiyyât eserinin XII. yüzyılın ortasından XIV. yüzyılın başlarına kadar üç aşamalı bir süreci takip ettiği söylenebilir. Bunların ilki, Toledo'da İlâhiyyât'ın tercüme edildiği andan (1150) eserdeki metafizik doktrinlerin üniversitelerde tartışıldığı döneme (XIII. yüzyılın başına) kadar devam eden aşamadır. Bu aşamada, İlâhiyyât eserinin metafiziksel problemleri Hristiyan teolojisiyle daha uyumlu şekilde izaha kavuşturması nedeniyle *Metafizik* eserine nazaran daha fazla yaygınlaşmış, Gundissalinus (ö.1190) ve Michael Scot (ö.1232) gibi düşünürler tarafından doğrudan alıntılanmış ve ihtiva ettiği farklı metafiziksel görüşler benimsenmiştir. *Metafizik* eserinin yaygın olmaması ve İbn Rüşd'ün *Şerhu'l-Kebîr li-Kitabî'n-Nefs li-Aristu* (Commentarium Magnum in Aristotelis De Anima Libros) şerhinin henüz tercüme edilmemiş (trc.1220-24) olması, İlâhiyyât'ın Augustinus (ö.430), Boethius (ö.524) ve J. S. Eriugena (ö.877) gibi Latin düşünürlerinin metafizik görüşleriyle birlikte benimsenmesini; Cebirî'nin *Fons Vitae* (Yaşamın Kaynağı), Gazzâlî'nin *Makâsîdu'l-Felâsife* ve *Liber de Causis* (Nedenler Kitabı) gibi metafiziksel problemlerin anlaşılmasında kullanılan müstakil temel metafizik eser olmasını sağlamıştır. İkincisi, XIII. yüzyılın başından İbn Rüşd'ün şerhinin tercüme edildiği zamana kadar ki aşamadır. Bu süreçte *Metafizik* eserin eldeki sınırlı nüshaların ulaşılabilir durumda olmaması, İbn Rüşd'ün şerhinin daha tercüme edilmemiş olması ve daha da önemlisi İlâhiyyât'ın metafiziğe dair meseleleri rasyonel temelde tartışması ve izaha kavuşturması Latin düşünürleri arasında eserin daha fazla benimsenmesine imkân tanımıştır. İlâhiyyât, *Metafizik* eseriyle birlikte John Blund (ö.1248), Auvergneli William (ö.1249) ve Roger Bacon (ö.1292) gibi düşünürler tarafından Paris ve Oxford gibi üniversitelerde tartışılmış ve felsefi/teolojik eserlerde alıntılanmıştır. Bu süreçte İlâhiyyât eseri, temel metin kabul edilen *Metafizik* eserinin anlaşılması ve şerh edilmesinde temel yardımcı metin kabul edilmiştir. Auvergneli William'ın İbn Sînâ'yı *açıklayıcı/expositor*, Blund'un *şârih/*

19 Albert Magnus ve Aquinas, Gazzâlî'yi Meşşâf felsefenin bir müntesibi ve İbn Sînâ felsefesini özetleyen bir düşünür olarak telakki etmişlerdir. Albert, 1270'lerde yazdığı *Liber Metaphysicorum* ve *Summa Theologica* eserlerinde birkaç kez "İbn Sînâ ve Gazzâlî (Avicenna et Algazel)" isimlerine birlikte referansta bulunmuş, bazen de Gazzâlî'den "İbn Sînâ'nın takipçisi Gazzâlî (Algazel insecuter Avicenna)" şeklinde bassetmiştir. Bkz. Özcan Akdağ, "XIII. Yüzyıl Avrupa'sında Gazzâlî İmajı", *Bilimname* 34/(2017), 501.

20 Bertolacci, "On the Latin Reception of Avicenna's Metaphysics before Albertus Magnus: An Attempt at Periodization", 206; Marie-Therese d'Alverny, *Translations and Translators* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1982), 451, 338-47.

commentator olarak nitelemesi bunun örneğidir.<sup>21</sup> Elbette bu süreçte 1210 ve 1215 Yasaklamalarıyla Paris üniversitesinde belirli bir dönem okunmasına rağmen tartışılmaya devam edilmiştir. Üçüncü aşama İbn Rüşd'ün şerhinin tercüme edildiği ve İlahiyyât eserinin yerini almaya başladığı dönemdir. Bu dönemde her ne kadar John Blund ve Roger Bacon gibi şârihler, *Metafizik* eserini yorumlarken İlahiyyât'a referansta bulunmaya devam etmeler de İbn Rüşd'ün şerhi İlahiyyât'ın yerini aşamalı bir şekilde almaya başlamıştır.<sup>22</sup> Bununla birlikte, Bertolacci'nin de ifade ettiği üzere, İbn Rüşd'ün şerhlerinin tercümesiyle birlikte İbn Sînâ'nın felsefî görüşlerinin tutarlılığı ve haklılığı daha iyi anlaşılabilir, İbn Rüşd'ün görüşlerinin eleştirilmesinde İbn Sînâ'nın görüşlerine referansta bulunulmuştur.<sup>23</sup>

İlahiyyât'ın tercümesiyle birlikte etkisinin görüldüğü ilk düşünür, Toledo başpiskoposu Dominicus Gundissalinus'tur. Gundissalinus, İbn Sînâ'nın eserlerinin tercüme etmenin de ötesinde tercüme ettiği eserlerden ontoloji, epistemoloji, metafizik ve psikoloji alanlarında çok sayıda alıntılar yapmış ve İbn Sînâ'yı *filozof* (philosophus) olarak isimlendirmiştir. Bu yönüyle İbn Sînâ'nın görüşlerini benimseyen Latin Batı dünyasındaki ilk İbn Sînâcı olduğu söylenebilir.<sup>24</sup> Gundissalinus, tercüme ettiği eserlerden alıntı yaparken iki farklı strateji kullanmıştır. Bunlardan ilki, birebir alıntı şeklindeki iken; ikincisi alıntılacağı ilgili yeri yeniden ifade etme ve yorumlama şeklindedir. Yazdığı *De divisione philosophiae* (İlimlerin Tasnifine Dair, 1150-60) eserinde Fârâbî'nin İhsâu'l-'ulûm eserinin etkisi açık şekilde görülürken, metafizik bölümünde bir disiplin olarak metafiziğin (*scientia divina*) tanımı, ilkeleri, kısımları ve tartıştığı meselelere dair görüşlerini temellendirirken İbn Sînâ'nın görüşlerinden özellikle de İlahiyyât I.1-3 bölümünden, genel anlamda ilimleri tasnif ederken ise *Kitâbu'l-burhân* bölümünün VII. makalesinden önemli ölçüde alıntılar yapmıştır.<sup>25</sup> Gundissalinus eserinde İbn Sînâ ve Fârâbî'den alıntılar yaparken Aristoteles'in *Metafizik*'ine atıfta bulunmaması dikkate değerdir.<sup>26</sup> Diğer bir çalışması olan *De processione*

21 Blund, Tractatus de anima, X, prg.123; Amos Bertolacci, "On the Latin Reception of Avicenna's Metaphysics before Albertus Magnus: An Attempt at Periodization", *The Arabic, Hebrew and Latin reception of Avicenna's "Metaphysics"*, ed. Dag Nikolaus Hasse - Amos Bertolacci, *Scientia Graeco-Arabica*, v. 7 (Berlin ; Boston: De Gruyter, 2012), 202-204.

22 Dag Nikolaus Hasse - Amos Bertolacci (ed.), *The Arabic, Hebrew and Latin reception of Avicenna's "Metaphysics"*, 202-204.

23 Bertolacci, "On the Latin Reception of Avicenna's Metaphysics before Albertus Magnus: An Attempt at Periodization", 200-201.

24 J. T. Muckle, "The Treatise De Anima of Dominicus Gundissalinus", *Mediaeval Studies* 2/ (Ocak 1940), 31.

25 Domingo Gundisalvo, "Classification of The Sciences", çev. Marshall Clagett - Edward Grant, *A Source Book in Medieval Science* (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1974), 61-68, 74-78.

26 Bertolacci, "On the Latin Reception of Avicenna's Metaphysics before Albertus Magnus: An Attempt at Periodization", 208, n.34.

*mundi* (Alemin Oluşumuna Dair, 1160) eserinde varlık-mahiyet ayırımı, zorunlu (*necessarium esse/vacibu'l-vücûd*) ve mümkün (*possible esse/mümkünü'l-vücûd*) varlık meselesini ele alırken Aristoteles'in *Metafizik* eserine referansta bulunmadan İlähiyyât'ın I.6-7 makalelerinden alıntılar yapmıştır. Varlığın mahiyeti ve gerçekliğine dair teolojik kaygılar nedeniyle Gundissalinus'un yorumları kısmen farklılaşmakla birlikte İbn Sînâ temelli varlık anlayışı ile benzerdir. Âlemin ezeliyeti ve südür nazariyesi meselesinde ise İbn Sînâ'dan farklılaşmaktadır.<sup>27</sup> Benzer şekilde Michael Scot, Aristoteles'in görüşlerine ek olarak İbn Sînâ'nın İlähiyyât, I.2 makalesinden alıntı yaparak ve ismini zikrederek metafizik ilmini dört bölüm olarak tasnif eder. Scot'un yaptığı alıntılar, İbn Sînâ'nın İlähiyyât'ını temel kaynak kabul ettiği ve İbn Sînâ'yı Aristoteles'in metafiziğinin bir devamı olarak gördüğü şeklinde yorumlanabilir.<sup>28</sup>

Paris Üniversitesi Sanat Fakültesi'nde İbn Sînâ'nın İlähiyyât eserinin bilinmesini sağlayan John Blund, *The Tractatus De Anima* (Nefs Üzerine Mülahaza) eserinde Aristoteles'in *Metafizik* eserine referansta bulunmadan İbn Sînâ'nın ismini zikretmesi ve İlähiyyât'tan *Metaphysica* adıyla doğrudan alıntılar yapması, İbn Sînâ'nın Blund üzerindeki etkisine dair fikir vermektedir. Blund, Aristoteles'in eserini ve nefse dair görüşlerini anlamada kullanması nedeniyle İlähiyyât'ı *Metafizik* eserinin *şerhi* (*commentum prima philosophie*) ve tamamlayıcısı, İbn Sînâ'yı da *şârih* (*commentator*) olarak isimlendirmiştir. Ancak Blund'ın *şerh* ifadesinden kastı, bir eserin başka bir eseri cümle cümle izah etmesi/yorumlanması, *şârih* ifadesinden de kastı bir eseri satır satır yorumlayan değil aksine belirli bir doktrin ya da meseleyi özgün şekilde ve üslupta açıklayan, yeniden formüle eden anlamında kullanmıştır. Bu kullanımıyla Blund'ın, İbn Sînâ'yı Latin düşünürleri arasında 'şârih' olarak isimlendiren ilk kişi olduğu söylenebilir. İlähiyyât eserinden özellikle metafizik ilminin mahiyeti ve konusunun ele alındığı I.1 makalesi, vücûd ve şey kavramlarının ele alındığı I.5 makalesi, cevher ve kısımlarının ele alındığı II.1 makalesi ile ve teolojik meselelerin ele alındığı IX.2 makalesinden İbn Sînâ'nın ismini ve eserini zikrederek alıntılar yapmıştır.<sup>29</sup>

1210 ve 1215 yıllarındaki yasaklamalarda doğrudan Aristoteles'in *Metafizik* ve *Fizik* eserlerinin Paris Üniversitesinde okunması ve okutulması

27 Dominic Gundissalinus, *The Procession of the World*, çev. John A. Laumakis (Milwaukee, Wis: Marquette University Press), 38-45; İbn Sînâ, *eş-Şifâ İlähiyyât* I, ed. eş-Eb Enawati - Sait Zeyd, thz, I.6-7; Nicola, "Gundissalinus and Avicenna: Some Remarks on an Intricate Philosophical Connection", 520-522.

28 Bertolacci, "On the Latin Reception of Avicenna's Metaphysics before Albertus Magnus: An Attempt at Periodization", 212.

29 Blund, *Tractatus de anima*, VII prg.64, IX prg.89, X prg.123, XII prg.145, XVII prg.237, 246, XVIII prg.252.

nın yasaklanması İbn Sînâ'nın İlâhiyyât'ının Latin düşünürleri arasındaki durumunu da etkilemiştir. İlk yasaklamada doğrudan Aristoteles'in fizik ve tabiata dair eserleri (libri Aristotelis de naturali philosophia) ve bu eserlere yazılmış şerhler, ikinci yasaklamada ise tabiat ve fizik eserlerine ek olarak *Metafizik* eseri ve bu esere yazılmış şerhlerin üniversitede okunması ve okutulması yasaklanmıştır. 1210 yılındaki yasaklamada Aristoteles'in eserlerine yazılan şerhlerin (*commenta*) ile 1215 yılındaki yasaklamada zikredilen özetlerin (*summae*) de -İlâhiyyât'ın *Metafizik*'in şerhi (*commentum*), eş-Şifâ'nın da Aristoteles'in eserlerinin özeti (*summae*) olarak kabul görülmesi/kabul edilmesi - dahil edilmesi nedeniyle İbn Sînâ'nın eserlerini de kapsamıştır. Bacon'un, İbn Sînâ'yı *filozofların prensi ve lideri* (*dux et princeps philosophiae*) olarak niteleyerek Aristoteles'in en önemli şârihi ve savunucusu olarak kabul etmesi ile Blund'un İbn Sînâ'yı da şârih (*commentator*) olarak zikretmesi, İbn Sînâ'nın eserlerinin yasaklamaların hedefinde olduğunun kanıtı kabul edilebilir. Ancak Aristoteles'in eserlerine yönelik yasaklamaların 1230 itibarıyla esnemesi ve daha sonra kaldırılmasıyla birlikte İlâhiyyât eseri tekrar okunmaya ve Aristoteles'in *Metafizik* eserinin anlaşılmasında kullanılmaya devam edilmiştir.

İbn Sînâ'nın Latin düşünürlerini etkileyen doktrinleri arasında varlık, tümmeller, yaratma, nefsin mahiyeti ve beden ile ilişkisi, ölümsüzlük, metafiziğin konusu vb. birçok felsefi ve metafizik görüşü bulunmaktadır. Ancak bunlar arasında iki temel doktrininin Latin düşünürleri üzerinde önemli etkide bulunduğu söylenebilir. Bunlardan ilki, İlâhiyyât I.5-6 makalelerde ele alınan varlığa ilişkin zorunlu, mümkün ayırımı ve vacibu'l-vücûd (*necesse esse*) anlayışı; ikincisi de varlık-mahiyet (*essentia-ens/esse*) ayırımıdır. Tamamen özgün olan bu iki doktrin Latin düşünürleri tarafından farklı şekillerde benimsenmiştir. Bu ayırım, yaratma, maddî cevherin tabiatı ve aklın mahiyeti ve işleyişi olmak üzere üç farklı hususla bağlantılıdır. Kozmogoni alanında aşılabilir bir ayırma neden olan varlık-mahiyet ayırımı, Latin düşünürlerinin varlığın gerçeklik kazanması anlamındaki yaratmanın farklı bir şekilde ele alınabileceğine dair bir ufuk kazandırmıştır. Platonculuğa dayanan Boethius'un *quod est* ve *quo est* ayırımı,<sup>30</sup> İbn Sînâ'nın ayırımıyla yeniden yorumlanmıştır. Ancak İbn Sînâ bu taksimle varlığın kaynağı ve gerçekliğini duyulur dünyanın dışındaki bir şeyle izah etmiştir, ki bu daha sonraları *mahiyetçilik* (*essentialism*) olarak adlandırılmıştır. Gentli Henry, İbn Sînâ'nın bu ayırımından hareketle *esse essentiae* ile *esse existentiae* ayırımını yapmıştır. Henry, skolastik dönemde hâkim olan İbn Rüşd'ün İbn Sînâ'nın

30 Scott MacDonald (ed.), "Boethius's De hebdomadibus", *Being and Goodness* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1991), II. 28-50, s.299-300.



bu ayırımına yönelik varlığın âraz olduğu eleştirilerine karşılık İbn Sînâ'nın bu ayırımının yanlış yorumlandığını belirterek savunmuştur.<sup>31</sup> Varlık-mahiyet ilişkisi ve mahiyetin sadece ve doğrudan akıl tarafından kavranılabilmesi nedeniyle Aquinas'ın (1274) *De ente et essentia* adlı eserini yazması ve İbn Sînâ'nın Tanrı'da bu tür bir ayırımın yapılamayacağı eleştirisi ve *Summa Theologiae* eserinde varlığın mahiyete sonradan harici olarak eklenen bir şey olmadığı ve varlığın birliği gerekçesiyle reddine kadar bu ayırımın hakıyla anlaşıldığı ve tartışıldığı söylenemez.<sup>32</sup> Başta Aquinas olmak üzere Latin düşünürleri, İbn Sînâ'nın varlık-mahiyet ayırımından hareketle sudur nazariyesi ve birden ancak bir çıkar ilkesi gereğince akıl, felek ve semavi cisimlerin Tanrı ile olan hiyerarşik ilişkisini izahını kabul etmenin Tanrı'daki iradeyi (*ex voluntate*) bertaraf edecek şekilde tabiatı gereği (*necessitate naturae*) varlık kazandıran bir Tanrı tasavvuruna neden olacağı gerekçesiyle eleştirmişlerdir.<sup>33</sup>

Epistemoloji alanında İbn Sînâ'nın Latin düşünürlerini etkilediği önemli hususlardan biri aklın doğrudan kavradığı kavramlardır. İbn Sînâ'nın İlähiyyât I.5'te *vücûd* (ens), *şey* (res) ve zorunluluk (*nesesse*) kavramlarının akıl tarafından başka bir kavrama veya çıkarıma dayanmadan doğrudan (*per se*), ilk anda (*prima impressio*) kavradığı görüşü ile bu kavramların temelindeki *tasavvur* (*credulitas*) ve *tasdik* (*imaginatio*) ayırımıdır. Bu ayırım ile sadece aklın doğrudan duyu verilerine ihtiyaç duymadan aklettiği kavramların varlığını değil, aynı zamanda *vucuttan* farklı şey kavramını ele almıştır. İbn Sînâ'nın bu görüşünün skolastik dönemdeki *ens* (varlık), *unum* (tek), *verum* (doğru) ve *bonum* (iyi) şeklindeki dört aşkın kavram doktrinini temelini oluşturduğu söylenebilir. Gentli Henry, varlığın zihin tarafından doğrudan ve ilk kavranan (*primum cognitum*) olduğunu belirterek İbn Sînâ'nın görüşünü benimsemiştir.<sup>34</sup> Aquinas kısmi farklılıklar ve eleştiriler bağlamında bu görüşü benimsemiş, varlıktan (*ens*) ayrı olarak şey (*res*) kavramını tanımlamaya çalışmıştır.<sup>35</sup> Ancak İbn Sînâ'dan kısmen farklılaşarak ilkin bir şeyin *mahiyetine* (*quiddity*) referansta bulunan şey ile mevcudiyetine referansta buluna *varlık* (*ens*) kavramlarını birbirinden ayırmıştır. Daha

31 J. Janssens, "Henry of Ghent And Avicenna", *A Companion to Henry of Ghent* (Brill, 2011), 68-69.

32 Thomas Aquinas, *Being and Essence*, çev. Armand A. Maurer (Toronto: The Pontifical Institute of Medieval Studies, 1949) 27-40; Thomas, *Summa Theologica* (Westminster, Md: Christian Classics, 1981), 5/I, q.11 a.1 ad.1, q.61 a.1 ad.2, q.4 a.2; *Summa Contra Gentile - On the Truth of the Catholic Faith*, çev. Pegis (New York: Image Books, Doubleday & Company, Inc., 1955), I-V/II, ch.21-22, 14, 16.

33 Thomas Aquinas, *On the Power of God*, çev. English Dominican Fathers (Maryland: The Newman Press, 1952), q.3 a.17,15, q.5 a.3; *Summa Contra Gentile*, ch.23.

34 Janssens, "Henry of Ghent and Avicenna", 67, 70, 79-80.

35 Thomas Aquinas, *Truth (De veritate)*, çev. Robert W. Mulligan (Chicago: Henry Regnery Company, 1952), q.1 a.1.

sonra aklın doğrudan (per se) kavradığı en temel kavramın varlık (ens) olduğunu belirterek varlığın ilk bilinen/akledilen (primum intelligibile) olduğunu savunmuştur. Aquinas, varlık ve şey ayırımına giderek şey kavramını İbn Sînâ'dan farklı olarak varlığa referansla izah etmeyi tercih etmiştir. Diğer bir ifadeyle şey kavramının varlığın modu, diğer bir ifadeyle, bir varlığın sahip olduğu mahiyet/öz anlamına geldiğini belirtmiştir. İbn Sînâ'nın mahiyetin kendinde, tekil varlıklarda ve akılda akledilen olmak üzere üçlü taksimatına karşılık<sup>36</sup> Aquinas, bir şeyi kendisi yapan, olduğu hal üzere kılan anlamındaki mahiyetin zihinde ve zihin dışında tekil varlıklarda olmak üzere iki şekilde var olabileceğini belirtmiştir. Daha sonra da mahiyetin varlık (ens) ve var olan (esse) ile olan ilişkisine/gerçekliğine ve referansta bulunduğu şeye göre *essentia*, *quiddita*, *forma*, *natura* vb. şekillerde farklı anlamlarda kullanmıştır.<sup>37</sup>

Scotus, İbn Sînâ'nın İlâhiyyât I.5'e referansta bulunarak aklın akletmek için duyuların temin edeceği bilgilere ihtiyacı olduğunu,<sup>38</sup> vücûd, şey ve zorunluluk gibi kavramların tekil varlıkların niteliklerinin duysal yollarla soyutlanmasıyla elde edildiklerini savunmuştur.<sup>39</sup> Ona göre İbn Sînâ'nın iddiası Aristoteles'in ilk bilginimizin duyular yoluyla elde edildiği görüşüyle de (De Anima III.6. 430b 27-29) çelişmektedir. İbn Sînâ'nın ismini zikrederek ve görüşünü alıntılarla Scotus, İbn Sînâ'nın İlâhiyyât II, IX.7 makalesinde savunduğu aklın duyu verilerine ihtiyaç duymadan doğrudan kavradığı görüşünün insanoğlunun düşmeden önceki yetilerinin durumuna dair bir tespit olduğunu, düşmeden sonraki durumunda sınırlı yetilere sahip olması nedeniyle duyu verileri olmadan bir şeyleri kavrayamayacağını belirterek eleştirmiştir.<sup>40</sup> Scotus, metafiziğin konusunun ne olduğu meselesini ele alırken İbn Rüşd ve İbn Sînâ arasındaki görüş farklılığına değinir. Buna göre İbn Rüşd'ün Aristoteles *Metafizik* eserinden alıntı yaparak metafiziğin konusunun Tanrı ve akıllar olduğunu iddia ederken; İbn Sînâ ise hiçbir disiplinin kendi konusunun varlığını kanıtlayamayacağını aksine kendisi için temel kabul etmesi gerektiği gerekçesiyle varlık olması bakımından varlık olduğunu ileri sürmüştür. Ona göre Tanrı metafiziğin konusu olamaz, zira metafiziğin temel amacı O'nun varlığını kanıtlamaktır. Scotus, *Opus Oxoniense* eserinde metafiziğin konusunun Tanrı olup olamayacağına dair İbn Sînâ ve İbn Rüşd arasındaki tartışmaya referansta bulunarak İbn Sînâ'nın

36 İbn Sînâ, *eş-Şifâ İlâhiyyât I*, ed. eş-Eb Enawati - Sait Zeyd, thz, V.1.

37 Aquinas, On Being and Essence, s.27-9, 31-3, 40-1; Thomas, *Summa Theologica*, 5/1 q.84 a.7.

38 John Duns Scotus, *On Being and Cognition: Ordinatio Book 1*. Distinction 3, çev. John van den Bercken (New York: Fordham University Press, 2016), I d.3 q.1 n.392.

39 Duns Scotus, *On Being and Cognition: Ordinatio Book 1*. Distinction 3, I, d.3 q.3 n.139-140.

40 Duns Scotus, *On Being and Cognition: Ordinatio Prologue* p.1 q.1 n.33.



İlâhiyyât I V.6 makalesindeki izahlarına referansta bulunarak onun haklı olduğunu, ancak salt varlığın (ens) metafiziğin konusu olabileceğini, hiçbir disiplinin kendi konusunu kanıtlamayacağını iddia etmiştir. Buna göre akletmenin nesnesi ne cevher ne araz ne de on kategoriden herhangi biridir, aksine doğrudan varlığın bizatihi kendisidir. Scotus, Aristoteles'in *Metafizik* eserinin II.2 994b 12-13 ve I.2 982a 21-23, 25-28 referansta bulunarak görüşünü temellendirdikten sonra İbn Rüşd'ün değil de İbn Sînâ'nın Aristoteles'in gerçek şârihi olduğunu belirtir.<sup>41</sup>

## Kitâbu'n-Nefs / De Anima

İbn Sînâ'nın Latin düşünürlerini etkilediği diğer bir önemli eseri eş-Şifâ külliyyatının *Kitâbu'n-Nefs* bölümüdür. *Kitabu'n-Nefs*, İbn Davud (Avendauth)<sup>42</sup> ve Dominicus Gundissalinus tarafından 1160-1166 (1152-66) tarihleri arasında *Liber De Anima* adıyla Toledo'da Latince'ye tercüme edilmiştir.<sup>43</sup> İbn Sînâ'nın bir bütün olarak Latince'ye tercüme edilen ilk eser olan *Kitâbu'n-Nefs*'in 50 farklı nüshası günümüze kadar muhafaza edilebilmiştir. Metnin girişinde de ifade edildiği üzere İbn Davud Arapça metni kelime kelime sesli okurken Arapça'sı zayıf olan Gundissalinus her bir kelimeyi Latince'ye tercüme etmiştir. Eserin takdim yazısında Gundissalinus, eserin tercümesindeki maddî desteği nedeniyle Toledo başpiskoposu John'a ithaf/teşekkür etmiştir.<sup>44</sup>

*Kitâbu'n-Nefs* eserinden önce nefse dair Arapça'dan Latince'ye ilk tercüme edilen eser, Toledo'nun başpiskoposu Raymond isteğiyle İşbiliyyeli (Sevilla) John tarafından 1140 yılında Kustâ bin Lûkâ'nın (ö.912) *Kitâbu'l Fark beyne'l Nefs ve'r-Ruh* (De Differentia Spiritus et Animae) adlı küçük hacimli risalesidir. *Kitâbu'n-Nefs* ile aynı dönemde Aristoteles'in *De Anima* ese-

41 Duns Scotus, *On Being and Cognition: Ordinatio Book 1*. Distinction 3, Prologue p.3 q.2 n.137-38.

42 Avendauth'un kim olduğuna dair farklı bilgiler olmakla birlikte Toledo doğumlu Yahudi filozof ve tarihçi Abraham İbn Davud (ö.1180) ile aynı kişi olduğu kabul edilmektedir. İbn Sînâ'nın felsefesini benimsemişi ve eserlerinin tercüme edilmesine ön ayak olması hasebiyle İbn Sînâcılık olarak nitelendirilebilir. İbn Davud, Arapça bilmesi ve İslam düşüncesinde kaleme alınan eserlere aşinalığı nedeniyle tercüme faaliyeti sürecince hangi Arapça felsefî eserlerin tercüme edileceğinde belirleyici bir rol oynamıştır. Gundissalinus'un önderliğindeki tercüme faaliyetinde tercümenin ilk aşaması olan Arapça eserlerin mahalli bir dile tercümesini İbn Davud gerçekleştirmiştir; Gundissalinus da ikinci aşama olan mahalli dilden Latinceye tercüme yapmıştır. Toledo'da benimsenen bu iki aşamalı tercüme süreci fikrinin İbn Davud'a ait olduğu söylenebilir. Hasse, *Avicenna's De Anima in the Latin West: The Formation of a Peripatetic Philosophy of the Soul* 1160-1300, 6.

43 Avendauth, ismi tam olarak bilinmeyen zengin ve önemli birine yazdığı mektupta İbn Sînâ'nın nefse dair görüşlerini içeren, alanında yetkin (asschipse) olarak tanımladığı eserini (Kitabu'n-Nefs) Arapça'dan Latinceye tercüme etme teklifinde bulunmaktadır. Bkz. Hasse, *Avicenna's De Anima in the Latin West: The Formation of a Peripatetic Philosophy of the Soul* 1160-1300, 4-5.

44 Hasse, *Avicenna's De Anima in the Latin West: The Formation of a Peripatetic Philosophy of the Soul* 1160-1300, 6-7.

ri Venedikli James tarafından XII. yüzyılın ortalarında (1125-50) Latince'ye çevrilmiştir.<sup>45</sup> Aristoteles, İbn Sînâ'nın nefis eserlerinden sonra İbn Rüşd'ün Aristoteles'in *De Anima* eserine yazdığı büyük şerh *Şerhu'l-Kebir li-Kitâbi'n-Nefs li-Aristo* (Commentarium Magnum in Aristotelis De Anima Libros) eseri Michall Scot tarafından Arapça'dan Latince'ye 1220 (1230 öncesinde) yılında tercüme edilmiştir. Böylece birbirine yakın tarihlerde Aristoteles ve İbn Sînâ'nın daha kısa bir süre sonra da İbn Rüşd'ün şerhinin tercümesi, Latin düşünürlerine felsefî ve metafiziksel temeli iyi düşünülmüş, felsefî terminolojiye dayanan kavramlardan ve argümanlardan oluşan nefse dair farklı doktrinleri bilme imkânı sunmuştur.<sup>46</sup> *Kitâbu'n-Nefs* eseri tercüme edildikten sonra Latin düşünürleri arasında ele aldığı konular ve benzerlikleri nedeniyle belli bir dönem yanlışlıkla Aristoteles'in *De Anima* eserinin bir şerhi olarak görülmüştür. İbn Sînâ'nın talebesi Ebû Ubeyd el-Cûzcânî'nin kendisinden "Aristoteles'in eserlerine şerh yazma" önerisine İbn Sînâ'nın bunun için "boş zamanının olmadığı" yanıtından da anlaşılacağı üzere İbn Sînâ'nın bu eseri *De Anima* eserinin bir şerhi değildir, aksine eş-Şifâ'nın bir parçası olarak kaleme alınmış nefsin mahiyeti ve gerçekliğine dair özgün bir çalışmadır.<sup>47</sup>

Mamafih İbn Sînâ'nın *Kitâbu'n-Nefs* eserinde nefsin mahiyeti, gerçekliği, melekeleri ve bedenle ilişkisini psikoloji ve fizyolojinin verileri ışığında anlaşılır bir üslupla ve tutarlı bir şekilde ele almıştır. Mesela dışsal duyular olan duyma, işitme, dokunma, koklama ve görme melekeleri ile içsel duyular olan hissi müşterek, hafıza, tahayyül, tasavvur, müfekkire ve vehim gibi melekelerin beyin ilişkisine dair tahlilleri Latin düşünürleri için önemli açılım sağlamıştır. *Kitâbu'n-Nefs* eserinin tercümesi, Latin düşünürlerinin nefsin Meşşâî gelenek bağlamında yeniden formüle edilen nefis doktrinine ek olarak yeni bir nübüvvet ve mucize doktriniyle karşılaşmalarını da sağlamıştır. Eserdeki nefsin mahiyeti, gerçekliği, kuvveleri, bedenle ilişkisi, akıl ve nefsin ölüm sonrası akıbeti gibi hususlara dair izahları esas alındığında İbn Sînâ'nın *Kitâbu'n-Nefs* eserinin Aristoteles'in *De Anima* eserine nazaran

45 William of Moerbeke, Venedikli James'in tercüme ettiği nüshayı 1260 ve 1266 yıllarında olmak üzere iki defa tashih etmiştir.

46 Hasse, *Avicenna's De Anima in the Latin West: The Formation of a Peripatetic Philosophy of the Soul 1160-1300*, 9; Charles Burnett, "The Coherence of the Arabic-Latin Translation in Toledo in the Twelfth Century", *Arabic into Latin in the Middle Ages: the translators and their intellectual and social context*, Variorum collected studies series CS939 (Farnham, England ; Burlington, VT: Ashgate/Variorum, 2009), 250.

47 İbn Sînâ'nın, zamanın azlığından ve bu tür bir niyetinin olmaması gerekçesiyle kayıp eserlerini tekrar yazmayı ve Aristoteles'in *De Anima* eserine şerh kaleme almayı reddettiğine dair bkz: Dimitri Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition: Introduction to Reading Avicenna's Philosophical Works* (Boston: Brill), 31-32, 101.

Hristiyan teolojisi ve metafiziği ile daha uyumlu ve metodolojik olarak daha sistematik olduğu söylenebilir. Tüm bunlar, *Kitâbu'n-Nefs* eserinin *De Anima* eserine nazaran daha fazla kabul görmesine, İbn Sînâ'nın nefis anlayışının Latin düşünürleri arasında diğerlerine nazaran belirli bir dönem daha hızlı yayılmasına ve benimsenmesine imkân tanımıştır.

İbn Sînâ'nın *Kitabu'n-Nefs* eserinin Latince tercümesinden sonra eserden önemli ölçüde etkilenecek kaleme alınan ilk eser, *Kitabu'n-Nefs*'in de mütercimi olan Dominicus Gundissalinus'un *Liber de anima* (Nefs Üzerine) eseridir.<sup>48</sup> *Liber de anima*'nın giriş ve içeriğine bakıldığında İbn Sînâ'nın *Kitâbu'n-Nefs* ile önemli ölçüde benzerlikler taşıdığı anlaşılmaktadır.<sup>49</sup> Giriş kısmında Gundissalinus, nefsin mahiyeti ve kaynağına dair diğer eserlerde yer alan bilgileri bir araya getirip değerlendireceğini ifade etmektedir. Bu çerçevede Gundissalinus diğer eserlerde de yanıtı aranan, nefsin varlığı, nefsin mahiyeti, kaynağı ve ölümden sonraki durumu/ölümsüzlüğü olmak üzere dört temel soru bağlamında nefsi ele almaktadır. Bu sorulara verdiği yanıtlar Aristoteles'in nefis doktrininden ziyade İbn Sînâ'nın ve dolayısıyla da Platon'un nefis anlayışına daha yakındır. Eserin, I.-VIII. bölümlerinde nefsin mahiyeti, kuvveleri, ölümsüzlüğü vb. hususları ele alırken Kustâ bin Lûkâ ve İbn Cebriol (ö.1022) dışında özellikle de IX. ve X. bölümlerde akli, hayvani ve nebati nefsin kuvveleri ile aklın yetkinleşmesine göre kat ettiği aşamaları ve işlevlerini izah ederken *Kitâbu'n-Nefs*'in I ve V. makalelerinden önemli alıntılar yapmıştır. Gundissalinus, nefsin bedenden ayrı bir cevher olduğunu ve beden olmaksızın işlevde bulunabildiği, kendi varlığının bilincinde olduğu ve ölümden sonraki durumunu ele aldığı II. ve IV. bölümde İbn Sînâ'nın "uçan adam" nazariyesine ek olarak ilgili yerleri -bölümün büyük bir kısmı- alıntılar yapmıştır. Söz konusu alıntıları kendi ifadeleriyle aktararak yorumlamıştır. Ancak Gundissalinus nefsin melekeleri, aklın nefis ile ilişkisi ve aşamaları vb. hususlarda yaptığı alıntıları yeniden ifade ederek kendi sistemi içinde izah etmiştir. Özgün bir şekilde yeniden yorumlayabilmesinin en önemli nedeni, *Kitabu'n-Nefs*'in mütercimi olmasının verdiği avantajla İbn Sînâ'nın nefis anlayışını kavramış olmasıdır.<sup>50</sup>

48 *Liber de anima*, *Tractatus de anima*, *Commentum de anima* ve *Opus de anima* olmak üzere farklı şekillerde de isimlendirilmiştir. 6 nüshası günümüze kadar muhafaza edilebilen eserin, Gundissalinus'a aidiyeti tartışmalı olmakla birlikte eserin Gundissalinus tarafından yazıldığı görüşü daha ağır basmaktadır. Dominicus Gundissalvi, *The Treatise De anima of Dominicus Gundissalinus*, ed. J.T. Muckle, 1940.

49 Hasse, *Avicenna's De Anima in the Latin West: The Formation of a Peripatetic Philosophy of the Soul 1160-1300*, 14.

50 Bin Sînâ, *Avicenna's De Anima: Being the Psychological Part of Kitâb al-Shifâ*, I.1, V; Gundissalvi, *The Treatise De anima of Dominicus Gundissalinus*, 24-5, 29; Hasse, *Avicenna's De Anima in the Latin West: The Formation of a Peripatetic Philosophy of the Soul 1160-1300*, 13-17.

*Kitâbu'n-Nefs* eserinin tercümesiyle birlikte Latin düşünürlerinin etkilendiği önemli meselelerden biri, aklın mahiyeti, işlevleri ve kısımlarına dair akıl doktrindir. İbn Sînâ'ya kadar Latin düşünürlerin akıl anlayışları, Augustinus ve Dionysius'un ideler ve aydınlanmaya dair geleneksel öğretilerine dayanan mistik, sezgisel unsurların ağır bastığı, felsefî analizlerden yoksun denebilecek bir yapıya sahipti. Her ne kadar Aristoteles'in *De Anima* eserinden hareketle akıl-akledilen (*intellectus/intelligentia*) ayırımı yapılmış ve nefsin bir kuvvesi kabul edilen aklın aydınlanma yoluyla hakikati elde edilebileceği görüşü benimsenmiş olsa da akıl nazariyelerinin, Müslüman filozofların felsefî analizler bağlamında yaptıkları ameli-nazari akıl ayırımı ile aklın yetkinleşmesine bağlı olarak akıl tasnifinden yoksun olduğu söylenebilir. Ancak İbn Sînâ'nın *Kitâbu'n-Nefs* eseri başta olmak üzere Müslüman düşünürlerin akıl nazariyelerine bağlı olarak aklın yetkinleşmesine ve işlevine dair daha detaylı tasnifler yapılmıştır; akıl ('akıl) kavramının işlevine ve gerçekliğine göre *bilkuvve/in potentia*, *bilfiil/in actu*, *müstefad/adeptus*, *faal/intelligentia agens*/, *heyulani/materialis*, *meleke halindeki akıl/in habitu*, *kutsi/sanctus* akıl vb. aklın işlevine ve yetkinliğine nazaran yapılan bu tasnif, sonraki dönemlerde de aklın işlevinin daha iyi anlaşılmasında ve tartışılmasında kullanılmıştır.<sup>51</sup>

Aristoteles'in (*De Anima* III. 5, *Metaphysics* XII 7-9) akıl taksiminin özgün yorumundan hareketle İbn Sînâ'nın nefsin melekesi olan akıl (*intellectus*) ile bu melekenin akletmesini sağlayan aşkın/ayrık faal akıl (*intelligentia agens/intellectus agens*) ilişkisi/ayırımı *Kitâbu'n-Nefs* eserinin XII. yüzyıldaki etkilerinden biri olarak kabul edilebilir. Dionysius'un üzerinde fazla düşünülmeyen Aristoteles'in akıl taksimini *intellectus* ve *intelligentia agens* şeklindeki yorumu, Latin düşünürleri arasında *intelligentia agens*'in insanî akıl mı, aşkın akıl mı yoksa Tanrı mı olduğu şeklindeki teolojik sorusunu gündeme getirmiştir. *Kitâbu'n-Nefs* eserlerinin tercümesi, bir yandan üzerinde fazla düşünülmeyen bu problemin gündeme gelmesine neden olurken, diğer yandan da İbn Sînâ'nın özgün akıl tasnifi ve bu tasnifteki her bir aklın faal akıl ile ilişkisine dair görüşleri problemin izaha kavuşturulmasına önemli bir açılım sağlamıştır. Zira İbn Sînâ'nın faal aklı ayrık, aşkın ve tek bir akıl olarak tasavvuru ile faal aklı güneşe benzetmesi, insani nefis ile ilişkisini güneşin göz ile ilişkisi üzerinden tanımlaması İbn Rüşd'ün akıl teorisini eleştiren Latin düşünürleri için benimsenebilecek alternatif bir teori olmuştur.<sup>52</sup> Mesela Gentli Henry faal aklı Tanrı ile özdeşleştirerek İbn Sînâ'nın bu

51 Sînâ, *Avicenna's De Anima: Being the Psychological Part of Kitâb al-Shifâ*, V.1-5, I.5.

52 Bin Sînâ, *Avicenna's De Anima: Being the Psychological Part of Kitâb al-Shifâ*, V.5-6.

metaforunu benimsemiştir.<sup>53</sup> Ancak Aquinas, bilginin kaynağının duyulur şeyler olduğu gerçeğine hanel getireceği gerekçesiyle faal akıl doktrinini reddetmiştir. Ayrıca İbn Sînâ'nın belli bir yetkinliğe ulaşan bireysel aklın faal akılda akledilirleri aldığı görüşünü, bilginin kaynağını duyulur şeyler ve aklın işleyişinden bağımsız harici metafiziksel bir akla dayandırdığı gerekçesiyle eleştirmiştir. Zira beden ve duyuların bu şekilde ikinci plana itilmesinin, ruhun veya aklın akledilirleri elde edilmesini Platoncu hatırlama teorisini andırarak şekilde izah edilmesini gerçekçi bulmamıştır. Aquinas'a göre bu tür bir kabul, akledilir suretlerin akılda bilfiil gerçekliğe sahip olduğu anlamına gelecektir. Bundan dolayı Aquinas, faal aklın bireyin sahip olduğu ve düşünebilme yetisini kullanan bilfiil akıldan farklı olarak haricî ve ayrı bir gerçekliğe sahip tek bir akıl olduğu doktrinini reddetmiştir.<sup>54</sup>

*Kitâbu'n-Nefs*'in IV.2, IV.4 ile V.6 makalelerinde İbn Sînâ, nefsin kuvvelerine referansta bulunarak üç farklı nübüvvet türünden bahseder. Bunların ilki, uyanık iken feraset/tahayyüle sahip olma; ikincisi, başta kendi bedeni olmak üzere etrafındaki maddî varlıkları etkileme gücüne ve iradesine sahip olan tür; üçüncüsü de üst düzeyde sezgi gücüne sahip olmasıyla akî çıkarımlara başvurmada orta terim doğrudan kavrayabilme yetisine sahip olmasıyla faal akılla ittisal ederek akledilirleri alabilen en üst derecedeki tür. Her ne kadar bu üç tür peygamberlik anlayışı farklı şekillerde farklı düşünürler tarafından benimsenmiş olsa da Rönesans döneminde maddî varlıkları etkileme gücü ve iradesine sahip olma anlamındaki tür, daha fazla etkin olmuştur. İbn Sînâ, nefsin kendi bedeni ve diğer fiziksel beden ve varlıkları etkileme gücüne sahip olduğu anlayışının arka planında kem göz/nazar değme (oculus fascinans) gibi gayri maddî bir nedenin, fiziksel varlıkları etkileyebileceği ilkesi bulunmaktadır. Elbette İbn Sînâ, saf ve güçlü etkileme yetisine sahip peygamberi kem göze sahip kişilerle aynı tutmaktadır. İbn Sînâ'nın bu tür nedensellik anlayışı Marsilio Ficino *Theologia platonica* (1469-74) eserinde İbn Sînâ'nın adını zikretmeden nefsin kendi bedenini ve başka bedenleri etkileyebileceği görüşünü benimserken; Thomas Erastus (ö.1583) ise mütehayyile kuvvesinin maddeyi etkileyemeyeceğini belirterek İbn Sînâ'yı eleştirmiştir. İbn Sînâ'nın bu tür nedensellik anlayışı Aristoteles'in aralarında aracı olmayan iki şeyin birbirini etkileyemeyeceği ilkesiyle bağdaşmaması nedeniyle Albertus Magnus ve Aquinas gibi dü-

53 Janssens, "Henry of Ghent And Avicenna", 64-65.

54 Thomas, *Summa Theologica*, 5/1, q.84 a.4, q.76 a.1, q.84 a.4; Aquinas, *Truth (De veritate)*, X, a.2; Thomas Aquinas, *Summa Contra Gentile - On the Truth of the Catholic Faith*, çev. Pegis (New York: Image Books, Doubleday & Company, Inc., 1955), I-V/II, böl.74, 76, 77, 78; Thomas Aquinas, *On Spiritual Creatures (De Spiritualibus Creaturis)*, çev. C. Fitzpatrick - J.J. Wellmuth (Milwaukee: Marquette University Press, ts.), 115-123.

şünürlerce eleştiriye tabi tutulmuştur.<sup>55</sup> Rönesans düşünürlerinden Andrea Cattini (ö.1506) *De causis mirabilium effectum* (Mucizevi Etkilere Dair, 1502) eserinde, kısmi değişikliklerle İbn Sînâ'nın nefsin peygamberler gibi bazı insanların sahip oldukları güçlü mütahayyile melekesi sayesinde aracı olmaksızın diğer bedenleri etkileyebileceğini görüşünü benimsemiştir. Aynı şekilde Cattani, İbn Sînâ'nın peygamberin bütün akledilirleri doğrudan semavî akıldan almasını sağlayan melekeye sahip olduğu görüşünü de kabul etmektedir. Pietro Bairo (ö.1158) *Opusculum de pestilentia* (Vebaya Dair Risale) eserinde İbn Sînâ'dan uzun alıntılar yaparak güçlü mütehayyile kuvvesinin diğer bedenler üzerinde olumlu veya olumsuz etkilerde bulunabileceğini belirtirken, Thomas Erastus (ö.1583) *Disputationum De Medicina Nova Philippi Paracelsi*, (Paracelsus'un Yeni Tıbbına İlişkin Tartışmalar, 1572) eserinde mütehayyile kuvvesinin maddeyi ve diğer bedenleri etkileyemeyeceğini savunarak İbn Sînâ'yı eleştirmiştir.<sup>56</sup> Aquinas, İbn Sînâ'nın akıl temelli ve sahip olduğu melekeler bakımından nübüvvet doktrinlerini Gazzâlî'nin Latince'ye tercüme edilen *Makâsidu'l-felâsife* (*Summa theoricæ philosophiæ*) eserindeki benzer gerekçelerle eleştirmiştir. Aquinas, *Summa Theologiæ* eserinde iki tür nübüvvetin olduğunu belirtir. Bunların ilki, *ilahi* diğeri ise *tabii peygamberlik* olandır. Aquinas'a göre, İbn Sînâ'nın aksine ilahi nübüvvet aklî yetkinleşmele ulaşılan bir mertebeden ziyade doğrudan Tanrı'nın seçmesiyle elde edilir. Peygamberin sahip olduğu üstün melekeler, melekeler aracılığıyla kendisine verilir. Tabî nübüvvet ise kişinin aklî melekesini yetkinleştirilmesiyle ulaşılan bir konumdur. İbn Sînâ'nın peygambere atfettiği ve onu diğerlerinden ayıran mütehayyile, sezgi ve saf akletme melekeleri Aquinas'a göre tabî nübüvvette yer alır.<sup>57</sup>

*Kitabu'n-Nefs*'in etkide bulunduğu diğer bir önemli düşünür Oxford ve Paris Üniversitelerinde ders veren John Blund'dur. Blund, kaleme aldığı *Treatise de anima* (Ruh Üzerine) eserinde teolog bakış açısından farklı bir filozof olarak nefsin mahiyeti ve gerçekliğini ele almıştır. Nefse dair görüşlerini temellendirirken iki temel kaynak kullanmıştır; bunlar, Aristoteles'in *De Anima* ve İbn Sînâ'nın *Kitâbu'n-Nefs* eserleridir. Blund'ın *Kitabu'n-Nefs* eserine referansta bulunurken *Liber de anima* (Nefs Kitabı) ya da *Liber sextus de naturalibus* (*eş-Şifâ/Tabîyyât*'ın 6. Kitabı) başlığını kullanması, İbn Sînâ'yı 'şârih' (*commentator*) ve *Kitabu'n-Nefs* eserini de 'commentum' (şerh) ve *De Anima Kitabının Şerhi* (*Commentum super librum de anima*) olarak nitelemesi

55 Thomas, *Summa Theologica*, 5/I, q.117 a.3 ad.2.

56 Hasse, "Arabic Philosophy and Averroism", 122-25.

57 Thomas, *Summa Theologica*, 5/IV, q.172.



İbn Sînâ'nın Blund üzerindeki etkisine dair fikir vermektedir.<sup>58</sup> *Kitabu'n-Nefs* I.5'te ele alınan nefsin kuvveleri ve akıl tasniflerine benzer şekilde Blund eserinin nefsin mahiyeti, kısımları ve melekelerini I-III bölümlerinde; nefsin kısımlarını IV. ve V. bölümlerde nebati nefsi, VI. bölümünde hayvanî nefsi, nefsin gayri maddî yapısı, bedenden bağımsız gerçekliğe sahip olduğu ve beden ölümüyle varlığını sürdüreceği meselelerini ele aldığı XXII-XXIV bölümlerinde İbn Sînâ'nın nefis anlayışından önemli ölçüde etkilenmiştir. Eserinin I. bölümünde, semavî cisimlerin iradî dönüşleri meselesinde İbn Sînâ'yı eleştirerek gayri iradi hareket ettiklerini ileri sürmekte; XXV. bölümde bütün nefsin ötesinde külli ruhun mevcudiyetini reddetmiştir. Eserinde İbn Sînâ'nın dört akıl aşamasını, nefsin ölümsüzlüğü, nebatî/hayvanî nefis anlayışlarını yeniden formüle ederek özgün şekilde yorumlamıştır.<sup>59</sup>

Paris piskoposu Auvergneli William, VII bölümden oluşan *Magisterium divinale ac sapientiale* (Hikmet Bağlamında Tanrı Öğretisi) eserinin III. bölümü olan *De Anima* (Nefs Üzerine) bölümünde, nefsin mahiyetini ele alırken Aristoteles'in şârihi (expositor) olarak nitelediği İbn Sînâ'dan ve *Kitâbu'n-Nefs* eserini eş-Şifâ külliyyatının 2. Kitabı olması ve genelde Latin düşünürleri arasında tabîyyât bölümünün 6. kitabı olarak bilinmesi hasebiyle *Liber de sextus de naturalibus* alıntı ismini zikrederek alıntı yapmıştır. William, eserinin nefsin mahiyeti ve gerçekliğini ele aldığı II. bölümün 1. makalesinde İbn Sînâ'nın nefsin bir cevher olduğu, araz olmadığına dair argümanının ve ahirette beden yok olacağı, sadece nefsin varlığını sürdüreceği iddiasını reddetmiştir.<sup>60</sup> II. bölümün 12. makalesinde İbn Sînâ'nın argümanını kullanarak Aristoteles'e karşı akletme ve bilmenin beden değil nefsin yetisi olduğunu ileri sürmüştür. III. bölümün 11. ve 13. bölümde İbn Sînâ'nın 'uçan adam' nazariyesini benimseyerek beden olmaksızın kişinin kendi varlığının bilincinde olduğunu ve zatını bilebileceğini savunmuştur.<sup>61</sup> V. bölümün 2. makalesinde ve VII. bölümün 5. makalesinde İbn Sînâ'nın tek, ayrık, aşkın ve ilahi mahiyete sahip faal akıl nazariyesini, Tanrı dışında başka bir varlığa yaratıcılığı atfetmesi ve duyular dışında akledilirlerin kaynağı anlamındaki faal akıl öğretisini eleştirmiştir.<sup>62</sup>

58 Blund Iohannes, *Tractatus de Anima*, ed. Callus D. A. - Hunt R. W. (London: Oxford University Press), VII prg.64, IX prg.89, X prg.123, XII prg.145, XIV prg.193, XVII prg.237, 246; Hasse, *Avicenna's De Anima in the Latin West: The Formation of a Peripatetic Philosophy of the Soul* 1160-1300, 20.

59 Blund, *Tractatus de Anima*, I-III prg. 2-34, IV-V prg.35-54, VI prg.55-60, XXII-XXIV prg.296-334, XXV prg.335-381.

60 William of Auvergne, *The soul*, çev. Roland J. Teske (Milwaukee, Wis: Marquette University Press, 2000), II.1 (65-6).

61 William of Auvergne, *The soul*, II.13, (91), II.11 (141).

62 William of Auvergne, *The soul*, V.2 (176), VII.5 (440-43); Roland J. Teske, "William of Auvergne's Rejection of the Active Intellect", Greek and medieval studies in honor of Leo Sweeney, S.J., ed. Leo Sweeney vd. (New York: P. Lang, 1994), 211-235.

XIII. yüzyılın sonu XIV. yüzyılın başından itibaren İbn Sînâ'ya ilişkin önemli yanlış anlamalardan biri genel anlamda şeylerin/cevherin özelde ise gayri maddî cevher olan nefsin nasıl bireyselleştiği meselesidir. Auvergne'li William, İbn Sînâ'nın bireyselleşmenin maddî beden aracılığıyla gerçekleştiği görüşünü doğru bir şekilde yorumlamıştır, ancak Henry bireyselleşmenin ilkesinin cevherin varlık modu (subsistentia) yani cevherin nesnel âlemde mevcudiyet kazanış modu olduğunu kabul etmesi ve ölüm sonrası yaşamda bireysel ölümsüzlüğü reddettiği gerekçesiyle eleştirmiştir. Zira ona göre maddenin yokluğunda gayri maddî cevherlerin yani nefsin bireyselliğini izah etmek mümkün olmayacaktır.<sup>63</sup> Benzer gerekçelerle Scotus, Porfirius ve Boethius'un savunduğu şekliyle İbn Sînâ'nın da bireyselleşmenin cevhere ilişkin arazlar aracılığıyla gerçekleştiği görüşünü İlähiyyât eserinin V.4 ve V.2 makalelerindeki ifadelerinden hareketle arazlar üzerinden gerçekleştiği şeklindeki yorumlamışlardır.<sup>64</sup> Oysa İbn Sînâ, İlähiyyât V.5 makalesinde ve *Madhal*/İsagoji I.12 makalesinde bireyselleşmenin arazlar üzerinden gerçekleştiği görüşünü eleştirmiştir. İlähiyyât'ın 5.III makalesinde açık bir şekilde nefsin bireyselleşmesinin maddî beden üzerinden vuku bulduğunu dile getirmiştir. Diğer bir ifadeyle nefsin bedenden bağımsız bireysel bir gerçekliğe sahip olduğunu (*substantia solitaria*), bedenden önce nefsin gerçekliğe sahip olmadığını, nefsin mahal edindiği maddî beden üzerinden bireyselleştiğini ve diğer nefsten farklılaştığını savunmuştur.

## Sonuç

Genel anlamda İbn Sînâ'nın eserlerinin Latince'ye tercüme edilmesiyle birlikte Latin düşünürleri üzerindeki etkisine dair önemli çalışmalar yapılmış olsa da yeterli olduğu söylenemez. İbn Sînâ'nın felsefî doktrinlerinin her bir Latin düşünürü üzerindeki etkisini tespit etmek her bir düşünürün eserlerini ayrı ayrı ve detaylı bir çalışmayı gerektirmektedir. Bu zorluğa rağmen şu ana kadar yapılan çalışmalardan hareketle İbn Sînâ'nın XII. yüzyılın sonundan XVI. yüzyıl sonuna kadar, ilkin görüşlerinin düşünürler tarafından doğrudan alıntılandığı/benimsendiği ve eserlerin müstakil kaynak olarak kullanıldığı, ikincisi başta *eş-Şifâ* külliyyatının İlähiyyât ve *Kitâbu'n-Nefs* eserleri olmak üzere eserlerinin, *Metafizik* ve *De Anima* eserlerinin anlaşılmasında ve yorumlanmasında temel yardımcı eserler kabul edildiği, İbn Sînâ'nın

63 William of Auvergne, *The soul*, V.3,182-187.

64 Francesco Alfieri, "The Question of the Principium Individuationis in the Writings of Duns Scotus. Ordinatio/Lectura: Quaestiones Super Libros Metaphysicorum", *The Presence of Duns Scotus in the Thought of Edith Stein* (Cham: Springer International Publishing, 2015), 43-72. Ayrıca bkz. Ömer Ali Yıldırım, "Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî ve İbn Sînâ Bağlamında Nefislerin Bireyselleşmesi", *Bilimname*, 2019/3, s. 187-219; a.mü. *Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî ve Meşşâî Gelenek Bağlamında Nefis, Benlik ve Bilgi*, (İstanbul: Litera yay. 2018), s. 64-79.



şârih/commentator olarak nitelendiği, üçüncüsü de İbn Rüşd'ün şerhlerinin temel kaynak olarak İbn Sînâ'nın eserlerinin yerini aşamalı bir şekilde almaya başladığı ama İbn Sînâ'nın etkisinin azalarak devam ettiği dönem olmak üzere farklı süreçlerden geçmiştir. Bu süreçte İbn Sînâ'nın eserlerinin Latin düşünürleri için felsefî ve metafiziksel meselelerin tartışılmasında Aristoteles ile birlikte hareket noktası olarak kullanılmıştır. Felsefî ve metafiziksel problemlere ilişkin görüşleri, İbn Rüşdçülüğe benzer bir grup veya düşünür tarafından bir bütün olarak benimsenmemiş veya savunulmamış olsa da Latin düşünürleri arasında görüşlerine başvuru ve kendisine referansta bulunulan bir filozof olarak kabul görmüştür. Her ne kadar Latin düşünürleri, Hristiyan teolojisiyle bağdaşmadığı gerekçesiyle İbn Sînâ'nın sudûr, faal akıl, âlemin ezeliyeti vb. meselelere dair görüşlerini eleştirmiş olsalar da felsefî görüşlerinin önemli bir kısmını benimsemiş ve kendi düşünce sistemleri içinde özgün bir şekilde dönüştürmüşlerdir. Bundan dolayı Latin düşüncesinin özellikle de felsefe ve metafizik alanında yaşadığı dönüşüm ve gelişimde İbn Sînâ'nın katkısının olduğu yadsınamaz.

### İbn Sînâ<sup>65</sup>

Eser Adı	Latince Adı	Mütercim	Tarih
eş-Şifâ / İlahiyât	<i>Liber de philosophia prima sive Scientia divina / Sufficientia</i> <sup>66</sup>	Dominicus Gundissalinus / Avendauth (İbn Davud)	1160 (1150-1180)
eş-Şifâ / Kitâbu'n-Nefs	<i>De Anima liber sexius Naturalium</i> <sup>67</sup>	Gundissalinus/ Avendauth	1160-90
Makâle fi'n-Nefs	<i>Avicennae Philosophi Praeclarissimi ac Medicorum Principis Compendium De Anima</i>	Andreas Alpago	1546-47

65 İbn Sînâ'nın eserlerinin Arapça'dan (veya İbranice'den) Latinceye ilk defa kim tarafından hangi ad ile kaç yılında tercüme edildiğine dair bu liste, Peter Adamson ve Richard C. Taylor, ed., *The Cambridge companion to Arabic philosophy*, Karlığa, *İslam Düşüncesinin Batı Düşüncesine Etkileri* ve Burnett, "Arabic Philosophical Works Translated into Latin" eserlerindeki bilgilerden hareketle hazırlanmıştır.

66 Bu nüsha, Birkenmajer tarafından tahkik edilerek 1970 yılında tekrar basılmıştır: Alexandre Birkenmajer, "Avicennas Vorrede zum « Liber Sufficientiae » und Roger Bacon", *Revue néo-scholastique de philosophie* 36/41 (1934), 308-320.

Günümüze kadar *Philosophia Prima* eserinin 25 nüshası muhafaza edilebilmiştir. Bu nüshaların yalnızca 3'ünde Gundissalinus'un ismi tespit edilebilmiştir. *Philosophia Prima*'nın 15 nüshası XIII. yüzyılda, 7 nüshası XIV. yüzyılda ve 3'ü de XV. yüzyılda basılmıştır. Bkz. Dag Nikolaus Hasse - Amos Bertolacci (ed.), *The Arabic, Hebrew and Latin reception of Avicenna's "Metaphysics"* (Berlin ; Boston: De Gruyter), Intr. 2-3. Eserin tahkik edilmiş baskısı için bkz. Avicenna vd., *Liber De Philosophia prima, sive, Scientia divina I-IV* (Louvain : Leiden: Peeters ; Brill, 1977); Avicenna - Gérard Verbeke, *Liber de philosophia prima sive scientia divina V - X*, ed. Simone Van Riet (Louvain-la-Neuve: Peeters [u.a.]).

67 Hasse, *Avicenna's De Anima in the Latin West: The Formation of a Peripatetic Philosophy of the Soul* 1160-1300, 7-8.

<i>eş-Şifâ / el-Madhal</i> I. Makalenin I ve XII. Fasıllarını II. Makalenin bazı Fasıllarını	<i>Capitulum Primum et Prohemiale ad Ostendum quid Continent liber Assichyphe</i>	Avendauth	1160-80 (veya 1150 sonrası)
<i>eş-Şifâ / el-Madhal</i> I. Makale 2.-11., 13.-14. Fasil ile II. Makale 1.- 4. Fasil	<i>Dixit Grandeus Princeps Abualy al Hyseini filius Abdillei filii Scine</i>	Gundissalinus (?)	1256 (1243-44 ?)
<i>el-Burhan</i> II. Makale 7. Fasil	<i>De convenientia et differentia scientiarum içinde De Divisione Philosophiae</i> 68	Gundissalinus	1190 öncesi
<i>el-Hitâbe</i>	Aristoteles'in Retorik I.6, II.10 içinde	Herman the German	1240-50
<i>eş-Şifâ Tabiiyyât 1.</i> Bölümü <i>es-Sima'u't-tabîi</i> 1.-2. Makaleleri ile 3. Makalenin ilk fasıl	<i>Liber Primus de Causis et Principiis Naturalim</i>	Gundissalinus/ Avendauth	1185 öncesi
<i>eş-Şifâ Tabiiyyât 2.</i> Bölümü olan <i>es-Sema'u ve'l-âlem</i>	<i>Liber de Caeli et Mundi</i>	Johanne Gunsalui ve Salomon	1270?
İbn Sînâ'ya atfedilen eser (?)	<i>Liber caeli et mundi</i>	Gundissalinus/ Avendauth	1160-90
<i>Tabiiyyât</i> eserinin 1. (15 Fasil), 2. (13 Fasil) ve 3. bir kısmı	<i>Liber Primus de Causis et Principiis Naturalium</i>	Gundissalinus/ Avendauth	1275 öncesi (?)
<i>eş-Şifâ Tabiiyyât 3.</i> Bölümü olan <i>el-Kevn ve'l-Fesâd</i>	<i>Incipit Pars Tertia Naturalium Avicenne que est Generotione et Corruptione</i>	Johanne Gunsalui	1275-80 ?
<i>eş-Şifâ Tabiiyyât 4.</i> Bölümü <i>el-ef'âlu ve'l-İnfîâ'lât</i>	<i>Incipit Quartus Naturalium eiusdem qui est de Actionibus et Passionibus Universalibus</i>	Johanne Gunsalui ve Salomon ben Judah	1275-80 ?
<i>eş-Şifâ Tabiiyyât 5.</i> Bölümü olan <i>el-Ma'adin ve'l-Asâru'l-Ulviyye</i> I. (6 fasıl) – II. (6 fasıl) Makaleler	<i>Incipit Quinta Pars Naturalium Avicenne que est de his que non Habnet Animam Genratis ex Mineralibus et Aliis Impressionibus</i>	Johanne Gunsalui	1275-80 ?

İbn Sînâ'nın Eserlerinin Latince'ye Tercüme Süreci ve Latin İbn Sînâcılığı (Avicennaism)

<i>el-Meâdin ve'l-Asâru'l-Ulviyye</i> I. Makalenin 1. ve 5. Fasıllar	<i>De Congelatione et Conglutinatione Lapidum</i> <sup>69</sup>	Alfred of Shreshill	1200 (?)
<i>Kitâbu'n-Nebât</i>	Liber eiusdem (Avicenne) de vegetabilibus	?	1200 (?)
<i>Kitâbu'l-Heyavân</i>	<i>De Animalibus</i>	Michael Scot	1227 (veya 1220 öncesi)
<i>el-Edviyyetu'l-kalbiyye</i> , 2. ve 7. makaleler	<i>De Anima liber sexius Naturalium</i> (içinde)	Avendauth/ Gundissalinus	1160-90
<i>el-Edeviyetu'l-Kalbiyye</i>	<i>De Viribus Cordis (De Medicinis Cordialibus)</i>	Arnold de Villanova	1306
<i>er-Risâletu'l-Adhaviyye fi Emri'l-Ma'âd</i>	<i>De Mahad ide set de Dispositione seul Ioco ad quem Revertitur homo vel Anima post Mortem</i>	Andrea Alpego	1546
<i>Risâle fi'l-Hudûd</i>	<i>De Definitionibus et Quaesitis</i>	Andrea Alpego	1546
<i>Aksâmu'l-'ulûmi'l-'akliyye</i>	<i>De Divissionibus Scientiarum</i>	Andrea Alpego	1546
<i>et-Ta'îkât</i>	<i>Liber Aphorismorum de Anima</i>	Andreas Alpego	1546
<i>İşârât ve't-Tenbîhât</i>	<i>Pugio Fidei</i> içinde 3. Böl. 4.-5. Fasil, 8. Böl. 3. Fasil	Raymond Martini	1270
<i>el-Kânûn fi't-Tıbb</i>	<i>Liber Canonis Avicenne</i>	Gerard of Cremona	1150 (veya öncecesi)
<i>eş-Urcûze fi't-Tıbb</i>	<i>Canticum Prinsipis Abi Alis İbn Sinae vulga dicti Avicennae, de Medicina seu breve / Canticum</i>	Gerard de Cremona	XII. başlarında

69 Alfred, şerh ederek tercüme ettiği bu bölümü, Latinceye tercüme ettiği Aristoteles'in Meteoroloji eserinin sonuna eklemiştir. Aristoteles'in eserinin sonuna eklemesi nedeniyle İbn Sînâ'nın eseri zamanla Aristoteles'in eserinin IV. Bölümünün kayıp olan 'Sonuç' kısmı olarak bilinmesine neden olmuştur. Zamanla De Congelatione et Conglutinatione Lapidum veya De Mineralibus başlıklı bu bölüm, Aristoteles'in eseri olarak kabul edilegelmiştir. 1927 yılında E. J. Holmyard ve D. C. Mandeville eseri tahkik etmeleri sonucunda bu kısa risalenin aslında İbn Sînâ'ya ait olduğu ortaya çıkmıştır. Holmyard ve Mandeville 1927 yılında bu kısa risaleyi tahkik edilerek Arapça ve Latince metinlere ek olarak İngilizce tercümesini yaparak yeniden basmışlardır. Bkz. Avicenna (son), *Avicennæ de Congelatione et Conglutinatione Lapidum being sections of the Kitab al-Shifa*, çev. E. J. Holmyard - D. C. Mandeville (Paris: Paul Geuthner, 1927); Stanton J. Linden (ed.), "Avicenna (c. 980-1037) De Congelatione et Conglutinatione Lapidum", *The Alchemy Reader* (Cambridge University Press, 2003), 95-98.

## Öz

Müslüman düşünürlerin çalışmaları XI. yüzyıldan itibaren doğrudan ya da aracı diller aracılığıyla Latince'ye tercüme edilmeye başlanmıştır. Tercüme süreci ilk aşamada bireysel bazda ve belirli alanlarda gerçekleşirken, XII. yüzyıldan itibaren papa veya X. Alfonso ve II. Frederick gibi bilge kralların desteğiyle belirli tercüme enstitüleri üzerinden sistematik ve farklı alanlardaki eserleri kapsayacak şekilde gerçekleşmiştir. Tercüme hareketiyle birlikte İslam düşüncesinden tercüme edilen felsefe, mantık, metafizik kozmoloji, fizik vb. alanlarından eserler, Latin düşünürlerini etkilemeye ve düşünce sistemlerini şekillendirmeye başlamıştır. Söz konusu bu etki, bazen Latin düşünürlerinin eserlerinde Müslüman düşünürlerle yaptıkları doğrudan referansta ve yaptıkları alıntılarda görülürken; bazen de siyasi, dini vb. farklı kaygılardan dolayı şahıs ve eser ismi vermeden dolaylı şekilde yaptıkları alıntılardan ve görüşlerindeki benzerliklerden anlaşılabilir. Müslüman düşünürlerin eserlerinin tercümesiyle birlikte Latin düşünürleri Aristoteles'in sosyal ve doğa bilimlere dair doktrinlerini daha iyi öğrenme imkanı bulmuşlardır. İbn Sina'nın eserlerinin Latince'ye tercümesi, XII. yüzyılın ikinci çeyreğiyle birlikte Dominicus Gundissalinus öncülüğünde Abraham bin Davud gibi Yahudi mütercimlerin yardımıyla gerçekleşmiştir. İbn Sina'nın başta felsefe ve metafizik problemleri tutarlı, sistemli ve anlaşılır bir şekilde ele alıp tartışması, oluşum sürecinin başında bulunan Latin düşüncesinin felsefi sistemlerini oluşturmalarında ve farklı bir bakış açısı kazanmalarında belirleyici olmuştur. Aynı şekilde eserlerinde, Aristoteles felsefesinin teist teoloji ve metafiziğe uygun şekilde yeniden yorumlaması, skolastik dönemde Hristiyan teolog ve düşünürlerin inançlarını rasyonelleştirmelerinde yadsınamayacak katkıda bulunmuştur.

Biz bu çalışmamızda -felsefi görüşlerini savunan muhtelif akımların (İbn Rüşdçülük) oluşmasını sağlayacak kadar derin etki bırakan- İbn Rüşd'e nazaran Latin düşüncesindeki etkisi ihmal edilen veya ikinci plana bırakılan İbn Sina'nın eserlerinin tercüme sürecini ve görüşlerinin etkisini ele aldık. İbn Sina'nın, Latince'ye tercüme edilen eserlerinin Latin düşünürlerini hangi meselelerde ve ne ölçüde etkilediğini belirlemeye çalıştık. Ancak İbn Sina'nın düşüncesinin Latin düşüncesi üzerindeki etkisinin sınırlarını ve derinliğini tam anlamıyla belirlemek, her bir Latin düşünürünün eserini incelemeyi gerektirmesi nedeniyle bu çalışmanın sınırlarını aşmaktadır. Bundan dolayı söz konusu bu etkiyi daha iyi tespit edebilmek adına İbn Sina'nın eş-Şifâ külliyyatının dördüncü bölümü olan İlahiyyât kitabı ile *Tabîyyât*'ın altıncı bölümü olan *Kitâbu'n-Nefs* kitabını merkeze olarak Latin düşünürleri üzerinde nasıl bir etki bıraktığını tespit etmeğe çalıştık.

Çalışmamızın sonucunda, İbn Sina'nın eserlerinin XII. yüzyıldan itibaren Latince'ye tercüme edilmesinden kısa bir süre sonra varlık-mahiyet ayırımı, zorunlu-mümkün varlık, metafiziğin tanımı, konusu ve yöntemi, nefsin mahiyeti, gerçekliği ve akıl başta olmak üzere felsefi ve teolojik meselelere dair tutarlı, sistemli, anlaşılır ve özgün görüşlerinin Latin düşüncesinin oluşum ve gelişiminde önemli bir etkide bulunduğunu; her ne kadar Aristoteles ve İbn Rüşd'ün eserleri gibi üniversitelerin resmi müfredatına dahil edilmemiş, eserlerine şerhler yazılmamış ve her iki düşünür kadar eserleri yaygınlaşmamış olsa da Latin düşünürlerinin düşünce sistemlerini derinden etkilediğini tespit ettik.

**Anahtar Kelimeler:** İbn Sina, İbn Sinaçılık, İlahiyyât, Kitâbu'n-Nefs, varlık, nefis, akıl, Latin düşüncesi.

## Abstract

### Translation Process of Avicenna's Works into Latin and Latin Avicennaism

The works of Muslim thinkers began to be translated into Latin, either directly or through intermediary languages, starting from the 11th century. While the translation process was carried out on an individual basis and in certain fields at the first stage, it has been carried out systematically and in a way to cover works in different fields, through certain translation institutes, with the support of the pope or wise kings such as X Alfonso and II Frederick from the 12th century. With the translation movement, works from the fields of philosophy, logic, metaphysical cosmology, physics, etc., which were translated from Islamic thought, began to influence Latin thinkers and shape their thought systems. While this effect is sometimes can be seen in the direct references and quotations made by Latin philosophers and theologians to Muslim thinkers in their works; sometimes it can be understood from the similarity in their views and indirectly from the quotations they made without giving the name of the person or the work due to different concerns such as political, religious, etc. With the translation of the works of Muslim scholars, Latin thinkers had the opportunity to better learn Aristotle's doctrines on social and natural sciences. The translation of Avicenna's works into Latin was carried out in the second quarter of the 12th century, under the leadership of Dominicus Gundissalinus, with the help of Jewish translators such as Abraham bn Da'ud. Avicenna's handling and discussion of philosophical and metaphysical problems in a consistent, systematic and understandable way has been decisive in forming the philosophical systems of Latin thought, which was at the beginning of the formation process, and in gaining a different perspective. Also, in his works, the reinterpretation of Aristotelian philosophy in accordance with theistic theology and metaphysics made an undeniable contribution to the rationalization of the beliefs of Christian theologians and philosophers in the scholastic period

In this study, we discussed the translation process of Avicenna's works and the influence of his views, whose influence in Latin thought was neglected or left to the background compared to Averroes - that had a profound effect on the formation of various movements (Averroism) defending his philosophical views-. I tried to determine on which issues and to what extent Avicenna's works translated into Latin influenced Latin thinkers. However, fully determining the limits and depth of the influence of Avicenna's views on Latin thought goes beyond the limits of this study, as it requires examining the work of each Latin scholar. Therefore, in order to better determine this effect, I tried to determine what kind of effect it had on Latin philosophers and theologians by focusing on the fourth chapter of Avicenna's *İlâhiyyât (Liber de philosophia prima) / al-Shifâ* and the book *Kitâb al-Nafs (De Anima liber sexius Naturalium)*.

As a result of the study, it was concluded that shortly after the translation of Avicenna's works into Latin, his consistent, systematic, understandable and original views on philosophical and theological issues, especially the essence-existence distinction, necessarily-possible being, the definition, subject and method of metaphysics, the essence of the soul and intellect, had a significant impact on the formation and development of Latin thought. Although the works of Avicenna were not included in the official curriculum of universities, such as the works of Aristotle and Averroes, no commentaries were written on his works, and his works were not as widespread as both philosopher, Avicenna's works and doctrines deeply affected the Latin philosophers.

**Keywords:** Avicenna, Avicennaism, İlâhiyyât, Kitâb al-Nafs, being, soul, intellect, Latin thought

## Kaynakça

- Adamson, Peter - Richard C. Taylor (ed.). The Cambridge Companion to Arabic philosophy. Cambridge, UK; New York: Cambridge University Press, 2005.
- Afnan, Soheil M. Avicenna: His Life and Works. London and New York: Routledge, Taylor and Francis Group, 2016.
- Akasoy, Anna vd. (ed.). Islamic thought in the Middle Ages: studies in text, transmission and translation, in honour of Hans Daiber. Leiden; Boston: Brill, 2008.
- Akdağ, Özcan. "XIII. Yüzyıl Avrupa'sında Gazâlî İmajı". *Bilimname* 34/ (2017), 499-510.
- Alfieri, Francesco. "The Question of the Principium Individuationis in the Writings of Duns Scotus. Ordinatio/Lectura: Quaestiones Super Libros Metaphysicorum". *The Presence of Duns Scotus in the Thought of Edith Stein*. 43-72. Cham: Springer International Publishing, 2015.
- Alveny, Marie-Therese d'. Translations and Translators. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1982.
- Aquinas, Thomas. On Being and Essence. çev. Armand A. Maure. Toronto: The Pontifical Institute of Medieval Studies, 1949.
- Aquinas, Thomas. On Spiritual Creatures (De Spiritualibus Creaturis). çev. C. Fitzpatrick - J. J. Wellmuth. Milwaukee: Marquette University Press, 1949.
- Aquinas, Thomas. On the Power of God. çev. English Dominican Fathers. Maryland: The Newman Press, 1952.
- Aquinas, Thomas. Summa Contra Gentile - On the Truth of the Catholic Faith. çev. Pegis. New York: Image Books, Doubleday & Company, Inc., 1st Edition., 1955.
- Aquinas, Thomas. Truth (De veritate). çev. Robert W. Mulligan. Chicago: Henry Regnery Company, 1952.
- Avicenna vd. Liber De Philosophia prima, sive, Scientia divina I-IV. Louvain: Leiden: Peeters; Brill, 1977.
- Avicenna - Verbeke, Gérard. Liber de philosophia prima sive scientia divina V - X. ed. Simone Van Riet. Louvain-la-Neuve: Peeters [u.a.], 1980.
- Avicenna (son). Avicennæ de Congelatione et Conglutinatione Lapidum being sections of the Kitab al-Shifa. çev. E. J. Holmyard - D. C. Mandeville. Paris: Paul Geuthner, 1927.
- Az, Mehmet Ata. "Farâbî'nin Eserlerinin Latince'ye Tercüme Süreci ve Latin Düşüncesine Etkisi". *Journal of Divinity Faculty of Hitit University*, (2020), 547-581.
- Az, Mehmet Ata. İlahî Basitlik Bağlamında Tanrı'nın Bilinebilirliği İbn Sînâ ve Thomas Aquinas Örneği. Ankara: Otto Yayın, 2017.
- Bertolacci, A. "On the Manuscripts of the İla`hiyya`t of Avicenna's Kita`b al-Sifâ". *Islamic thought in the Middle Ages: studies in text, transmission and translation*, in

honour of Hans Daiber. ed. Anna Akasoy vd. 59-75. Islamic philosophy, theology, and science, v. 75. Leiden; Boston: Brill, 2008.

- Bertolacci, Amos. "On the Latin Reception of Avicenna's Metaphysics before Albertus Magnus: An Attempt at Periodization". The Arabic, Hebrew and Latin reception of Avicenna's "Metaphysics". ed. Dag Nikolaus Hasse - Amos Bertolacci. 197-224. Scientia Graeco-Arabica, v. 7. Berlin; Boston: De Gruyter, 2012.
- Birkenmajer, Alexandre. "Avicennas Vorrede zum «Liber Sufficientiae» und Roger Bacon". Revue néo-scholastique de philosophie 36/41 (1934), 308-320.
- Blund, John vd. Treatise on the Soul. Oxford: British Academy by Oxford University Press, 1st ed, 2013.
- Burnett, C. S. F. "A Group of Arabic-Latin Translators Working in Northern Spain in the Mid-12th Century". Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain & Ireland 109/1 (Ocak 1977), 62-108.
- Burnett, Charles. Arabic into Latin: the reception of Arabic philosophy into Western Europe. ed. Peter Adamson - Richard C. Taylor. Cambridge University Press, 1. Baskım, 2004.
- Burnett, Charles. "The Coherence of the Arabic-Latin Translation in Toledo in the Twelfth Century". Arabic into Latin in the Middle Ages: the translators and their intellectual and social context. 249-288. Variorum collected studies series CS939. Farnham, England; Burlington, VT: Ashgate/Variorum, 2009.
- Burnett, Charles. The Coherence of the Arabic-Latin Translation Program in Toledo in the Twelfth Century. Farnham, England; Burlington, VT: Ashgate/Variorum, 2009.
- Elgrably-Berzin, Gabriella. "Shem ʿOv ben Joseph Ibn Falaquera and ʿOdroš ʿOdroši: Two Translators of a Similar Text". Avicenna in Medieval Hebrew Translation. 131-156. Brill, 2015.
- Freudenthal, Gad - Zonta, Mauro. "Avicenna Among Medieval Jews the Reception of Avicenna's Philosophical, Scientific and Medical Writings in Jewish Cultures, East and West". Arabic Sciences and Philosophy 22/2 (2012), 217-287.
- Gundisalvo, Domingo. "Classification of The Sciences". çev. Marshall Clagett - Edward Grant. A Source Book in Medieval Science. 59-79. Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1974.
- Gundissalinus, Dominicus. De divisione philosophiae. ed. Baur Ludwig G. W. Münster: Aschendorff, 1903.
- Gundissalinus, Dominicus. The Procession of the World. çev. John A. Laumakis. Milwaukee, Wis: Marquette University Press, 2002.
- Gundissalvi, Dominicus. The Treatise De anima of Dominicus Gundissalinus. ed. J. T. Muckle, 1940.



- Gutas, Dimitri. "Aspects of Literary Form in Arabic Logical Works". Glosses and commentaries on Aristotelian logical texts: the Syriac, Arabic and medieval Latin traditions. ed. Charles Burnett. 29-76. Warburg Institute surveys and texts 23. London: Warburg Institute, University of London, 1993.
- Gutas, Dimitri. *Avicenna and the Aristotelian Tradition: Introduction to Reading Avicenna's Philosophical Works*. Boston: Brill, 2014.
- Gutas, Dimitri. "Avicenna's Eastern ('Oriental') Philosophy: Nature, Contents, Transmission". *Arabic Sciences and Philosophy* 10/2 (Eylül 2000), 159-180.
- Hasse, Dag Nikolaus. "Arabic Philosophy and Averroism". *The Cambridge companion to Renaissance philosophy*. ed. James Hankins. 113-136. Cambridge, UK; New York: Cambridge University Press, 2007.
- Hasse, Dag Nikolaus. *Avicenna's De Anima in the Latin West: The Formation of a Peripatetic Philosophy of the Soul 1160-1300*. ed. Aragno Quiviger. London: Turin: Warburg Institute; N. Aragno, 2000.
- Hasse, Dag Nikolaus - Amos Bertolacci (ed.). *The Arabic, Hebrew and Latin reception of Avicenna's "Metaphysics"*. Berlin; Boston: De Gruyter, 2018.
- Iohannes, Blund. *Tractatus de Anima*. ed. Callus D. A. - Hunt R. W. London: Oxford University Press, 1970.
- İbn Sînâ. *eş-Şifâ İlâhiyyât I*. ed. eş-Eb Enawati - Sait Zeyd, thz.
- Janssens, J. "Henry Of Ghent And Avicenna". *A Companion to Henry of Ghent*. Brill, 2011.
- Karlğa, Bekir. *İslam Düşüncesi'nin Batı Düşüncesi'ne Etkileri*. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2014.
- Linden, Stanton J. (ed.). "AVICENNA (c. 980-1037) De Congelatione et Conglutinatione Lapidum". *The Alchemy Reader*. 95-98. Cambridge University Press, 1. Basım, 2003.
- MacDonald, Scott (ed.). "Boethius's De hebdomadibus". *Being and Goodness*. 299-304. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1991.
- Muckle, J. T. "The Treatise De Anima of Dominicus Gundissalinus". *Mediaeval Studies* 2/ (Ocak 1940), 23-103.
- Nicola, Polloni. "Gundissalinus and Avicenna: Some Remarks on an Intricate Philosophical Connection". *Documenti e Studi sulla Tradizione Filosofica Medievale* 28 (2017), 515-552.
- Pico della Mirandola, Giovanni. *On the Dignity of Man, On Being and the One, Heptaplus*. çev. Charles Glenn Wallis vd. Indianapolis: Bobbs-Merrill Educational Publishing, 1965.
- Romalı Giles. *Filozofların Yanılgıları*. çev. Özcan Akdağ. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2016.

İbn Sînâ'nın Eserlerinin Latince'ye Tercüme Süreci ve Latin İbn Sînâcılığı (Avicennaism)

- Sînâ, İbn. Avicenna's De Anima: Being the Psychological Part of Kitâb al-Shifâ. ed. Fazlur Rahman. London: University of Durham, 1959.
- Teske, Roland J. "William of Auvergne on the Individuation of Human Souls". *Traditio* 49 (1994), 77-93.
- Teske, Roland J. "William of Auvergne's Rejection of the Active Intellect". *Greek and medieval studies in honor of Leo Sweeney, S.J.* ed. Leo Sweeney vd. 211-235. New York: P. Lang, 1994.
- Thomas. *Summa Theologica*. I-V Cilt. Westminster, Md: Christian Classics, Complete English ed., 1981.
- William of Auvergne. *The soul*. çev. Roland J. Teske. Milwaukee, Wis: Marquette University Press, 2000.
- Wisnovsky, Robert. *Avicenna's Metaphysics in Context*. Ithaca: Cornell University Press, 2018.
- Yıldırım, Ömer Ali. "Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî ve İbn Sînâ Bağlamında Nefislerin Bireyselleşmesi", *Bilimname*, 2019/3,187-219;
- Yıldırım, Ömer Ali. *Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî ve Meşşâî Gelenek Bağlamında Nefis, Benlik ve Bilgi*, İstanbul: Litera yay. 2018.
- Zonta, Mauro. "Avicenna in Medieval Jewish Philosophy". *Avicenna and His Heritage: Acts of the International Colloquium Leuven-Louvain-La-Neuve, September 8-September 11, 1999*. ed. Jules L. Janssens - D. De Smet. 267-279. *Ancient and Medieval Philosophy* 28. Leuven: Leuven University Press, 2002.

# SORU SORMA VE SORGULAMA TARZI OLARAK ÖLÜM\*

Felsefe Dünyası Dergisi, Sayı: 74, Kış 2021, ss. 58-93.

Geliş Tarihi: 21.10.2021 | Kabul Tarihi: 07.12.2021

Şahin EFİL\*\*

## Giriş

Düşünce tarihinde ölümün ne olduğunu anlatmak için ciltler dolusu yazı kaleme alınsa da onların pek azı teknik anlamda felsefî sayılmaktadır. Ölüm, özellikle edebiyatçıların, güzel sanatlarla uğraşanların ve hekimlerin ilgi alanına girmektedir. Jean Paul Sartre, Albert Camus, Gabriel Marcel ve Martin Heidegger gibi çağımızın varoluşçu düşünürlerinin önemli bir kısmı, ölüme dair düşüncelerini edebî eserlerle dile getirmeyi tercih ederken, bir kısmı da konuyu felsefî açıdan ele almıştır. *Ölümün felsefeye konu olması, daha ziyade hayatın anlam ve öneminin ifade edilmek istendiği yerlerde söz konusu edilmiştir.* İyimser ve kötümser dünya görüşlerinin oluşmasında ölüme ilişkin düşünce ve inanışların payı büyüktür. Bazılarına göre ölüm hayatta kazanılan her türlü başarıya son noktayı koyan bir felaket iken, bazılarına göre ise hayat, gerçek anlam ve değerini ancak ölümlle kazanmaktadır (Aydın, 1992: 228-229).

İnsanın hayatta yüzleşmesi ve üstesinden gelmesi gereken birçok sorun vardır. Ancak ölüm kadar sarsıcı, üzerinde durmayı ve düşünmeyi gerektiren, kendisini bize dayatan ve hiçbir biçimde kendisinden kaçamayacağımız bir başka konu yoktur. Bu bakımdan “hepimiz için ölümlle yüzleşmek” çok “zordur” (May, 2019: 134). Bu dünyada insan hayatı için önemli ve anlamlı olan diğer bütün hususlar, ölüm karşısında ikincil bir meseleye dönüşmekte yahut

\* Bu yazı, 2014 yılında elim bir kaza sonucu genç yaşta aramızdan ayrılan, kıymetli dostum ve güzel insan Emir Kuşçu'ya adanmıştır.

\*\* Doç. Dr., İnönü Üniversitesi Fen-Ed. Fakültesi, Felsefe Bölümü, Türk-İslam Düşünce Tarihi A. B. D. Öğretim Üyesi, ORCID: 0000-0001-9666-3092, e-mail: sahin.efil@inonu.edu.tr

ölümün gölgesinde kaybolmaktadır. Bu, sadece ölümün ölüm sonrası bir hayatla ilişkili olduğu ve bu dünyaya yönelik bir boyutunun olmadığı anlamına gelmez. Başka bir deyişle, ölüm, ölüm sonrası bir hayattan ziyade bu dünyaya ve buradaki insanlara konuşmaktadır. Bu nedenle ölüm, felsefi açıdan ele almayı, üzerinde enine boyuna düşünmeyi ve analiz etmeyi hak eden konuların başında gelmektedir. Nietzsche'nin deyişi ile "ölüm, yeniden yorumlanmalıdır" (Nietzsche, 1980: IX, 11:70'den naklen Graham, 2017: 167). Bununla birlikte, ölüm, ilk bakışta aşına olduğumuz ve bildiğimiz bir şeymiş gibi görünse de onun üzerinde konuşmak ve yorum yapmak kolay değildir. Diğer bir deyişle, o, anlaşılması, konuşulması ve üzerinde düşünülmesi en zor konuların başında gelmektedir. Özellikle ölümün mahiyeti söz konusu olduğunda bu zorluk daha belirgin bir hale gelmektedir. Buradaki zorluk, daha çok ölümün mahiyetinin ne olduğunu veya onun nasıl bir gerçekliğe işaret ettiğini anlayamamaktan kaynaklanmaktadır. Ancak ölümün neliği veya niteliği hakkında insan az da olsa birtakım bilgilere sahip olsa da ölümün iç yüzünün ne olduğunu bütünüyle bilmesi mümkün değildir. Kısacası ölümün mahiyeti önemli ölçüde insana kapalıdır ve ancak bu durum ölüm tecrübesi doğrudan yaşandığında fark edilecek ve açık hale gelecek bir husustur.

İnsan içinde yaşadığı toplum ve kültürden edinmiş olduğu birtakım bilgilerle doğrudan tecrübe etmediği ölüm hakkında bilinenlerin dışında ne söyleyebilir? O, neye veya nelere dayanarak ölüm hakkında konuşmaktadır? İnsan, hiçbir kişisel deneyime sahip olmadığı bir şey hakkında ne kadar yorum yapabilir? Hemen belirtelim ki, bir şeyi tam olarak idrak edememek, o şey hakkında konuşmamızı güçleştirmekle birlikte onu tamamen imkânsız hale getirmez. İnsan için "ölümlü olarak var olmak ne anlama gelmektedir?" (Dastur, 2019: 50). Ölüm, insanın aşına olduğu bir şey midir yoksa ona tamamen *yabancı* olan bir hadise midir? "Ölümün insan hayatına ve bu dünyaya bir katkısı var mıdır? Varsa, bunlar nelerdir? Ya da onun insanın iç dünyasında yarattığı gerilim ve kaygının insan hayatına yansımaları nasıl gerçekleşmektedir? Ölüm bu dünyada insana ne söyler?" (Efil, 2020: 189). Bu çalışmada üzerinde durulması gereken asıl husus, ölümün "bugün ve şu anda yaşamakta olduğumuz hayat için ne mana ifade ettiği ve onu bilmenin insan hayatı üzerinde nasıl bir dönüştürücü etki yarattığıdır" (Bolnow, 2004: 79). Daha açıkçası, burada amaç, ölüm hadisesinin bu dünya ile ilişkisini, onun insana, hayata ve dünyaya nasıl dokunduğunu sanat, edebiyat ve felsefeye olan katkısını; bütün bunlar üzerinde nasıl dönüştürücü bir etki yarattığını açığa çıkarmaktır. Bu durumda ölümün öte dünya ile ilgili boyutu konumuzun dışında kalmaktadır. Ölümün insana ve hayata dokunması, dünyayı şekillendirmesi ve orada bir anlam örgüsü oluşturması

oldukça kritik bir husustur. Bu çalışma, bu hususu farklı örnekler eşliğinde açıklama amacı gütmektedir. Kısacası, bu çalışma ‘ölüm hadisesi beşerî düşünceyi nereye çağırır?’ sorusuna odaklanmakta, konuyu bu çerçevede felsefî olarak tartışmaya ve yorumlamaya çalışmaktadır. Burada ölüm, daha çok ötekinin ölümünün tanıklığından hareketle soru sorma ve sorgulama tarzı olarak ele alınacak ve analiz edilecektir.

## Ölümün Paradoksal Dili

Din ve kültürün verdiği, küçük yaştan itibaren edindiğimiz bilgiler, bir toplumda insanlar arasında ölüme dair bir *ortak dil* (anlama zemini) oluşturmaktadır. Görebildiğimiz kadarıyla ölüm hakkında düşünmek, başkalarıyla ölüme ilişkin hususları konuşmak ve paylaşmak, daha çok bu ortak dilin oluşturduğu anlama zemini sayesinde mümkün olmaktadır. Bu yüzden, anlama zemini oluşturan ortak dilin kendisi kadar bu dil sayesinde edinilen bilgiler de oldukça önemlidir.

Ancak beşerî dil, ötekinin ölümüne tanık olduğumuzda, ölüm hakkında düşünmeye ve konuşmaya başladığımızda paradokslara düşmektedir. Ölüm söz konusu olduğunda günlük dilin gücü, ölüm hadisesini dile getirmekte zorlanmaktadır. Çünkü ölümün doğası henüz ölüm eşliğini aşmamış olan insanlara tamamen kapalıdır. Eğer insanın ölümün gerçek doğasını tecrübe ettikten sonra onun üzerinde konuşma ve düşünme imkânı olsaydı, bu durumda onun ölüm esnasında kendini ele veren hakikati açığa çıkarmak için yeni kelimelere ve belki de yeni bir dile ihtiyacı olacaktı. Kaldı ki, aynı şey, belli ölçüde ölümün tanıkları için de geçerli görünmektedir. Çünkü o özel anda beşerî dilin mantığı ve kelimeleri, ölümü, onun insan üzerinde yarattığı sarsıcı etkiyi ve varoluşsal gerilimleri dile getirmek için yeterli değildir. Ölümün tanığı olan insanların içinde buldukları bu varoluşsal gerçekliği anlamamıza yardım edecek olan şey, Platon’un başvurduğu ‘kelimeye uçuş’ metaforudur. Bu metaforla Platon, “gerçekliğe ulaşmanın yolunun ‘doğru kelimenin keşfi’nden geçtiğini ima etmektedir...Kelimeye uçuş, kelimeler sayesinde bu kelimeleri aşan bir gerçekliğin tecrübesini dile getirmektedir” (Tatar, 2015: 30-31). Ölüm karşısında beşerî dilin yetersizliğini açıklamak için verebileceğimiz bir diğer örnek de musiki dilidir.

Musiki gerçekliği algılama noktasında dilimizin ne denli sınırlı olduğunu bize tecrübe ettirir. Musiki, dilimizin sınır noktasında ortaya çıkan (doğal) bir özel dildir. Bu yüzden, *bir müzik eserini dinlediğimizde algılarımızın ya da dilimizin sınırlarıyla yüzleşiriz*. Bir başka deyişle musiki sayesinde gerçekliği dil içinde tamamen nüfuz edemediğimiz gerçeğiyle yüzleşiriz. Kısacası musiki beşerî varoluş denen gerçekliğin sınırlarının ya da kaderin dilidir (Tatar, 2009: 111).

Musiki için burada dile getirilen hususlar, önemli ölçüde ölüm hadisesi için de geçerlidir. Musiki gibi ölüm de gerçekliği algılama noktasında dilimizin ne denli sınırlı olduğunu bize tecrübe ettirerek göstermektedir. Bu yüzden, ötekinin ölümüne tanık olduğumuzda dilimizin ve algılarımızın sınırlarıyla karşılaşırız ve onlarla yüzleşmek zorunda kalırız. Bu tanıklık sayesinde, ölüm hadisesine dil yoluyla tamamen nüfuz edemeyeceğimizi fark ederiz. Beşerî dilin paradoksa düşmesi, ölüm anında ölümün bizce bilinmeyen veya bize tamamen kapalı olan doğasının belli ölçüde açığa çıkmasından ve dile gelmesinden kaynaklanmaktadır. Aslında hayatın bizatihi kendisi bile linguistik bakımdan pek çok paradoksu bağrında taşıdığına göre ölüm hadisesinin insanı daha ileri boyutta paradokslara düşürmesinde şaşılacak bir şey yoktur. Zira paradokslar, bizzat ölümün doğasında var olan ve ölüm anında açığa çıkan varoluşsal (özel) ortamda kendini ele veren bir şey olabileceği gibi günlük dilin yetersizliğinden de kaynaklanabilir. Dolayısıyla onlar, sadece linguistik bir sorun değil, aynı zamanda ölüm anından itibaren açığa çıkan, cenaze merasimi ve sonrasında belli bir süre varlığını hissetmeye devam ettiğimiz gerçekliklerdir.

Belki de burada '*dile gelmesi gereken şey*', günlük dilin dile getirme gücünü aştığı için bizim tarafımızdan paradoks olarak algılanmakta ve o şekilde adlandırılmaktadır. Bu yüzden, orada belki başka bir dil ve başka bir söylem şekli, yani *ölümün dili* diyebileceğimiz bir dil, varlığını derinden derine hissettirmekte ve açığa vurmaktadır. Ancak, bu dil, alışa geldiğimiz ve bildiğimiz harf, kelime ve cümlelerden teşekkül etmediği için ilk bakışta onu anlamakta ve konuşmakta zorlanırız. Dolayısıyla ölümün dili, bambaşka bir dil formunu ve konuşma tarzını, sessizliği "ses" belleyen, her şeyin suskunluğa dönüştüğü, jest ve mimikler, yoğun duygu ve düşünceler eşliğinde kendini dışa vuran (yüreklerin) bir dildir. Tasavvufta klasik sûfilerin kullandığı dil, bu dili daha iyi anlamak ve ifade etmek için bize ışık tutabilir. Onların kullandığı dilin *kal* (konuşma) *dili* değil, *hal* (eylem) *dili* olduğunu biliyoruz. Ölüm anında ve cenaze töreninde açığa çıkan dili, *hal dili* üzerinden anlamaya ve açıklamaya çalışmak burada üzerinde durulan konunun daha iyi anlaşılmasını sağlayabilir.

Burada sözünü etmeye çalıştığımız paradokslar, ölüm hadisesinin insan bilinci ve varlığı üzerinde oluşturduğu baskının ve şok dalgalarının onun varlığını bir bütün olarak derinden etkilemesi ve sarsmasıyla açığa çıkan yüksek yoğunluktaki gerilimin doğal bir sonucu gibi görünmektedir. Başka bir deyişle, bizi paradokslara sürükleyen, bir bakıma ciddi bir gerilime yol açan şey, ölümün bir varlık tarzı olarak karşımıza çıkarak kendisini bize dayatması ve ifşa etmesidir. Dolayısıyla ölüme tanık olduğumuz anda ortaya

çıkan paradoksları, onların yarattığı gerilimi sadece ölümün neden olduğu şok dalgalarıyla ve “derin etki” ile açıklamak mümkün değildir. Ölüm, her ne kadar bir yönüyle beşerî dünyada gerçekleşen ve hayatın bir parçası olan bir hadise olsa da o, bir başka yönüyle de başka bir gerçeklik düzlemine (boyut) ait olan bir hadisedir. Dolayısıyla ölüm, bir yandan, zamansal ve mekânsal bir hadiseye, bir yandan da bunun ötesine sarkan bir gerçekliğe işaret etmektedir. Ölümün zaman ve mekânı aşan boyutu, onun insanoğlular tarafından bilinmeyen ve aklın ötesine sarkan doğasına gönderme yapmaktadır. Bu nedenle ölümün zaman ve mekanla sınırlı yönüne *içkin boyut*, zaman ve mekânı aşan yönüne ise *aşkın boyut* demek mümkündür. İçkin boyut, ölümün bu dünyaya ve insana ilişkin bütün imalarına ve tezahür etme biçimlerine işaret etmektedir. Aşkın boyut ise, bir yandan öteki dünyaya, bir yandan da ölümün mahiyetinin bu dünyada insan için kapalı olması gerçeğine gönderme yapmaktadır. Ölüm anında ve cenaze töreninde kendini ele veren bu gerçekliği (ölümün irrasyonel boyutu), zaman ve mekanla sınırlı olan hadiseleri dile getiren bir (günlük) dil ile ifade etmekte zorlanacağımız açıktır.

Bu durumda burada karşımıza çıkan ve başka bir boyuta işaret eden gerçekliğin dili, ister istemez farklı olmak durumundadır. Çünkü insan için bilinmeyen bir şey, genelde alışageldiğimiz ve bildiğimiz gerçekleri dile getiren kelimeleri ve dil kalıplarını aşan bir boyuta sahiptir. Başka bir gerçeklik düzleminden söz ettiğimize göre o anda bu gerçekliğe en uygun kelimelerin keşfedilip o anki hakikati ifşa etmesi kadar doğal ne olabilir. Bu durumu şöyle bir soru formuna dönüştürebiliriz: Sınırlı kelime örgüsüne sahip olan bir dil ile sınırsız diyebileceğimiz bir gerçekliği (ölüm) dile getirmek nasıl mümkündür? Görebildiğimiz kadarıyla günlük dilin paradokslara düşmesinin gerisinde bu ve benzer hususlar yatmaktadır. Paradokslarla ilgili şu açıklama konuyu daha açık ve anlaşılır hale getirmektedir:

Paradoksal ifadelerin mutlaka çelişkili veya anlamsız olması gerekmez. Paradokslar, genellikle günlük dilin yetersizliğinden, farklılıkların dilde bir araya getirilip ifade edilemeyeşinden kaynaklanıyor. Analogik ve sembolik ifadelerin önemli bir kısmının paradoksal olması bundan dolayıdır. Bir paradoksu tam olarak kavrayamayabiliriz; ama bu, onların anlatmak istedikleri hakkında hiçbir fikre sahip olamayacağımız anlamına gelmez...” Kısacası “tam olarak tasavvur edemediğimiz bir şey, büsbütün tasavvur alanımızın dışında kalmıyor (Aydın, 1992: 119-120).

Buna göre ölümün mahiyetinin ne olduğunu tam olarak tasavvur edemsek de bu konuda az da olsa bazı gerçekleri fark etmemiz ve yakalamamız



mümkündür. Ne var ki, ölümün insan üzerinde yarattığı varoluşsal gerilimleri dile getirmede beşerî dil yetersiz kalsa ve paradokslara düşse de insanın ölüm hakkında konuşurken ve yazıp çizerken yine aynı dili kullanarak merakını anlatmak zorunda kalması ironiktir. Her şeye rağmen bu dil, ölüm konusunda sınırlı olmakla birlikte bize bazı şeyleri anlama ve dile getirme imkânı vermektedir. Bu durum, tıpkı tasavvufta sûfilerin yaşadıkları özel dini tecrübeleri, özellikle bunları yaşamayanlara, dolayısıyla başkalarına anlatmanın mümkün olmadığını söylemelerine rağmen yine bu dili kullanarak tasavvufî deneyimlerini anlatan klasik eserler yazmalarına benzemektedir. Çünkü bu eserleri, sadece sûfiler değil, bu konuya en azından teorik düzeyde ilgi duyan araştırmacılar da okumaya ve anlamaya çalışmaktadır. Onları tasavvufta tecrübe düzeyinde ilgilenmeyenlerin veya tasavvufun dışında olanların hiç anlayamadıklarını söyleyebilir miyiz? Sınırlı olmakla birlikte ölümün dil aracılığıyla kendini ele vermesi bize bazı şeyleri anlama ve paylaşma (anlatma) imkânı vermektedir. Her şeye rağmen beşerî dil, ölüm hadisesi hakkında yazmak ve konuşmak için belli bir güce sahiptir. Ancak insan ölümün dilini kısmen beşerî dile (ağlama, mimikler, korku, gerilim ve derin hüznün eşliğinde oluşan bir ortam yoluyla) dönüştürerek bu konuda edindiği bilgileri ve yaşadığı tecrübeleri başkalarıyla paylaşabilir. Ölümün dilini beşerî dile dönüştürürken insanın kendi bilinci de bu esnada dönüşmektedir. Bu da insanın kendi benliğine ve bu dünyada olup biten hadiselerle farklı bir perspektiften bakması anlamına gelmektedir. Burada dil, sadece ölümün hakikatini dile getiren bir vasıta olarak kalmamakta, aynı zamanda insanı dönüştüren ve onun derinliklerine nüfuz eden bir sürecin adı olmaktadır. Yabancı dil öğrenirken bile insan bilinci böyle bir dönüşüm geçirmektedir. Bu dönüşüm olmadan dil öğrenmek mümkün değildir.

Nasıl ki, insan zihni, varlığı (somut olgu ve olayları) soyuta dönüştürebildiği kadar algılayabilir ve idrak edebilirse, aynı şekilde, ölümün dilini de beşerî/günlük dile dönüştürebildiği ölçüde algılayabilir ve hakkında konuşabilir. Burada ölüm hadisesini algılamak, elbette ki, her insanda aynı ölçüde gerçekleşmez. Bunlar, hayat boyunca edindiğimiz deneyimlerimize ve kültürel birikimlerimize, kapasitemize, hayata bakış tarzımıza ve ölüm karşısında gösterdiğimiz tepkiye, daha da önemlisi, bütün bunları ölümle yüzleşirken ne kadar başarılı bir biçimde kullanabildiğimize bağlıdır. Kısacası ölüme dair ilgimiz, bilgimiz ve tecrübemiz genel olarak “varlığı” algılama ve dile getirme kapasitemizi de belirlemektedir. Ölüm hem varlığın temel bir parçası hem de bir varlık tecrübesidir. Ölümle varlığı oluşturan diğer unsurlar arasındaki bağlantıları iyi kurabilmek de ölümü ve onunla yakından ilişkili olan hayatı idrak etmede önemli bir rol oynar. Dolayısıyla

ölüm hakkında düşünmek ve konuşmak, onu sanatsal, edebî ve felsefî metinlere dönüştürmek için ölümün dilinin sınırlı da olsa günlük dile dönüştürülmesi kaçınılmaz bir durumdur. \_

Ölümün yol açtığı paradokslar, aslında bir insanın ölümüne tanık olduğumuz esnada ve sonrasında tanıklık eden insanda açığa çıkan varoluşsal gerilimin doğal bir sonucudur. Bu gerilim, insanda ölümün neden olduğu yoğun duygu ve düşüncelerin kendini ele verdiği bir duruma işaret etmektedir. Burada duygu ile düşünce çoğu zaman yan yana ve arka arkaya değil, iç içe ve bir bütün oluşturacak şekilde açığa çıkarlar. Zira insan bir şeyi düşündüğünde duygulanabilir veya duygulandığında bir şeyleri düşünebilir. Şiirde olduğu gibi bazen duygular öne çıkarken, bazen de düşünce öne çıkar ve duygu geriye çekilir. İktbal'in deyişi ile "duygu kendini ifade edebilmek için her zaman düşünceye başvurur...Zihnimizde bir duygu belirir belirmez duyulan şeyin düşüncesi de onun ayrılmaz bir parçası olarak bu duyguya katılır" (İktbal, 1995: 40-41). Bu nedenle duyguya salt duygu olarak bakmak ve onu düşünceden koparmak, gerçekçi bir yaklaşım değil, daha çok kurgusal bir yaklaşımdır. Bu bakımdan, paradokslara bu şekilde bakıldığında meselenin sadece basit bir duygu sorunu olmadığı, onun ötesinde bir gerçekliğe tekabül ettiği daha iyi anlaşılabilir. Duygusuz bir düşünce kadar düşüncenin eşlik etmediği bir duygu da sorunludur. İlki, kuru ve sığ bir rasyonalizme, diğeri de salt romantizm ve mistisizme götürür ve insanı hayattan koparır. Netice itibarıyla, duygu ve düşünce arasında bir ilişki olmadığına ve onların tamamen birbirinden kopuk olduğuna dair iddia gerçekçi bir iddia değildir. Duygu ve düşünce, dil yoluyla açığa çıkmakta, konuşulan dilden hareketle dile gelmektedir.

### **'Öteki'nin Ölümünden 'Ben'in Ölümüne: Ölümün Tanığı Olmak**

Ölümü soru sorma ve sorgulama tarzı olarak ele almada bize ışık tutacak ve konunun açıklığa kavuşmasında yararlı olacak en önemli tabirlerden biri, 'ötekinin ölümü' ve onun işaret ettiği gerçeklik olabilir. Bu tabir, halen hayatta olan insanların dışında kalanların ölümüne işaret etmektedir. Bu bağlamda, bizim dışımızda kim olursa olsun ölüm hadisesini yaşamış ve bu dünyadaki hayatı bir biçimde sona ermiş olan bir insan, yaşamaya devam eden insanlara (ben) göre daima "öteki" veya "başkası"dır. Hayatta olan ve yaşamaya devam eden insanlar ise, ötekinin ölümünün yaşayan tanıkları durumunda olan "ben"dir. Öteki dediğimiz insanlar da bir zamanlar, başka insanların ölümüne tanıklık etmiş ve bu tanıklığın açığa çıkardığı hakikatle yüzleşmek zorunda kalmış olan 'ben'lerdi. Ötekinin ölümüne tanık olmak ise, ben'in ötekinin ölümüne doğrudan veya dolaylı olarak tanıklık etmesi demektir. Diğer

bir deyişle, bu tabir, insanın başkasının ölümüne bizzat tanık olmasına, ölümün (ölünün) etkisinin somutlaştığı özel ortamı tecrübe etmesine ve ölüm haberiyle sarsılmasına işaret etmektedir. İnsan başka bir insanın ölümünün tanığı da olsa gerçekte ötekinin ölümünden çok kendi ölümüne odaklanan bir varlıktır. Tanımadığımız bir insanın ölüm haberini duymak bile bu tanıklığın soluk bir ifadesi olarak görülebilir. Ancak bir yakınımızın ve dostumuzun ölümüne tanıklık etmek, tanımadığımız bir kimsenin ölümüne tanık olmanın ötesinde bir tanıklığa ve derinliğe işaret etmektedir. Çünkü genelde insan ölümün kendi üzerindeki ağırlığını ve etkisini daha çok böyle bir tanıklık sonrasında hissetmeye başlamaktadır. Ötekinin ölümüne tanık olmak, hem ötekinin ölümünü kendi ölümümüzle aynileştirmemize (bir ve aynı şey) neden olmakta, hem de buna bağlı olarak ölümlerle daha ileri düzeyde yüzleşmemize yol açmaktadır. Bu yüzden, ötekinin ölümü bizi en az kendi ölümümüz kadar ilgilendirmekte ve ister istemez ölüm üzerinde düşünmemize ve birtakım sorular sormamıza zemin hazırlamaktadır.

Ölüme dair bu yoğun ilgi, insanın kendisine dönük varoluşsal eleştiriyi ve sorgulamayı beraberinde getirmektedir. Bu demektir ki, insan önce ötekinin ölümü üzerinden ölümün tanığı olurken ve ölümü dolaylı olarak tecrübe ederken, daha sonra ölümü bizzat yaşayarak tecrübe edecektir. O, bütün açıklığı ile bu noktada ölümlerle birebir ve doğrudan yüzleşmek zorunda kalacaktır. Ancak “başkasının ölümü üzerine yazmak ve düşünmek, size çok yakın biri bile olsa kendi ölümümüz üzerine yazmak ve düşünmekten çok farklı bir konudur” (Solomon, 2017: 292). Buna rağmen, ötekinin ölümü hakkında yazmanın ve düşünmenin şu veya bu biçimde kendi ölümümüzle ya doğrudan ya da dolaylı bir ilişkisi bulunmaktadır. Bu bakımdan insanın sadece kendi ölümü hakkında düşünmesi ve tartışması, biraz muhayyel bir husus olarak görünmektedir. Ölüm hadisesi ile karşı karşıya kalan bir insanın kendi ölümü üzerine konuşma ve ölümün mahiyetinin nasıl bir şey olduğunu paylaşma imkânı yoktur. O, sadece daha önce tanık olduğu birçok ölüm hadisesinden, içinde yaşadığı toplumun din ve kültüründen edindiği bilgilerden hareketle ölüm hakkında konuşabilir. Ölüm eşiğini aşan bir insanın tekrar bu dünyaya dönerek yaşamış olduğu ölüm tecrübesini analiz etme ve başkalarıyla paylaşması mümkün değildir. Ölüm eşiğini aşmak, bir insanın ölümü bizzat yaşaması ve bu dünya hayatının sona ermesi anlamına gelmektedir. Kısacası, “hayatta olmak, insanın hayatı faaliyetlerde bulunma kapasitesine sahip olması iken, ölmek ise, onun bu kapasiteyi tamamen yitirmesi demektir” (Steven, 2021). Bu, ölüm ve hayatın en yalın ve sade tanımını yapmakla birlikte ölüm bunun ötesine sarkan bir anlam içerdiğine sahiptir.

Dolayısıyla ölüm eşiğini aşmak, hayatla ölüm arasındaki son derece ince ve hassas çizgiyi aşmak, bu çizginin ötesine gitmek demektir.

İnsanın bu dünyada kendi hayatı hakkında asıl sorgulamayı genelde “ölüm” üzerinden ve ölümlle ilgili kişisel bilgi ve deneyimlerden yola çıkarak yaptığı kanaatindeyiz. Bunun temel nedeni, ölümlle birlikte insanın dünyadaki hayatının sona ermesi, ölümün sarsıcı doğası ve bu sarsıntının insanın hayatında yol açtığı varoluşsal gerilimdir. Örneğin ölüm üzerine kafa yoran düşünürlerden birisi, “ölümlü olmasaydım, yaşamım hakkında bir soruşturma yapamazdım” dedikten sonra şöyle devam etmektedir: “Eğer ölümsüz olsaydım, ne hayatın üzerine düşünme fırsatım olacak ne de bu hayatı yaşamış olmanın benim için ne demek olduğunu bilecektim.” (May, 2019: 12, 133). Tersinden söylersek, ölüm insana hayat hakkında kafa yorma imkânı verdiği gibi yaşanan hayat tecrübesinin ne anlama geldiğini de fark ettiren çok önemli bir hadisedir. Burada ölümün kişisel deneyimi tabirini, ‘ben’in kendi ölümünden ziyade ‘öteki’nin (başkası) ölümüne tanıklık etmek suretiyle elde edilen bilgi ve deneyim anlamında kullanıyoruz. İnsan, içinde yaşadığı toplumda din ve kültürün ölüme ilişkin vermiş olduğu verili bilgilerin yanı sıra bu konuda dolaylı da olsa kişisel deneyimlere de sahiptir. Bu deneyimler de önemli ölçüde ötekinin ölümünün tanıklığından hareketle oluşmakta ve gelişmektedir. Ötekinin ölümü üzerinde konuşurken ve yorum yaparken bile farkında olalım veya olmayalım, önemli ölçüde içinde yaşadığımız toplumun mensup olduğu din ve kültürün etkisi altında kalmaya devam ederiz.

Ölüme tanıklık ettiğimiz *varoluşsal ortam*da sanki zaman durur ve tersinden işlemeye başlar. Mekân ise, bambaşka bir boyuta dönüşür. Böylece içinde bulunduğumuz zaman kadar mekân da sarsılır ve kaotik bir yapıya bürünür. Bu, insanın üzerine bastığı ve yaşamını sürdürdüğü zeminin (mekân) kayması ve kaygı verici bir mahiyete bürünmesi demektir. Çünkü ötekinin ölümüne tanık olduğumuz anda ve bu tanıklığın yol açtığı varoluşsal bir ortamda “insanın algılama zemini olan zaman ve mekân parçalanır” (Tatar, 2009: 69). ‘*Varoluşsal ortam*’ tabiriyle, ölüm anında ve cenaze töreninde açığa çıkan varoluşsal gerilimlerin yol açtığı ve ölümün tanıdığı durumda olan ‘ben’in algılama zemininin parçalanmasıyla gerçekleşen ‘*özel an*’a işaret etmekteyiz. İnsanın ölümün dışında hayatını normal bir biçimde yaşarken olgu ve olayları algılama zemini ile ölüm anında ve sonrasında algılama zemini arasında büyük bir fark bulunmaktadır. Varoluşsal gerilimin üst düzeye çıktığı bir ortamda insanın algılama zemini parçalandığı için o, artık ölümü veya başka olayları parçalanmış (yarılmış) bir zeminde hareketle algılamak ve yorumlamak zorundadır. İnsan bunun benzer

bir örneğini şiddetli bir deprem esnasında da tecrübe etmektedir. Orada üzerine bastığımız mekânın sarsıldığını ve buna bağlı olarak da zamanın yarıldığını tecrübe ederiz. O esnada insan tabiri caizse ölümün soğuk yüzünü bütün benliği ile tecrübe etmekte ve kendisini başka bir boyutta yahut metafiziksel bir boşlukta bulmaktadır. Algı zemininde açığa çıkan parçalanma ve kaos, varoluşsal gerilimi açığa çıkarmakta ve bu gerilimin dozunu üst seviyelere taşımaktadır. Ancak burada söz konusu gerilimin meydana gelmesine neden olan tek şey, algı zemininin parçalanmasıyla sınırlı değildir. Varoluşsal gerilimin gerisinde yatan bir başka önemli şey de ölümün insana dokunmasıdır. Çünkü ölüm, “kendisine dokunulamaz bir şey olarak bize dokunur” (Tatar, 2020: 6). Daha doğrusu, ölüm bize dokunduğu halde biz ona dokunamıyoruz. Burada ölümün bir varlık tarzı olarak insana gelmesi, dokunulamaz bir varlık olarak ona dokunması, insana hem ruhsal hem de be-densel bir tecrübe yaşatmasıdır. \_

Ölümün tanığı olmak, kendisine kayıtsız kalamayacağımız ve bir şekilde ilgilenmek zorunda olduğumuz bir hakikatle karşı karşıya gelmek demektir. Bu bakımdan, ölümün tanığı olmakla herhangi bir olayın tanığı olmak arasında büyük bir fark vardır. İnsan tanık olduğu başka olaylara belki kayıtsız kalabilir veya onları ciddiye almayabilir. Ancak bu durum ölüm için geçerli değildir. Zira ölüm kendini bize bir varlık tarzı olarak dayatan ve kendisinden kaçamayacağımız varoluşsal bir hadisedir. Daha doğrusu, ölüm, eşzamanlı olarak hem insanın bilincini dönüştürür hem de onun ruh ve bedenine dokunur. Bu nedenle ölüm, sanıldığı gibi sadece insan bilincini etkileyen ve dönüştüren bir hadise değildir. Yine başka olayların insanı etkilemesi ile ölümün insan üzerinde yarattığı etki arasında büyük bir fark vardır. Çünkü ölümün tanığı olan insan, onu uzaktan seyreden bir müşahit değil, aksine ölüm bizzat insana doğrudan dönüş yapan, ona kendini dayatan ve dokunan bir hadisedir. İnsan ölüme tanıklık ettiği esnada adeta ölümün bir parçası haline gelir ve onunla bütünleşir. Böylece ölüm karşısında iradesini ve özgürlüğünü kaybeder. Daha doğrusu, insan ölüm anında ve sonrasında ölümün sarsıcı ve tedirgin edici doğasının oluşturduğu varoluşsal ortamın dışına çıkamaz ve orada tutuklu kalır.

İnsanın bilinci ve varlığı, böyle bir anda doğrudan ölüme odaklanır ve kelimenin tam anlamıyla ölüm hadisesinin etkisi altında kalır. Böylece bu varoluşsal ortam, ölüm bilincinin daha güçlü ve daha derinlere kök salan bir boyutta tezahür etmesine neden olur. Ölüm, “mahiyeti gereği, tüm rasyonel düşünme yeteneklerimizin ötesine gitmekte ve derin bir irrasyonel alan ile bizi baş başa bırakmaktadır. İnsan bilinci...ölümün mahiyetini anlayamadığı için kendi bilinçsizlik sınırları ile yüzleşmektedir. Zira bu bilinç, ancak ken-

di anlama ufku içine çekip tutabildiği şekliyle olayları ve gerçekleri kavrayabilir” (Tatar, 2008: 179-180). Mahiyeti gereği, ölümün insanın anlama ufkunun ötesine sarkıyor olması, onun rasyonel sınırlar içinde anlaşılmasını ve yorumlanmasını sorunlu hale getirmektedir. Bu bakımdan, “ölüm, insan aklının sınırlarını zorlayan bir olgudur” (Koç, 2009: 247). Ölüm ve onun oluşturduğu varoluşsal ortam, insanın bilincini ve varlık tarzını dönüştürmektedir. Bu durumda bilinç, kaçınılmaz olarak ölüm hadisesini de farklı bir biçimde algılamaya başlar. Burada vurgulanması gereken temel nokta şudur: Dönüşüme uğramış olan bilincin ötekinin ölümünden ziyade ‘ben’in bizzat kendisine dönüş yapması ve doğrudan onun ölümüne odaklanmasıdır. Varoluşsal ortam, insanı tıpkı bir hale gibi kuşatmakta, beşerî sınırlarımızı zorlamakta ve ölüm hadisesinin ufkuyla ölümün tanığı durumunda olan ben’in ufkunun kaynaşmasına yol açmaktadır. Böylece ölüm, düşünme yeteneklerimizi zorlayan ve bizi irrasyonel bir alanın eşiğine getirip bırakan, bir bakıma rasyonel alana direnç gösteren bir hadisedir.

Ölümün neliği hakkında bir şeyleri anlamanın ve fark etmenin yollarından biri anlamaya çalıştığımız hususla yüzleşebilmektir. Zira “insanlar, daima bir gerçeklikle yüzleşerek bir şeyi anlayabilirler” (Tatar, 2021). Hayatta olduğumuz sürece ölümü doğrudan tecrübe etme ve onun mahiyetini tam olarak anlama imkânımızın olmadığına daha önce işaret etmiştik. Ancak ötekinin ölümü üzerinden kendi (ben) ölümümüzle yüzleştiğimiz ölçüde ölüm hakkında birtakım bilgilere erişme ve bazı deneyimleri elde etme imkânımız olabilmektedir. Ne var ki, böyle bir yüzleşme eylemi, her şeyden önce büyük bir *cesaret* işidir. Bu yüzleşmeyi göze alabilenler, ancak böyle bir cesareti kendilerinde bulanlardır. Yüzleşme esnasında beşerî dil de esneklik kazanacak ve belli bir anlatım gücüne kavuşacaktır. Çünkü insan burada bir yandan ölümün kendisiyle, bir yandan da ölümle ilgili kelimeler ve basmakalıp ifadelerle, dolayısıyla (ana) dilin sınırlarıyla hesaplaşmak zorundadır. İnsanın ölümle yüzleşmesi ve yüzleşme cesareti gösterebilmesi, bizzat insana ve hayata dönüş yaptığı, orada kendi varlığını ifşa ettiği için son derece önemli bir husustur.

Ötekinin ölümüne tanıklık ettiğimiz her defasında bir önceki tanıklıkta yaşadığımız duygu, düşünce ve davranışlarla daha sonra yaşadıklarımız -bazı ortak noktalar olsa da- muhtemelen birbirinin aynı olmayacaktır. Zira her defasında yaşadığımız hakikat, önemli ölçüde varoluşsal ortama özgü ve bireysel olarak kendini ele vermektedir. İnsanın ölüme dair yaşadığı tecrübeler ve verili (hikayeler) şeyler, şu veya bu biçimde birbirinden farklı olacaktır. O anda yaşananlar artık hayatımızda asla tekrarlanmayacak ve bir kez daha yaşanmayacaktır. Çünkü “insanın dünyası orijinal bir dünyadır.

Anladığı ve tecrübe ettiği her şey onun kendi dünyasını teşkil eder” (Tatar, 2004: 99). Bu yüzden, hayatımız boyunca tanık olduğumuz ve bu tanıklığın sonucunda oluşan duygu, düşünce ve tutumlar, daima birbirinden farklı olacak, her zaman bunlardan birisi diğerinden daha farklı yaşanmış gerçeklikler olarak hayatımızdaki yerini alacaktır. Bu, ötekinin ölümüne tanık olduğumuz her defasında birbirinden tamamen farklı (varoluşsal gerilimler, duygu ve düşünceler eşliğinde yaşanan) gerçeklikler yaşayacağımız anlamına gelmektedir. Bu demektir ki, ölüm çok katmanlı bir yapıya sahip olan bir duygu ve düşünce yoğunluğunu, bunlara eşlik eden bir anlam örgüsünü açığa çıkaran bir hadisedir. Dolayısıyla sanıldığı gibi ölüm, kısa bir süre sonra etkileri ortadan kalkacak olan ve sadece belli aralıklarda yaşadığımız acı ve ıstıraplardan oluşan yoğun duygulardan ibaret olan bir hadise değildir. Bunun çok ötesinde olan ve hayatı boyunca insanı duygusal ve düşünsel olarak derinden derine etkilemeye devam edecek olan son derece önemli bir hadisedir. Dolayısıyla bazı düşünürler, “ölümün hepimiz için aynı şey olduğunu ileri sürerken düpedüz haksızdırlar. Tolstoy’un mutsuz aileleri gibi, hepimizin, ölüme mahkûm yaşayanların farklı öyküleri vardır ve o, bireysel öyküleri çerçevesinde anlaşılmalıdır” (Solomon, 2017: 219).

Ben’in ötekinin ölümüne tanık olduğu her defasında merak ettiği ve kafa kurcalayan en önemli sorulardan biri, onun (ben) niçin kendi ölümünü daima ötekinin ölümü üzerinden düşünme eğilimi içinde olduğudur. Başka türlü soracak olursak, insan neden ölüm hadisesini doğrudan doğruya kendisini merkeze koyarak düşünmekten ve sorgulamaktan kaçınmaktadır? Acaba o, ölüm hakkında doğrudan düşünmek yerine niçin dolaylı yollara başvurmak suretiyle düşünmeyi tercih etmektedir? Dahası, ötekinin ölümü, “ben’i (bizi) neden bu kadar yoğun bir biçimde ilgilendirmektedir? Bu sorulara belki farklı cevaplar verilebilir; ancak bize göre bu soruların iki cevabı vardır: Birincisi, daha önce birkaç defa vurguladığımız gibi, hayat boyunca insan için yüzleşilmesi zor olan şeyin ölüm hadisesi olduğundan şüphe yoktur. Bu zorluğun bir kısmı, ölümle yüzleşmenin ve buradan hareketle yapılan sorgulamanın doğrudan doğruya insanın kendisine dönüş yapmasıdır. Hayatın rutin akışı içindeki konularda bile insanın kendi benliğini sorgulamasının ne kadar zor olduğunu hemen herkes bilmektedir. Kaldı ki, ölüm gibi belki de hayatın en sarsıcı ve en şaşırtıcı varoluşsal gerçekliği ile yüzleşmenin insan için çok daha zor olduğunu anlamak kolaydır. Bu soruların cevabı, insanın ölüm hadisesiyle karşılaşacak ve yüzleşecek güç ve cesareti kendinde bulamamış olması olabilir. Daha doğrusu, doğrudan kendi üzerimizden ölümü algılamaya çalışmak, bizi çok daha fazla korkutmakta ve gerilime sokmaktadır. Belki başkası üzerinden bu işi yapmak, biraz daha kolay gibi



görünmekte, en azından ölümün neden olduğu gerilimi belli ölçüde hafifletecek bir izlenim yaratmaktadır.

Bununla birlikte ben, her ne kadar ölümü öteki üzerinden analiz etmeye ve değerlendirmeye çalışsa da (veya öyle görünse de) aslında yine bu işi o, örtük bir biçimde kendi benliği üzerinden yapmaya çalışmaktadır. İnsanın ölüm üzerinde kafa yormasının ve ciddi sorgulamalara gitmesinin, kısacası ölüm hadisesiyle bu kadar çok ilgilenmek zorunda kalmasının gerisinde ben'in kendi ölümlü gerçekliği yatmaktadır. Burada kritik nokta, ötekinin ölümünden çok bu ölüme tanık olmuş olan insanın kendi ölümünün odak noktası haline gelmiş olmasıdır. Burada gerilime yol açan şey, insanın ölüm hadisesini kendi benliğine ve dünyasına yönelik kaotik ve belirsiz bir hadise olarak algılamasıdır. Ancak ölümün ötekinden hareketle düşünülmesinin kolay gibi görünmesi, onun üzerimizde yarattığı sarsıntıyı ve ağırlığı pek de hafiflettiği söylenemez. Sadece burada bu acı gerçeğin belki biraz hafiflemiş haliyle bize yansıdığı izlenimine kapılıyoruz. Durum ne olursa olsun, ortada ölüm adı verilen yakıcı ve sarsıcı bir hadise vardır. Onun gerçekliğini değiştirmek ve ona müdahale etmek insanın gücünü aşmaktadır. Dolayısıyla ölüme dair sorgulamayı hangi açıdan yaparsak yapalım sonuç değişmeyecek ve her şey aynı kapıya çıkacaktır. O da şudur: İnsan için ölümlü karşılaşmak kaçınılmaz bir yazgıdır. Burada önemli olan şey, ölenin arkasından ağrıtmak değil, ölümün yaşayan insanlara yaptığı çağırışı ve sunduğu imkanları fark etmek ve onları yaratıcı bir sürece dönüştürebilmehtir.

**İkincisi**, daha önce işaret edildiği gibi, **ölüm** ile karşı karşıya kalan insanın tekrar ölüm eşiğini tersinden aşarak hakkıyla tecrübe ettiği bu hadise üzerinde konuşma ve analiz yapma imkânı yoktur. Bu anlamda “bir kişinin (ben) kendi ölümü onun için bir deneyim değildir” (Steven, 2021). En azından bu deneyimin bu dünyaya dönük olarak benin kendisi için bir anlamı olmamakla birlikte bu durum, öteki için dolaylı bir deneyim teşkil etmektedir. Bu durumda insan, kendi ölümünü tecrübe ettikten sonra onun üzerinde hiçbir şekilde düşünmesi, konuşması, yazması ve sorgulaması mümkün olmadığı için, o bütün bunları daima ötekinin ölümü üzerinden yapmak zorunda kalmaktadır. Kısacası ölüm hakkında düşünmek ve konuşmak, daima ‘ben’in kendisinden ziyade ötekinin ölümünden hareketle yahut dolaylı olarak gerçekleşmektedir.

İnsanın dışında hiçbir varlık, ölümlü olduğunun ve bir gün öleceğinin bilincine sahip değildir. \_ Ancak böyle bir bilince sahip olmak, insanı paradoksal olarak bir yandan ciddi bir *gerilime* sokarken, bir yandan da onu ölümlüyle yüzleştirmekte ve ona fani bir varlık olduğu gerçeğini fark ettir-

mektedir. Buna göre, “faniliğin insana yaptığı tazyik sayesinde ancak hayat bir gerilim kazanmakta, insanı kendine gelmeye ve elindeki zamandan istifade etmeye zorlamaktadır. Faniliğin yaptığı tazyikle elde kalan zamanı en yüksek verim alacak şekilde kullanma zarureti hasıl olmaktadır...İnsan zamanın sonluluğunu ve geriye getirilemezliğini bilmek suretiyle kendi özünün faniliğine nüfuz edebilmektedir” (Bollnow, 2004: 98). Ölüm, hayatı ve kendimizi daha yakından tanımak ve tecrübe etmek için bize önemli bir imkân vermektedir. Bu imkânlardan birisi, insanın duygu, düşünce ve davranışlarına çeki düzen vererek hayatını daha dinamik ve daha yaşanabilir hale getirmek durumunda kalmasıdır. Böylece ölüm, insanın mutluluğuna ve yetkinleşmesine bir şekilde katkıda bulunmaktadır. İnsan belki de bu yüzden, faniliğin, buna bağlı olarak oluşan ölüm bilincinin kendi benliğinde meydana getirdiği sarsıntı ve gerilimi açığa çıkarabilecek, belli ölçüde bu gerilimin dozunu düşürebilecek sanatsal, edebî, felsefî, tarihsel ve kültürel çalışmalar yapma gereği duymaktadır. Nitekim Bauman, bu hususa atıfla şunları kaydetmektedir: “Ölüm yoksa, tarih, kültür ve insanlık da yoktur. Olağanı ölüm yaratmıştır. Bunun dışındaki her şey ölümlü olduklarının farkında olan insanlar tarafından yaratılmıştır” (Bauman, 2012: 17). Schopenhauer da felsefe yapmanın ölümle nasıl bir bağı olduğu hususuna şöyle işaret etmektedir: “Ölüm felsefenin gerçek ilham perisi veya esinleyici gücüdür...Ölüm olmasaydı felsefe yapmak kolay kolay mümkün olmazdı” (Schopenhauer, 2012: 50). Bu alıntılara ve daha önce yapılan açıklama ve yorumlara bakıldığında şöyle bir cümle kurabiliriz: Eğer aşk ve ölüm olmasaydı, edebiyat, sanat, mimari, kültür, mûsikî ve felsefe de olmazdı. Çünkü “ölümün, dolayısıyla ölüm bilincinin birçok alanda yaratıcılığa imkân verdiği görülmektedir. Örneğin müzik, resim ve heykel gibi sanatlarda; şiir, roman, mersiye ve ağıt gibi edebî metinlerde; felsefede, mitolojide, destanlarda ve dini literatürde, kısacası tarihin, kültürün ve hayatın hemen her alanında ölümün yol açtığı ızdırıp ve gerilimin izlerini, yansımalarını ve etkilerini açıkça görmek mümkündür” (Efil, 2020: 190).<sup>1</sup> Bu eserler, hem

1 Görebildiğim kadarıyla şiir, hikâye, roman yazmak, beste ve resim yapmak gibi sanatsal yaratıcılığı gerektiren faaliyetler genelde durduk yerde gerçekleşmiyor. Tam tersine yazar, ressam ve şairin içinde yaşadığı dünyada çeşitli nedenlerden dolayı üzerinde oluşan baskının ve gerilimin dile gelmesiyle gerçekleşmektedir. Bu gerilimin gerisinde savaş, ölüm, aşk, grup vakti, ay, yıldızlı sema ve insan doğası gibi birçok neden yatabilir. Söz konusu gerilime yol açan şeylerin başında ölüm hadisesinin geldiği söylenebilir. Hemen her insan ister istemez hayatı boyunca bir dostunun veya yakınının trajik ölümüne tanık olur, ölümün ruh ve bedeni üzerindeki baskısını derinden derine hisseder. İngiliz yazar Anthony Burgess (ö. 1993) bunun en ilginç örneklerinden biridir. Romancılığının yanı sıra eleştirmenlik, dilbilim ve beste çalışmaları da olan Burgess, çağdaş İngiliz edebiyatının en verimli yazarlarından biridir. Burgess, 41 yaşına geldiğinde beyin tümörü teşhisi konmuş ve bir yıl içinde öleceği söylenmiştir. O, hasta olduğu bir yıl içinde beş roman birden yazdı, ancak kendisine yanlış teşhis konulmuş olduğu anlaşıldıktan sonra da aynı hızla yazmayı sürdürdü. Burada sorulması gereken temel sorulardan biri şudur: Beyin tümörü sonucunda öleceğini öğrenen Burgess bir yıl içinde beş tane romanı nasıl yazabildi?

ölüm bilincinin gelişmesi ve güçlenmesi hem de paradoksal olarak bu bilincin yol açtığı varoluşsal gerilimin minimize edilmesi ve faniliğin aşılması noktasında birbirine zıt iki farklı boyuta işaret etmektedir. Bu durum, doğrudan olmasa bile dünyaya ve orada olup biten olaylara bakışta ölümün nasıl bir rol oynadığını, insanın ölüm karşısında kendisini nasıl konumlandığını, nasıl dönüştürdüğünü ve algıladığını ima eden bir husustur.

Ölüm, bir varlık tarzı olarak insanın karşısına çıkmakta, somutlaşmakta ve onun hayatını bir bütün olarak derinden etkilemektedir. Burada tabiri caizse ölüm esnasında ölümün varlığı ile insanın varlığı karşı karşıya gelir. Bu durumda sadece böyle varlık insana kendisini ifşa etmez, aynı zamanda insan da kendi varlığını ona açar. Hayatın felsefesi, işte tam bu noktada karşımıza çıkar ve bizi kendi gerçekliği ile yüzleştirir. Böylece insan, ölüme tanık olma yoluyla kendi varlığı ile olduğu gibi varlığın diğer boyutlarıyla da diyalojik-diyalektik bir ilişki içine girer. Varlığın diğer boyutları derken, bununla onun (varlığın) edebî, sanatsal, tarihsel, kültürel ve felsefî boyutlarına işaret etmekteyiz. Bu durumda ölümün insan üzerinde bıraktığı derin etki, bu dünyada hayatımıza anlam ve derinlik katan sanatsal, tarihsel, kültürel, edebî ve felsefî metinlere dönüşmektedir. Dolayısıyla ölüm, “felsefeye, dinlere, edebiyata ve bilhassa şiire, plastik sanatlara, mimariye, heykele, resim ve nihayet musikiye yansır. Öyle ki, bütün hayatı, sanat ve tefekkürü ölümün bir açılımından ve yorumundan ibaret olarak görmek bile mümkündür” (Özkan, 2013: 23).

Ölüm, insanın faniliğini açığa çıkaran, ona insan olduğunu, *insan* olarak kalması gerektiğini, insan onuruna yakışmayacak düşünce ve davranışlarla hayatı boyunca yüzleşmek zorunda olduğunu öğreten en önemli hadiselerden biridir. Ötekinin ölümü, bir yandan zaman ve mekânla kayıtlı (insan bilinci, ne yaparsa yapsın, zaman ve mekân koordinatlarının dışına çıkmaz), zamansal ve tarihsel bir varlık olduğumuzu açığa çıkarırken, diğer yandan da bizi kendi faniliğimizle yüzleştirmektedir. “İnsan kendine has oluş tarzı içinde kırılğanlık ve fanilikten yola çıkarak *kendi varlığını anla-*

---

Onu bu kadar yoğun ve üst düzeyde bir tempo ile yazı yazmaya iten temel güdü ne idi? Yukarıda vurguladığımız gibi, bu soruların cevabı, ölüm hadisesinin Burgess üzerinde yarattığı baskı ve gerilimdir. İnsanlık tarihi boyunca ölümün insanın kültür ve hayatını bir bütün olarak nasıl etkilediğini ve şekillendirdiğini görmek için birçok örnek verilebilir. Bkz. Kaan H. Ökten, *Ölüm Kitabı*, Agora Kitaplığı, İstanbul 2010. Türk Edebiyatında ölüm veya ölen insanlar hakkında yazılan ağıt veya mersiye örnekleri için bkz. Mustafa İsen, *Acıyı Bal Eylemek: Türk Edebiyatında Mersiye*, Akçağ Yayınları, Ankara 1993 (Özellikle III. Bölüm). Ölümün felsefeye nasıl yansıdığını bu metinde yaptığımız alıntılar açıkça ortaya koymaktadır. Örneğin Fransız edebiyatının önde gelen düşünürü Victor Hugo, bir yandan Paris'te bir mahkûmun gijyotinle idam edilmesine, bir yandan da annesinin ve kardeşinin ölümüne tanıklık etmiştir. *Bir İdam Mahkûmunun Son Günü* adlı romanın yazılmasının gerisinde böyle bir tanıklık yatıyor olsa gerekir. Yine Rus edebiyatının ünlü yazarı Tolstoy, *Üç Ölüm* ve özellikle *Ivan Ilyiç'in Ölümü* gibi doğrudan ölüme odaklanan ve oldukça etkili görünen romanlar yazabilmiştir.

*maya çalışmaktadır.* Fanilik, insan varlığının özüne ait genel bir niteliktir. İnsanın ölümün tehdidi altında bulunması da bu fanilik içinde en uç, ama en hususi *imkân* olarak yer almaktadır” (Bollnow, 2004: 92). Bir başka açıdan bakıldığında ötekinin ölümü, insana kendi ölümünü ve faniliğini sık sık yeniden hatırlatmaktadır. Fanilik, insanın ruhsal, bedensel ve aklı olarak kendi kendine yetemeyen, sınırlı ve aciz, ölümlü ve beşerî bir varlık olduğuna işaret eden oldukça önemli bir kavramdır ve bu kavramın gösterdiği bir gerçekliktir. Kısacası fanilik, insanın her bakımdan sınırlı ve sonlu bir varlık olduğu anlamına gelmektedir. Tersinden söylersek, ölüm fani olmayan yegâne varlığın Tanrının kendisi olduğuna işaret etmektedir. Faniliğin belki de en sarsıcı ve dikkate değer yorumu, insanın ölümlü bir varlık olmasında kendini ele vermektedir. “İnsanın hayatında daimî olan hiçbir şey yoktur. Yaşanılan her mutluluk anı ve varlığın ulaştığı her zirve mutlak şekilde tekrar kaybolmaktadır... Hayat mütemedi akış ve dönüşümün her dem yeni biçimler içinde tezahür etmesinden ibarettir” (Bollnow, 2004: 92-93).

Ancak insan, insanlık tarihi boyunca ve özellikle modern çağda kendi faniliğini aşmak için daima bir arayış içinde olmuş ve ona karşı ciddi bir direnç göstermiştir. Örneğin klasik çağda destanlar, mitoslar, metaforlar ve simgeler, modern çağda ise bilim ve teknikteki gelişmelerin desteği ile modern tıpta klonlama ve sinema sanatında farklı filmlerle karşımıza çıkan ölümsüzlük arayışları hep insanın kendi faniliğini aşma çabalarıdır (Efil, 2016). Ötekinin ölümünün tanığı olmak, insana fani olduğunu sık sık hatırlatsa da (ölüm, deprem, sel vs.) bu gerçeği o bir türlü kabul etmek istememiş ve ölümsüzlük arayışına ısrarla devam etmiştir. Bu nedenle insan kendisini fanilik bilinci ile faniliği aşma arasında daima bir gerilim içinde bulmuştur. Faniliğini aşma çabalarına rağmen insanın hep fani bir varlık olarak kalmaya devam etmesi bu gerilimi daha da güçlendirmiş görünmektedir. Dolayısıyla insan, faniliğini aşmak için ne yaparsa yapsın, ölüm, ölüm bilincini insanın belleğine kazıyarak ve ötekinin ölümünün tanıklığı üzerinden tecrübe ettirerek fani bir varlık olduğunu yeniden ve çok daha güçlü bir biçimde ona hatırlatmaya devam etmektedir.

Ne var ki, insan (ben) hayatı boyunca ötekinin ölümüne defalarca tanıklık etmesine rağmen ölüm karşısında kendisini daima bir yabancı olarak konumlandırmıştır. Onun ölüm karşısındaki bu yabancılığı iki şekilde tezahür etmektedir: İlkin, insan, ölümü ister kabul etsin isterse etmesin yahut ne yaparsa yapsın ölünceye değin ölümün insana olan yabancılığı hiç bitmeyecektir (Dastur, 2019: 55). Burada *yabancılık* kelimesi, ölüm hakikatinin bir bütün olarak insana kapalı olmasına ve ölünceye değin bu hakikatin bir sır olarak kalmasına işaret etmektedir. Söz konusu yabancılık, insan ölüm tec-

rübesini bizzat yaşadığında ancak ortadan kalkabilecek, böylece o, ölümün doğal bir parçası haline gelecek ve ölüme ilişkin bütün sırlar ifşa olacaktır. Diğeri, insanın kendi faniliğine karşı direnç göstermesi veya ölümsüzlük arzusu, onu kendi varlığı (benliği) karşısında bir yabancıya dönüştürmektedir. Oysa “herkes kendi ölümünü tecrübe edecektir. Bundan hiçbir surette kaçış yoktur.” Bu nedenle “ölümü yadsımak ve bunu asli bir kaygı unsuru olarak algılamak, insanî varoluşa karşı büyük bir yabancılaşmadır” (Alper, 2010: 186). Bu iki yabancılaşma fikri arasında önemli bir fark olduğu görülmektedir. Bunlardan biri, ölümün hakikatinin ölüm hadisesi vuku buluncaya değin insana kapalı olması, diğeri de insanın ölümü yadsıması veya ona şu veya bu biçimde direnç göstermesi neticesinde açığa çıkan yabancılaşmaya işaret etmektedir. Burada ikinci yabancılaşma türüyle ilgili olarak akla şöyle bir soru gelmektedir: İnsan fani olduğu gerçeğine neden bu denli büyük bir direnç göstermektedir? Yahut o, neden sürekli olarak ölümsüzlük arzusuyla yanıp tutuşmaktadır? Bunun gerisinde nasıl bir düşünce yatmaktadır?

İnsanın fani olduğu gerçeğini aşma çabası içinde veya ölümsüzlük arayışıyla ilgili olumlu olarak görülebilecek iki temel nokta vardır. Bunlardan biri insanoğlunun kendi genetik (biyolojik) varlığını, diğeri de kültürel ve tarihsel birikimlerini gelecek kuşaklara aktarmak suretiyle ölümsüzlüğe erişebileceği fikridir ki, bu hususa felsefede *sosyal ölümsüzlük* adı verilmektedir. Burada sadece yazılı eserler değil, aynı zamanda mimarî ve sanatsal eserler, insanlığa yarar sağlayan ve kalıcı olan her türlü çalışma bu kapsamda yorumlanabilir. Nitekim Alman düşünürü Ludwig Feuerbach ölümsüzlüğün bu yönüne işaretlerle şöyle demektedir: “Ölümsüz olmak, aslında hakikatte *bir şeyler olmak* demektir. Bir şeyler olduğun takdirde ölümsüz olursun” (Feuerbach, 2010: 193). Feuerbach’ın bu yaklaşımı, biyolojik ölümsüzlükten ziyade ölümsüz eserler bırakmak, gelecek kuşakların nezdinde sonsuza değin iyilik ve güzelliklerle anılmayı hak etmek şeklinde yorumlanabilir. Bu durumda bedensel ölümsüzlük yerini düşüncenin, sanatın, edebiyatın, mimarinin ve felsefî düşüncenin ölümsüzlüğüne bırakmaktadır. Çeşitli alanlarda eser vermek ve düşünce üretmek suretiyle insanın kendisini ölümsüzleştirme çabası hafife alınabilecek bir husus değildir. İnsanlık tarihi boyunca bunun kalıcı örneklerini sanat, mimari ve musikinin farklı formlarında; şiir, roman ve hikâye gibi edebî yazılarda; felsefe, tarih ve kültürde fazlasıyla görmek mümkündür. Aslında insan tarafından üretilen ve inşa edilen bütün yapıtların ölümsüz olma arzusunun bir sonucu olarak kendini ele verdiği söylenebilir. Böylece insanoğlu ölümle birlikte yok olup gitmek istememekte ve sonsuza değin varlığını bu dünyada bir şekilde devam ettirme arzusundadır. Sosyal ölümsüzlük fikrinin açığa çıkmasında insanın ölümlü bir varlık ol-

masının ve ölüm bilincine sahip olmasının payı oldukça büyüktür. Kısacası, insan için *olmak, ölmek*'ten daha önemli ve daha öncelikli bir husustur.

İnsanoğlu ne kadar yaşarsa yaşasın ömrünün hep çok kısa olduğunu ve ölümün erken geleceğini düşünür. Bu düşünce, insanı kendi varlığını ve birikimlerini gelecek kuşaklara aktarmaya zorlar. İkinci nokta dikkate alındığında bu aktarım hadisesi, kültür ve tarihe de kaynaklık etmektedir. Bu yüzden, kendi varlığını gelecek eserlerde devam ettirme çabasının veya ölümsüz olma arzusunun gücü hafife alınmamalıdır. Bu çaba, insanı ve onun pek çok eylemini derinden derine etkilemektedir. Zira insanoğlu bir yandan gelecekte ruhen ve bedenen baki kalmak, bir yandan da gelecek kuşakların zihninde iz bırakmak ister (Dastur, 2019: 28-29, 31). Neslin devamlılığı ile kültürel ve tarihsel birikimlerin geleceğe aktarılması ve süreklilik arz etmesi, dolayısıyla biyolojik ölümsüzlükle sosyal ölümsüzlük birbirine bağlıdır. Eğer insanoğlu neslinin varlığını sürdüremezse, bu durumda bu birikimlerin geleceğe aktarılması ve orada bir karşılık bulması mümkün değildir. Bu nedenle, insan için kültürel ve tarihsel birikimleri aktarmak kadar biyolojik varlığının geleceğe aktarılması da hayati bir önem taşımaktadır. Çünkü insan bu şekilde bu dünyada kendi varlığını sonsuza değin sürdürerek ölümsüzlüğe eriştiğini düşünerek mutlu olma çabası vermektedir. Burada kültürün ve tarihin oluşmasında, hemen her türden sanatsal, edebî ve felsefi formların açığa çıkmasında, korunmasında, gelecek kuşaklara aktarılmasında ve revize edilmesinde ölüm bilinci ve insanın fani bir varlık oluşu birinci derecede rol oynamaktadır. Bu da ölümün hayata ve insana tekrar tekrar dönüş yapması, hayatta merkezî bir yer işgal etmesi, tabiri caizse orada ete kemiğe bürünmesi anlamına gelmektedir.

İnsan üzerinde ötekinin ölümüne şahit olmak, hayvanların ve bitkilerin ölümüne şahit olmaktan çok daha etkili ve daha sarsıcı bir hadisedir. Çünkü ötekinin ölümünün tanığı olmak, insanı ölüm gerçekliğini idrak etmenin eşiğine yaklaştıran, ama asla onun bu eşiği aşmasına izin vermeyen bir husustur. Burada ölüme tanıklık eden insan hala ölüm eşiğinin gerisinde durmaktadır. Ölümüne tanık olduğumuz insan, bu eşiği aşmış veya onun ötesine geçmiş, bir bakıma ölüm hadisesini tecrübe etmiş kimsedir. Bizler (ben) ise bu tanıklığın varoluşsal gerçekliği ve gerilimi içinde sadece bu eşiği belli ölçüde tecrübe etmekteyiz. *Ölüm eşiği*, tabiriyle hayatla ölüm arasındaki ince ve son derece hassas çizgiye işaret etmekteyiz. Bu durumda insan hayattadır ve henüz ölüm denilen hadiseyle karşı karşıya gelmemiştir. Ancak hayat boyunca insanların bir kısmı, zaman zaman kendilerini ölüm eşiğine yaklaştıracak trafik kazası, kalp krizi, kanser vs. gibi bazı dramatik olaylar ve hastalıklar yaşayabiliyor. Burada insan, ölümün eşiğine yak-

laşmakla birlikte tekrar hayata geri dönmektedir. Ölümün bütün tanıkları, zaman içinde bu eşiği aşacak ve ölümün bizce bilinmeyen doğasını hakkıyla tecrübe edecek, artık onlar da yaşayanların nazarında öteki olacaktır. Dolayısıyla ötekinin ölümü, ölüm hadisesini doğrudan tecrübe ederken, böyle bir ölüme tanık olmak ise onu dolaylı olarak tecrübe etmek ve bu tecrübenin insanı sarıp sarmaladığı bir ağı (ortam) içine çekilmek demektir. \_

Her iki tecrübe de elbette insan için son derece önemli olmakla birlikte onlar arasında bir ayrıma gitmek, meselenin anlaşılması ve ortaya konması bakımından yararlı olacaktır. İnsan olarak bizler yüzleşmeyi ancak ölümün doğrudan tecrübesinden ziyade onun dolaylı tecrübesi üzerinden yapabilmekteyiz. Çünkü dolaylı tecrübe hayatın ötesine değil, daha çok hayatın bizzat kendisine dönmekte ve orada tekrar devreye girerek işlevsellik ve dinamizm kazanmaktadır. Oysa doğrudan ölüm tecrübesinin en azından bu tecrübeyi yaşayanlar açısından kendi hayatımıza ve beşerî dünyaya geri dönmesi ve onlar üzerinden kendimize ve ölümümüze dair bir sorgulamaya gitmemiz mümkün değildir. Bu tecrübeler arasında önemli farklılıklar olmakla birlikte, aralarında sıkı bir ilişkinin varlığını ve dolaylı ölüm tecrübesinin, daima doğrudan ölüm tecrübesine işaret ettiğini tekrar vurgulamakta yarar vardır. Diğer bir deyişle, ötekinin ölümüne tanık olduğumuz sürece, kendi ölümümüzün tanıklığına yaklaşır, ötekinin ölümü üzerinden kendi ölümümüzü anlamaya, yorumlamaya ve sorgulamaya başlarız. Dolayısıyla ölüm tecrübesini dolaylı olarak yaşayanlar (ölümün tanıkları) da ölüm eşiğini aştıklarında bu tecrübe onlar için dolaylı bir şey değil, bizzat yaşanan bir hadiseye dönüşecektir.

## Varoluşsal Bir Hadise Olarak Ölüm

İnsanın ötekinin ölüm tecrübesini yaşadığı anda kendisini bambaşka bir gerçekliğin hükümferma olduğu bir ortamda şöyle bir varoluşsal tecrübe yaşadığı kanaatindeyiz: İnsan sanki hiç bilmediği ve tecrübe etmediği bir çağda, bambaşka bir zaman ve mekân dilimindeymiş gibi bir duygu ve düşünceye kapılır. O anda onun ayaklarının bağı çözülür, benliğinden boşanır ve kendisinde geçer. İnsanın suskunluğu, bir anda hayatın ve ölümün deruni gizlerine verilmiş bir cevaba, varlığın sır perdelerini aralayan bir gerçekliğe dönüşür. Ölüm, insanın bir ömür yaşadığı hadiselerin çok küçük bir zaman aralığında (bir anda) olup bittiğini ve dönülmez bir sona geldiğini bütün açıklığı ile bilincimize kazır ve varlığımıza tecrübe ettirir. İnsan olarak varlığımız derinlerde bir yerde sanki güçlü depremlerle ve volkanik patlamalarla sarsılmakta gibidir. Bir yandan, kaybettiğimiz insanın yüreğimizdeki kederi, bir yandan da ölümlü yüzleşmenin beraberinde getirdiği gerilim varlığımızı



derinden derine etkiler. Yürekler bu gelgitleri ve yakıcı ısıtırları, ancak bir yere kadar taşımaya tahammül edebilir ve onları ifşa etmek ister. O anda çılgınlıklarımız içten içe kaynayan bir lav gibi suskunluğa karışır. Ölüm anında adeta akıl tutulur, irade işlevsiz hale gelir ve yürekler burkulur. Sanki insanın bütün yetileri (akıl ve kalp) olup biten hadiseleri o anda olduğundan çok daha farklı bir biçimde algılamaya başlar. Ölüm, bir haykırış ve bir çağrıdır. O, sessizliği sese dönüştüren bir sessizliktir. Şöyle ki;

Ölüm, başa gelen bir hadise olarak sessizlik formunda konuşmaya başlar. Törene katılanlar, hayatın bir gizemi ve sırrı olarak ölüm hadisesiyle yüz yüze bir ilişki içinde kendilerini bulurlar. Ölüm, kendi gizemli tezahürüne nüfuz etme ve keşfetme çabalarına direnen bir hadise olarak orada ifşa olur. Ölüme nüfuz edilemez, zira onun ifşa oluşu bir kara delik ya da boşluğun sergilenmesinden ibarettir. Ölümlü varlık olduğumuz için ona oldukça yakınızdır; buna karşın nüfuz edemediğimiz için onun oldukça uzağındayızdır... Bu nedenle sessizlik cenaze törenlerinde en yüksek perdeden konuşur ve bu sessizlik içinde törende yer alan herkes ölüm hadisesinin canlı performansının (icrasının) katılımcısı haline gelir. Sonuçta cenaze törenlerinde ölüm hadisesinin boşluğu ya da gizemi teatral veya dramatik bir sahneye dönüşür ve bu sahnede yer alanlar ölümün sessiz çağrısına tanık olup kulak verirler (Tatar, 2020: 6).

Ölüm, kelimelerin kifayetsiz olduğu, şimdi ve burada kendini ele veren bir varoluşsal ortama gönderme yapar. Böyle bir ortamda ölüm, kelimelerin dışına sarkan bir hadiseye dönüşmekte ve onların ötesinde olan bir gerçeklik düzlemine işaret etmektedir. Böylesi bir ortamda insan olağanüstü diyebileceğimiz bir duygu ve düşünce yoğunluğu ve karmaşası yaşar. O, böyle bir halet-i ruhiye içinde kendisini son derece güçsüz, çaresiz, zayıf ve korumasız hisseder. Yüreği coşkun akan bir çağlayan gibidir. Burada sanki bütün duygu ve düşünceler birbirine karışmış, kendi özgün anlamını yitirerek bambaşka bir duygu ve düşünce sağanağına dönüşmüştür. Bütün bunlar, ölümün varoluşsal bir hadise olduğunu göstermektedir.

Ötekinin ölümü esnasında ve cenaze töreninde beşerî olan hemen her şey bir anda anlamını yitirir ve üçüncü dereceden öneme haiz bir hadiseye dönüşür. Ölüm, bütün bunların yerini almak suretiyle hayatın merkezine oturur ve kendi dışında kalan hemen her şeyi merkezin dışına atar. Diğer bir deyişle, ölüm hayatın merkezindeki hadiseler ile bu merkezin dışındakilerin yer değiştirmesine ve sarsılmasına neden olur. Bu yüzden, ölümün dışında kalan hemen her şey onun karşısında derin bir sessizliğe gömülür, edilgen ve pasif bir pozisyona bürünür. İnsan için hayatında önemli ve değerli



olan ne varsa, bir anda değer kaybına uğrar ve onların yerini ölümün neden olduğu varoluşsal bir endişe alır. Bu endişe, “boğazımıza yapışır, sesimizi keser ve bizi tanıdık çevremizden hoyratça koparır. Endişe, ıssızlığın ve yalnızlığın sınır tecrübesi, insanı kendi hiçliğine fırlatır ve tüm olanakları çökerten o olanaksız olanağı, yani ölümü açık eder” (Dastur, 2019: 27). Artık hiçbir konu, ölümden daha önemli, daha anlamlı ve daha gerçek değildir. Güneş doğduğunda bütün yıldızların kaybolması gibi vuku bulduğunda ölüm de hemen her şeyi gölgede bırakarak önemini, anlamını ve değerini bütün çıplaklığı ile ele verir. Varoluşsal bir gerilime yol açan “ontolojik anlamda” ölüm “ile yalnızca sözcüklerde yer alan ve cümleler içinde kullanılan ölüm kelimesi kastedilmemektedir. Belki daha ziyade o, bir kelimenin potansiyel anlamının ontolojik tezahürü anlamında tarihselleşmesine ve böylece “ölümün gerçek kelime haline gelmesine işaret eder” (Tatar, 2014: 88).

Her şeyin suskunluğa büründüğü bir anda ölüm, varoluşsal bir hadise olarak konuşmaya başlar. Onun “ürperti veren sessizliği ve sinsilliği, geceleri dolanan bir hayalet gibi bizi korkunun pençesinde kıvrandırır” (Özkan, 2013: 18). Burada ötekinin ölümü söz konusu olsa da ölüm sadece ötekinin ölümü olarak konuşmaz, aynı zamanda bu ölüme tanıklık eden insanın veya ‘ben’in kendi ölümü şeklinde de kendi varlığını ifşa eder. Ötekinin ölümü, kendi varlığının sınırlarını aşarak yaşayan insanların (ben) ölümüne dönüşür. Böylece ölüm, ölen insanlar kadar yaşayanlara da çağrıda bulunur ve onların bir parçası haline gelir.

Peki, ölüm ne zaman, nerede ve ne konuşur? Aslında ölümün konuşmaya başladığı an, her şeyin ve herkesin suskunluğa büründüğü, ölüm bilincinin en güçlü olduğu ve zirveye çıktığı andır. Ölümün konuşması, ölüm bilincinin ve bu bilincin yarattığı kaygıların güçlenmesine, süreklilik arz etmesine ve dinamizm kazanmasına neden olmaktadır. Nasıl ki, hastalık esnasında hastalık, kendisinden ziyade sağlık hakkında konuşursa, ölüm tecrübesi esnasında da ölüm kendisinden çok hayata dikkat çeker, hayat ve insan hakkında konuşur. Bu durum hayat-ölüm paradoksuna yol açar. Bu şekilde ölüm hayatın, hayat da ölümün anlam ve önemini ele vermektedir (Efil, 2020: 189-190).

İster kendi ölümümüz olsun, isterse başkalarının ölümü, ölüm hakkında sahip olduğumuz neredeyse bütün duygu ve düşünceler, yaşadığımız gerilimler, doğrudan doğruya ‘ölüm bilinci’ ile yakından ilişkili görünmektedir. Bu bilincinin iki şekilde oluştuğu söylenebilir: İlki, insanın içinde yaşadığı toplumun din ve kültüründen edinmiş olduğu birtakım bilgilerle doğrudan tecrübe etmediği ölüm hakkında belli bir bilgi sahibi olmasıdır. Diğeri ise,

'ben'in (insan) 'öteki'nin (başkası) ölümüne tanıklık ederek ölüme ilişkin dolaylı da olsa kişisel bilgiler ve farklı deneyimler elde etmesidir. İlk bilgi verili olmakla birlikte diğeri öyle değildir; o, daha ziyade bir deneyime dayanmaktadır. Ölüm bilincinin oluşmasında, gelişmesinde, onun varoluşsal bir boyut kazanmasında, içselleşmesinde, daha derin ve daha dinamik bir boyuta erişmesinde ötekinin ölümü belki de en etkili ve kuşatıcı hadisedir. Ölüme kötümser bir hadise olarak bakan düşünürlerden biri olan Elias Canetti, ölüm bilincinin sorundan başka bir işe yaramadığı kanaatinde. Ona göre, "ölüm konusundaki bu bilincin uyanıklığıyla ne kazanıyorsun? Böylece daha güçlü mü oluyorsun? Tehlikede olanları bununla koruyabiliyor musun? Hep bunu düşündüğün için herhangi birine cesaret mi veriyorsun? Kendine kurduğun bu koca düzenek hiçbir işe yaramıyor" (Canetti, 2007: 67). Tam tersine ölüm bilinci, insan yaşadıkça ve ölümleri dolaylı olarak tecrübe ettikçe insanın karşısına verimli bir süreç olarak çıkar. Şüphesiz ki,

Ölümün yol açtığı ve insan hayatına kazandırdığı en önemli şeyin ölüm bilincinin kendisi olduğu söylenebilir. Bu bilinç, insanlık tarihi boyunca sanatsal, tarihsel ve kültürel yaratıcılığın oluşmasında ve gelişmesinde oldukça önemli bir rol oynamıştır. Bu bağlamda ölüm, yaratıcı ve verimli bir süreç olarak açığa çıkmaktadır. Ayrıca, bu bilinç, bir yandan insana sınırlarını ve potansiyellerini göstermekte, bir yandan da onu zaaf ve yanılılarıyla yüzleştirmektedir. Böylece ölüm, insana kendini bilmeyi ve kendi olmayı öğreten, bilme-olma sürecini belleklerimize kazıyan ve bunları derin bir tecrübeyle dönüştüren bir hadisedir (Efil, 2020: 191).

Ölüm bilinci, ötekinin ölümü esnasında ve cenaze töreninde zirveye çıkar ve son derece güçlü bir yapıya bürünür. O, ben'in ötekinin ölümüne tanıklık ettiği her defasında kendini yeniden hatırlatmak suretiyle bir dinamizm ve süreklilik kazanır. Ayrıca ölüm bilinci, hem insanın edebî, sanatsal, kültürel, tarihsel ve felsefî yaratıcılığına, hem de kendi benliğine aynı anda dönüş yapan iki boyutlu bir karakteristiğe sahiptir. Bu durumda insanı olmadık gerilimlere (paradokslara) sürükleyen en önemli şeyin ölüm bilinci olduğu fark edilmektedir. Burada yaratıcılığa yol açan husus, insanın ölüm karşısında hissettiği gerilim veya derin kaygıdır. Ölüm bilincine canlılık ve süreklilik kazandıran şey şudur: "Ölüm durumunda uzak bir gelecekte bizi bekleyen bir şey değil, daha doğduğumuz an dünyaya kendimizle birlikte getirdiğimiz bir şeyle karşı karşıyayızdır. Yaşamımız her adımda ölüme toslar ve bir ayağımız sürekli olarak ölüm vadisine saplıdır" (Keiji, 1982: 3-4'den naklen Parkes, 2017: 176). Kısacası, insanın ölüm bilincinin gerisinde yatan temel gerçek, doğduğumuz andan ölüncüye değin ölümün tıpkı bir gölge gibi bizi

izliyor olması ve bize eşlik etmesidir. Bir şairimizin isabetle kaydettiği gibi, “ölüm bize ne uzak, bize ne yakın ölüm” (Bayazıt, 1992: 152). Ölümün insan için hem uzak hem de yakın olması bir paradokstur ve bu durum ölüm karşısında insanı gerilime sürüklemektedir. Böyle bir gerilim de kaçınılmaz olarak insanı hayatı boyunca daima teyakkuza geçirmek suretiyle dinamik ve sorgulayıcı bir düşünme ve hayat tarzına imkân vermektedir. Şimdi sözü hayat ile ölüm arasındaki sarkaçta ölümün bizi neye çağıracağı hususuna getirmek istiyoruz.

## Hayat-Ölüm Sarkacında Ölümün Çağrısı

İnsan hayat ile ölüm arasındaki eşiği, nerede ve ne zaman aşacağını önceden asla bilemez. Bu nedenle o, ölüncüye değin hayat-ölüm sarkacında salınıp durur. Bu anlamda hayat ile ölüm arasında daima bir uçurum vardır. Zaman-sal, kültürel ve tarihsel bir varlık olarak insanın bu eşiği kendi iradesiyle aşabilme imkânı yoktur. Zira bu, ölüncüye değin insanı aşan ve ona kapalı olan bir hadisedir. Dolayısıyla biz istesek de istemesek de ölüm, bu dünyada hiç ummadığımız bir anda karşımıza çıkacak, bizi şaşkırtacak ve sarsacak yegâne hakikattir. Ancak o, sadece bir şaşkınlık hadisesi olarak kalmamakta, kısa bir süre sonra şaşkınlık yerini hayret, korku ve gerilime bırakmaktadır. Ölüm, ötekinin ölümü üzerinden de olsa bütün benliğimizi kuşatan ve kendi varoluşsal gerçekliğini bize açan, bizimle konuşan ve diyaloga giren bir hadisedir. Dolayısıyla insan ölüm ile hayat arasındaki uçurumu, ancak ölüm hadisesi ile karşılaştığı ve onu bizzat yaşadığında aşabilir. Yoksa insan yaşadığı sürece bu uçurum (mesafe) varlığını devam ettirmektedir.

Ölüm, bizi hayatın dışına ve ötesine değil, tekrar hayata ve varlığın merkezine getirmektedir. Nitekim bir düşünürün dediği gibi “ölümün sırrını öğrenmek istiyorsunuz. Ancak onu, yaşamın kalbinde aramadıkça nasıl bulacaksınız?” (Cibran, 2020: 50). Ölümün başka bir (öte) dünyaya işaret etmesi, bu işaretin ancak bizi tekrar bu varlık dünyasına geri döndürdüğünde ve böyle bir dünya ile yüzleştirdiğinde anlamlı ve önemli hale gelmektedir. Ölüm sonrası hayatta soru sormanın ve sorgulamanın bu dünyadaki kadar anlamı ve önemi olmayabilir. Çünkü “insan var olduğu müddetçe ölüm hakkındaki sorular” ve sorgulamalar onun “şuurunun derinliklerinde yankılanmaya devam edecektir” (Özkan, 2013: 22).

Ancak ölümün inananları bir tür hesaplaşmaya sokmasının gerisinde öte dünyada hesap verme kaygısı da yatmaktadır. Bu kaygı, bu dünyada, özellikle ölüm üzerinden yüzleşmeyi kaçınılmaz hale getirmektedir. Bu yüzden, “Kuran’da ölüm ve ahiretle ilgili ayetler insanın karşısına ömür boyu yüzleşmesi gereken bir soru ve sorun olarak çıkmaktadır. Ölüm, kendi benliği

başta olmak üzere insanı içinde yaşadığı dünya ile ve orada olup biten şeylerle ciddi bir biçimde hesaplaşmasını mümkün kılan en önemli hadisedir” (Efil, 2020: 189). İnananlar açısından ölüm sonrası hayat ile bu hayat arasında önemli bir ilişkinin olduğunu söylemek mümkündür. Bir sorgulama tarzı olarak ölümü ele alırken, burada dile getirilen nokta göz ardı edilmemelidir. İnsan, bir tanrının varlığına inansın ya da inanmasın, zaten ölümün tanığı olmak, sorgulamayı zorunlu hale getirmekte ve ölüm bizleri varoluşsal bir gerilime sokmaktadır. Bu bağlamda inanan ile inanmayan arasında hiçbir fark yoktur. Çünkü hiç kimse ölümün mahiyetini ve ölüm sonrasında kendisini nasıl bir şeyin (hayatın) beklediğini bilemez. Ölümden sonra insanın durumunun ne olacağına ilişkin belirsizlik ve ölümün şoke edici doğası onu kaçınılmaz bir biçimde soru sormaya ve sorgulamaya itmektedir.

Ölüm bir “son”a veya yokluğa değil, varoluşa, varlığa ve hayata işaret etmektedir. Bu nedenle “ölüm olmadan hayattan, hayat olmadan da ölümden söz etmek hem imkânsız hem de anlamsızdır” (Efil, 2020: 192). İnsan hayatının daha anlamlı ve gerçekçi bir zemine oturabilmesi için onun (insan) bir bütün olarak varlık üzerinde enine boyuna düşünmesi zorunludur. Ancak insanın hayatla, hayatta olup biten hadiselerle ve kendisiyle yüzleşmesi daha çok ölüm üzerinden gerçekleşmektedir. Çünkü bu durum, insan için asla kaçamayacağı ve görmezden gelemeyeceği bir husustur. O bakımdan, sanıldığı aksine ölümün bize (öte dünyadan) daha çok bu dünyadaki hayatı gösterdiği ve orada yaşanan gerçeklere yeni bir gözle bakmamızı mümkün kılan bir ufuk ve dinamizm kazandırdığı söylenebilir. Nitekim Heidegger bu hususa şu şekilde işaret etmektedir: “Ölümlü olmak, sadece ölümlü yüzleşmek ve onun gözünün içine bakabilmek değil, ölebilmek ve böylelikle ölümü insana yapışmış olan *bir kusur yerine bir imkân olarak görebilmektir*” (Dastur, 2019: 58).

Ayrıca “ölüm”, kendisini “hayat”ın tam karşısında konumlandıran ve öteki olarak nitelendireceğimiz bir gerçekliğin de adıdır. Daha doğrusu, hayat ile ölüm, insana genellikle birbirine karşıt iki farklı kavram ve onların işaret ettiği bir gerçeklik gibi görünmektedir. Bu durum, yabana atabileceğimiz bir husus değildir. İlk bakışta ölüm ve hayat kelimeleri ve onların işaret ettiği gerçeklikler insanda şöyle bir izlenim yaratmaktadır: Ölüm yokluk, hayat varlık ve varlığa geliş; ölüm bitiş, hayat başlangıç; ölüm tükeniş ve durağanlık; hayat canlılık ve dinamizmdir. Bu durumu şu şekilde de ifade edebiliriz: Hayat kavramı, canlılığı, dinamizmi, hayatın devamını, hayatta olmayı, tabiri caizse yeni bir başlangıç yapmayı, yola çıkmayı ve yolda olmayı imlerken, ölüm ise daha çok yolun sonunu ve hayatın bitiş noktasını göstermektedir. Dolayısıyla ilk bakışta hayat, canlılığa, umuda, tazeliğe ve coşkuya gönder-

me yaparken, ölüm ise, umutsuzluğu, çaresizliği, belirsizliği, bitişi ve yok oluşu öne çıkararak bir anlam örgüsüne sahiptir. Bu durumda ölüm, gerçekte hayatın tam olarak karşıt noktasında yer alan öteki midir? Ölümü bir *yokluk* veya *hiçlik* olarak düşündüğümüzde veya onu tekrar yaşadığımız hayata işaret eden bir hadise olarak algılamadığımızda ölümü hayatın zıttı ve öteki olarak nitelendirmek mümkündür. Ölüm ile hayatı böyle algılayanlar için onlar birbirini yok etmekte ve anlamsız hale getirmektedir. Burada ölüm ile hayat karşı karşıya getirilmiş, meseleye birinin varlığı diğerinin yokluğunu gerektirecek bir mantıksal örgü içinde bakılmıştır. Bu durumda ne ölümün ne de hayatın insan için bir anlamı ve değeri kalmaktadır. Burada ölüm gibi hayatın da yaşadığımız dünyada insana söyleyebileceği bir şey yoktur. Yahut bu durumda ölüm kadar hayat da anlam ve önemini yitirmiş olmaktadır.

Oysa “ölümün hayatın anlamıyla ilgili anlayışımızı ve deneyimimizi derinden etkilediği açıktır. Onun hayatla ilişkisi, karanlığın ışıkla ilişkisi kadar köklü ve derindir” (Byock, 2002: 279). Işık, varlığını ve anlamını karanlıkta açığa çıkardığı gibi hayat da anlam ve önemini önemli ölçüde ölüm hadisesinin gerçekliği üzerinden kazanmaktadır. Bu yüzden “hayatın anlamlı olması için ölüm gereklidir” (Byock, 2002: 281). Bu nedenle ölüm ile hayat aralarında ciddi bir ilişki bulunan, birinin varlığı diğerinin yokluğunu gerektirmeyen, tam tersine tabiri caizse bir elmanın iki yarısı gibi birbirini tamamlayan bir anlayış olarak görüldüğünde hayat kadar ölüm de karşımıza bir verimlilik ve zenginlik kaynağı olarak çıkmaktadır. Françoise Dastur’ın deyişiyle doğum gibi, ölüm de varoluşun dış sınırlarını tayin eden bir hadise değil, tam tersine var olmanın temel boyutudur. Bu nedenle ölüm, bir mağlubiyet ve anlamsız bir hadise değil, *yaşamın temel koşulu ve varoluşu besleyen saklı kaynaktır* (Dastur, 2019: 7, 9). Sözün özü, hayat ve ölüm birbirini tamamlayan, birinin varlığı diğerinin yokluğunu gerektirmeyen iki temel kavram ve bu kavramların işaret ettiği gerçekliklerdir. Şair Rilke’nin deyişiyle, “ölüm, hayatın arkası bize dönük, görünmeyen yüzüdür...Hakiki hayat tarzı her iki alandan geçer ve en güçlü dolaşımın kanı akar her ikisinde de” (Özkan, 2013: 28). Varlık üzerindeki sorgulamalar, hayat kadar ölüm üzerinden de yapılmadıkça, hayatı ve ölümü, bunlar arasındaki muhtemel ilişkileri ve onların insana ne söylediğini anlama ve analiz etme imkânı yoktur. Zira ölüm, varlığın başka bir tarzda veya başka bir boyutta kendini ifşa etmesidir.

Ölüm ve hayat, dikkate alınmadığında geriye üzerinde konuşacak ve hayatımızı anlamlı kılacak ne kalmaktadır? Kanaatimizce, ölüm üzerinden hem insanın kendi varlığı hem de kendi dışındaki varlıklar hakkında yapacağı sorgulamalar, hayata dönük okumaları tamamlayacak, onlara daha

anamlı ve daha derin bir boyut katacaktır. Zira hayat, ölümlle birlikte biten ve sona eren bir şey değil, tam tersine onunla anlam, önem ve dinamizm kazanan, tamamlanan ve var olmaya devam eden bir gerçekliktir. Otto'nun ifade ettiği gibi, ölüm, insan hayatını inşa eden ve şekillendiren bir hadisedir. Bu yüzden, insan hayatı, gerçek anlamına ancak ölümlle erişmekte ve ancak ölümlle mükemmelliği yakalamaktadır (Bollnow, 2004: 91). Böyle bir bakış tarzı, bize daha geniş bir ufuk kazandırdığı gibi bu ufuktan hareketle kendimizi aşma, yetkinleşme ve mutlu olma imkânı da sağlayabilir.

Ölüm göz ardı edildiğinde bırakın hayatın gerçekliğini, *hayat* kavramı bile anlamını yitirmekte, içi boş bir kavrama ve onun işaret ettiği anlamsız bir gerçekliğe dönüşmektedir. Bu açıdan, bu iki temel kavram ve onların işaret ettiği gerçeklik, birbirini gerektirmekte, biri olmadan diğersinin olmadığı ve anlamsızlaştığı bir ilişkiler ağı olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu durumda ne ölümü hayatın karşıtı olarak görmek ne de onlardan birini görmezden gelmek doğrudur. Nietzsche haklı olarak dikkatimizi bu hususa çekmektedir. “Ölümün yaşama karşı olduğunu söylemekten kaçınalım.” Çünkü, “yaşayanlar ölümlerin bir türünden ibarettir” (Nietzsche, 2003: 120). Bu yüzden, felsefi olarak *varlığı* anlama ve anlamlandırma (yorum) noktasında en etkili ve kuşatıcı motivasyonun merak güdüsü \_ ile ölüm (dolaylı) tecrübesinden ileri geldiği kanaatindeyiz. Daha doğrusu, varlığa dair varoluşsal sorular ve sorgulamalar, ister doğrudan (ben'in ölümü) isterse dolaylı (ötekinin ölümü) olsun daima ölüm üzerinden veya ölümlü bir varlık olduğumuz bilincinden hareketle gerçekleşmektedir. Dolayısıyla “ölüm bilinci, bizi varoluşun (varlığın) doğasına götüren sorularla karşı karşıya bırakmaktadır” (Byock, 2002: 280).

Hayatın akışı içerisinde karşımıza çıkan ve “doğal” olarak telakki edilen ölüm, insanın beklemediği bir anda karşılaşmak zorunda kalacağı sıra dışı ve şaşırtıcı bir hadisedir. Daha önce vurguladığımız gibi, ölüm bir yönüyle hayatın doğal bir uzantısına, diğer yönüyle de hayatın dışına ve ötesine sarkan bir gerçekliğe işaret etmektedir. Bu anlamda ölümün aşkın ve içkin boyutları olan bir hadise olduğunu unutmamak gerekir. Bu nedenle, ölüm hadisesini tek başına zamana ve mekâna, beşerî düzleme bağlı kalarak algılamak ve açıklamak doğru değildir. Ötekinin ölümüne tanık oluşumuz, bizatihi ölümün doğası ve varoluşsal gerçekliği bunun böyle olmadığını hal diliyle bize söylemektedir. Ancak ölümün aşkın boyutunu da zaman ve mekân içinde algılamak ve yorumlamak zorunda kalışımız paradoksal bir durumdur. Her ne kadar ölüm, “zaman ve mekânın parçalanması veya beşerî algı sınırının eleştirisi olarak belirginleşse de sonuçta beşerî düşünce onu hala bir zaman ve mekân içinde kavramaya çalışmaktadır.” Ölüm eşliğini

aşmamış veya hala bu eşiğin gerisinde duran insan için bunun başka bir yolu da yoktur. Ölüm, “kendi yıktığı zemin üzerinde kendi anlamını kazana-bilmektedir” (Tatar, 2009: 69).

Ölüm, insanın hayatın ve varlığın özüne yönelik sorular sormasına ve sorgulama yapmasına imkân veren bir hadisedir. Soruların sarsıcı ve can yakıcı olması, daha çok ölümün tedirgin edici ve bilinmeyen doğasından kaynaklanmaktadır. Bu sorular ve sorgulamalar, monolojik değil, diyalojik bir ortamda *soru-cevap diyalektiği* çerçevesinde gerçekleşmektedir. Burada hem soru soran ve sorgulamayı yapan, hem de ona cevap vermek zorunda kalan aynı varlık değildir. Çünkü insan burada ya ölümle diyaloga girmekte ya da ölüm hakkında bir başkasıyla konuşmakta ve tartışmaktadır. Eğer insan, insanî duyurgalarını yitirmemiş, hala kendi varlığının ve başka şeylerin bir anlamı olduğunun bilincinde ise, ölüm karşısında kendisine ve hayata dair bazı kritik sorular sormadan ve kendine yönelik ciddi sorgulamalar yapmadan edemez. Ölüm hadisesi, böyle bir şeyi insana dayatmakta ve sorgulamayı kaçınılmaz hale getirmektedir. Çünkü ölüm, aynı zamanda “zaman ve mekân algılarımızın köklü bir eleştirisi” (Tatar, 2009: 68) olarak kendini ele vermektedir. Bu eleştirinin insanın kendi benliği kadar zaman ve mekân dünyasında olup biten hadiselerle yönelik olması da oldukça önemlidir.

Bu, sadece insanın zihinsel dünyasında kurguladığı ve dış dünyada karşılığı olmayan bir husus değil, tam tersine onun yüzleşmek zorunda kaldığı gerçek bir hadisedir. İnsanın hayatı boyunca en çok zorlandığı ve belki de bu yüzden çok az insanın yapmaya cesaret edebildiği insanın kendi benliğine ilişkin olarak yapmış olduğu sorgulama, ötekinin ölümüyle birlikte ister istemez kendiliğinden gerçekleşen bir hadiseye dönüşmektedir. Böylece ölüm, hem kendimize hem de varlığa yönelik ciddi bir hesaplaşmayı beraberinde getiren bir hadisedir. Bu hesaplaşma, kendine gelme, kendi olma, kendini bilme, kendine ve ötekine, çevreye ve hayata karşı daha hassas ve daha duyarlı olma, hepsinden önemlisi de kendini aşma noktasında insana ciddi bir dinamizm ve motivasyon kazandırmaktadır. Hayatımızı, tavır ve davranışlarımızı, içinde yaşadığımız kâinat, Tanrı ve diğer insanlarla olan ilişkilerimizi yeniden gözden geçirmek, daha insanca bir duyarlılığa sahip olmak, yetilerimizi daima hakikate açık tutmak, onları her türlü blokajdan kurtarmak, varlığın doğasını ve onu o şey yapan “öz”ü idrak etmeye çalışmak, yetkinleşmek için ölüm bize çoğu defa farkına varamadığımız imkânlar sunar. Bu imkânlardan birisi ve belki de en önemlisi, insanın kendi doğasını ve varlığını daha yakından tanıması ve idrak etmesidir. Daha doğrusu, ölüm bilinci, normal hayatın rutin akışı içinde kendimize ve varlığa ilişkin fark edemediğimiz şeyleri, ölümlere tanık oldukça yavaş yavaş bize fark ettiren ve insanda kendi benliğine dair



“farkındalık” oluşturan oldukça önemli bir hadisedir. Kısacası, “egomuza sarılmak yerine var oluş ufkumuzu bütün koordinatlarıyla keşfetmek, sınırlarımızı genişletmek ve ölüme başka bir zaviyeden bakmak bizi zenginleştirecek ve varlığımıza varlık katacaktır” (Özkan, 2013: 29).

Ölüm, Sokrates’in “sorgulanmamış bir hayat yaşanmaya değmez” sözünü anlaşılır ve anlamlı kılan hususların başında gelmektedir. Çünkü ölüm, insanın rahatını bozarak, canını acıtarak ve ona ıstırap vererek, ona kaçınılmaz bir biçimde hayatı sorgulatacaktır. Diğer bir deyişle, bir sorgulama tarzı olarak karşımıza çıkan ölüme ne kadar direnç gösterirsek gösterelim zaten o, bize böyle bir sorgulamayı dayatmaktadır. Dikkat edilecek olursa, bu sorgulama, kendi ölümümüzden ziyade ötekinin ölümünden hareketle gerçekleşmektedir. Böylece insan için ötekinin ölümünün tanığı olmak, insanın kendi ölümüne değin geçen süreçte olgunlaşma ve yetkinleşme noktasında da önemli bir adım atmasına zemin hazırlar.

Kindî’nin ifade ettiği gibi “eğer ölüm olmasaydı, kesinlikle insan da olmazdı. Çünkü ‘insan, düşünen, canlı ve ölümlü bir varlıktır’” (Kindî, 2014: 310). Bu durumda düşünmek ve canlılık kadar ölümlü olmak da insanın temel karakteristiğini oluşturmaktadır. Kindî gibi Heidegger de “insan olmak, bir ölümlü olarak yeryüzünde olmak demektir” (Heidegger, 2004: 46) cümlesiyle ölümü insanın tanımına dahil etmektedir. Daha doğrusu, “insan olmak ölmektir” ve “yaşam boyu öleceğini bilmektir.” İnsan sadece hayatının sonunda değil, bütün hayatı boyunca ölümlüdür (May, 2019: 16, 133). Bu nedenle, insan nereye giderse gitsin ölümünü kendi içinde taşır ve ölüm hayatı boyunca ona daima eşlik eder. Bu durumda insanın ölümsüz olma arzusu ve bu arzunun doğal bir uzantısı olan ölümsüzlük arayışı, onun kendi doğasıyla çelişmektedir. Zira ölüm hadisesi, insanın doğasında olan bir nitelik olsa da *ölümsüz olma arzusu da onun fitratında bulunan bir niteliktir* (From, 2003: 171-172; Göka, 2010: 96-97; Taha, 20:120; Yaratılış, 3: 22). Hem ölüm hem de ölümsüzlüğün insanın fitratında olması, tıpkı iyi ve kötü şeylerin potansiyel olarak insan doğasında bulunmasına benzemektedir. İnsan burada iyiye yönelmek ve kötü olandan kaçınmak için nasıl çaba harcarsa ve kötü yönüyle nasıl yüzleşirse, aynı şekilde ölümsüzlük arzusuyla da yüzleşmek zorundadır. İnsanın ölüme güçlü bir şekilde direnç göstermesinin gerisinde yatan temel hususlardan birisi ölümsüzlük arzusunun onun fitratında var olmasıdır. Bu bağlamda ölüm ile ölümsüzlüğün birbirine karşıt bir noktada kendini ele vermesi, tuhaf ve ironik görünmektedir.

Graham Parkes’in işaret ettiği gibi, “yaşama ölümden daha yakın hiçbir şey yoktur” (Parkes, 2017: 168). Ölümle hayat arasındaki sıkı ve güçlü iliş-

kiyi şu şekilde de ifade edebiliriz: “Hayatta olmak demek, arenada aslanların önüne bırakılan bir gladyatör gibi ölüme mahkûm olmak demektir” (Özkan, 2013: 17). Gladyatörler, yaşadıkları sürece hayat ile ölüm arasında an be an gidip gelirler. Ölümle hayat, tabiri caizse matruşkalar gibi iç içe geçmiş biri diğèrinin aslı bir unsuru olarak işlev görmektedir. Ölüm hayata, hayat da ölüme açılan bir pencere ve bir koridordur. Yahut ölüm hayatın, hayat da ölümün aynasıdır. Biri diğèrini kendi aynasında yansıtmaktadır. Ancak ölümün aynasında hayat başka, hayatın aynasında ise ölüm çok daha başka bir biçimde kendini ele vermektedir. Bunlar ölüm ve hayata bakışın hareket noktasını göstermektedir. Birinde ölümden hareketle hayata bakış, diğèrinde ise hayattan hareketle ölüme bakış söz konusudur. Hareket noktamız ne olursa olsun, her halükârda “ölümde yaşam vardır ve yaşamda ölüm...Yaşam ölümü, ölüm yaşamı engellemez” (Parkes, 2017: 164). Çünkü ölüm, yaşamın (hayatın) bir parçasıdır (Solomon, 2017: 296). Ölüm paradoksal olarak yokluğa (hiçlik) değil, varlığa ve hayatın bizzat kendisine işaret etmektedir. Bu bakımdan, ölüm hayata *anlam* ve *değer* katar, hayatı *hayat* yapar; onu daha anlamlı, daha derin, daha kuşatıcı ve daha tam bir noktaya taşır. Burada anlam ile değer arasında önemli bir ilişki vardır. O da şudur: Anlamlı olan bir hayat yaşanmaya değerdir ve böyle bir hayat değerlidir. Ancak anlamsız bir hayat, değersizdir veya yaşanmaya değmeyen bir hayattır. Burada akla gelen soru şudur: Anlamlı ve yaşanmaya değer (değerli) olan hayat nasıl bir hayattır? Bu soruya verilecek olan cevaplar arasında ortak nokta olmakla birlikte onlar kültürden kültüre farklılık arz etmektedir. Sorunun cevabını ortak noktalarda aramak, erdem ve bilgeliğe dayalı bir hayat tarzına odaklanmak daha doğru gibi görünmektedir. Her insanın kendi kültürüne göre kendisini mutlu edebilecek bir hayat yaşaması anlamlı ve değerli bir hayattır. Ancak bir insan başka kültürlerle iç içe yaşamak durumunda kalabilir veya o kültüre mensup insanların bulunduğu bir ortamı paylaşmak zorunda kalabilir. Bu durumda farklı kültürlere mensup insanların hayatı ancak ötekine saygı duymak suretiyle anlamlı ve değerli hale gelebilir. Nitelikli hayat, elbette ki, filozofların ve sıradan insanların üzerinde ittifakla anlaşığı bir konu değildir. Ancak bu durum bazı hususlar dikkate alındığı sürece ciddi bir sorun değil, tam tersine bir zenginlik ve verimlilik kaynağıdır. Çünkü başka kültürlere sahip olan insanların hayat tarzından da öğrenebileceğimiz, hayatımıza renk ve coşku katan şeyler vardır. Hangi kültür, din ve etnisiteye mensup olursa olsun, ötekini *insan* olarak görmek, adaleti olmak ve ahlaki duyarlılığa sahip olmak, kendin için istediğini başkası için istemek ve kendin için istemediğini başkası için de istememek, hayatı anlamlı ve yaşanmaya değer kılmaya yetecektir. Zaten bunun örneklerini

geçmişte Osmanlı devletinde, bugün ise ABD, İngiltere, Fransa ve Almanya gibi ülkelerde farklı din, kültür ve etnisiteye mensup olan insanların bir arada yaşama tecrübesinde somut olarak gözlemlenmek mümkündür.

Heidegger, ölümü, insanı tamamlayan ve ona birçok imkân sunan bir hadise olarak görmektedir. Bu, oldukça önemli bir tespit ve felsefi olarak kışkırtıcı bir yorumdur. Buna göre, “varlığın tamamlanması ne ile mümkündür?... Ölümle...Hayatın hakiki manası, ölüme götürmesindedir. Ölüm, varlığın en hakiki... en emin... yetişilemeyen imkânıdır. *Bütün hayat imkânları, mahiyetleri bakımından orada toplanırlar ve orada birleşirler*” (Heidegger, 2003: 19). Bütün hayat imkânlarının ölüm hadisesinde toplanmasını ve birikmesini, tıpkı toprağa atılan tek bir buğday tohumunun potansiyel olarak yüzlerce buğday tanesini içinde barındırması gibi anlarsak, ölümün bize sunduğu imkânları daha iyi fark ederiz. Kindî, bu noktayı “ölüm... sadece tabiatımızın tamamlanmasından ibarettir” (Kindî, 2014: 310) cümlesiyle vurgular. İnsan kusurlu, eksik ve tam olmayan bir varlık olduğu için onun tamamlanması gerekir. Tamamlanma ise, *olan* değil, daima *olmakta olan* veya olmaya devam eden bir sürece işaret eder. Bu nedenle insanın tamamlanması, elbette ki, bir anda olup bitecek olan bir şey değil, ölüncüye değin devam eden ve ölümle birlikte sona eren dinamik bir süreçtir. Bu süreçte insan ötekinin ölümü üzerinden kendi benliği ile yüzleşerek varlığını tamamlama cihetine gider.

Yunus Emre, bu sürece yalın, ama etkileyici bir dille şu şekilde işaret etmektedir: “Bizler dünyaya *ölmek* için değil, *olmak* için geldik.” Bu, ölümün dünyaya dönük boyutunu (yüzünü) ve bu boyutun bir konuşma tarzı olarak nasıl kendini ele verdiğini dile getiren dizelerden biri ve belki de en önemlisidir. Burada *ölmek* ve *olmak* gibi iki temel kavramın felsefi bakımdan kışkırtıcı ve motive edici olduğu açıktır. Bu dünya ölmenin (ölmek) olmaya (olmak) dönüştüğü bir ortamdır. Bu nedenle, ölüm, bu dünyada *ölmeyi* değil, *olmayı* mümkün kıldığı ölçüde anlamını ifşa eden, dinamizm kazanan ve hayata sahici şeyler söyleyen bir hadiseye dönüşmektedir. “Ölümün karşı konulmaz gücü, onun derinlikli ve köklü bir şekilde bize ait bulunuşuyla, o olmadan bizim *biz* olamayacağımızla ilişkilidir. O halde yapılması gereken insanî doğamıza karşı durmak ve ona meydan okumak değil, *varoluşumuzun anlamlı ve değerli bir yaşamla yetkinleştirmektir*” (Alper, 2010: 186). Bu da daha ziyade insanın kendi olması, benliğini geliştirmesi ve ‘ben’in ‘biz’e dönüşmesiyle imkân alanına çıkacak olan bir husustur.

## Sonuç

Sonuç olarak, bu çalışma temelinde ‘ölüm hadisesi beşerî düşünceyi nereye çağırır?’ sorusuna odaklanmakta, bu çerçevede bazı tespitlere ve analizlere gidilmektedir. Bu soruyu şu şekilde açabiliriz: Ölüm, bugün şimdi-burada insan ve onun yaşadığı hayat için ne anlam ifade etmektedir? Ölümün insan hayatı üzerinde nasıl bir dönüştürücü etkisi vardır? Konu bu çerçevede felsefî olarak incelenmeye, tartışılmaya ve analiz edilmeye çalışılmıştır. Burada ölüm, daha ziyade ötekinin ölümünün tanıklığından hareketle soru sorma ve sorgulama tarzına dönüşmektedir. Bununla birlikte Pierre Gassend, Thomas Hobbes, Lamettrie ve Baron d’Holbach gibi 18. yüzyılın materyalist düşünürleri ile Ernest Becker ve Elias Canetti gibi modern düşünürlerin yaptığı gibi ölümü insan için bir yokluk, trajedi ve onulmaz bir hastalık olarak görmek yerine onu Herakleitos, Spinoza, Nietzsche, Heidegger ve Deleuze gibi çok boyutlu bir imkân olarak değerlendirmek daha doğru ve daha önemlidir. Zira ölüm hadisesi, olumsuz bir şekilde algılandığında bunun insana ve hayata dönüş yapması ve katkı sunması mümkün değildir. Çünkü ölüme pesimistik bir hadise olarak bakıldığında hayatımız bir trajediye dönüşecek ve hemen her şey anlam yitimine uğrayacaktır. Oysa ölüm bu dünyada insan için birçok açıdan bir imkân olarak değerlendirildiğinde, insana ve hayata olumlu dönüş yapacak, birçok yönden verimli ve üretken bir sürece dönüşecektir. Kısacası, ölüm, insanın kendisine, ölüme, dünyaya, çevresinde olup biten hadiselerle nasıl baktığına bağlı olarak insana ve hayata yansıyan bir hadise olarak algılanmaktadır. \_

Ölüm, benliğimizin oluşmasında ve gelişmesinde önemli bir rol oynayan, hayatın dışına veya ötesine değil, tam tersine onun merkezine, özüne işaret eden ve bizi yeniden hayata döndüren bir hadise olarak açığa çıkmaktadır. Bu noktada hayat ile ölüm arasında sanıldığı gibi aksine oldukça sıkı ve güçlü bir ilişki olduğu anlaşılmaktadır. Ölümün hayata ve insana dönüş yapması, onun mimarî, edebî, sanatsal, kültürel, tarihsel ve felsefî yaratıcılığa katkı sunması ancak bu şekilde mümkün olabilir. Böylece ölüm, insanı kendisiyle ve yaşadığı hayatla yüzleştiren oldukça önemli bir hadise olarak kendini ele vermektedir. Bu şekilde ölüm, insanı tamamlayan ve yetkinleştiren bir sürece dönüşmektedir.

Ölümün insan hayatına sağladığı birçok katkı olmakla birlikte bunların arasında en önemli ve dikkate değer olan, ölüm bilincinin kendisidir. Bu bilincin oluşmasında iki temel faktör belirleyici olmuştur: Bunlardan biri, insanın içinde yaşadığı toplumun din ve kültürü, diğeri de ‘ben’in (insan) ‘öteki’nin (başkası) ölümüne tanıklık etmesidir. Ancak ölüm bilincinin aç-

ğa çıkmasında ikinci nokta daha etkili ve daha kuşatıcı bir rol oynamış görünmektedir. İnsan, bu bilinç sayesinde faniliğini ve gelecek imkânlarını fark edebilmektedir. Bu bağlamda insana *insan* olduğunu ve insan olarak kalması gerektiğini fark ettiren temel faktör, ölüm bilincidir. Aynı şekilde bu bilinç, insanı kendi zaaf ve yanılılarıyla da yüzleştirmektedir. Ölüm bilincimiz ne kadar güçlü ve dinamik olursa, hayatın ve insanın ne olduğunu ve yaşanan hayatın bize ne gibi potansiyeller sunduğunu daha iyi fark edebiliriz. Tersinden söylersek, hayatın ne kadar bilincinde olursak, ölüme dair bilincimiz de o denli güçlü ve dinamik olacaktır. Ancak bu durum, hayat ile ölüm arasındaki bağlantıyı olumlu ve sıkı bir biçimde kurduğumuz takdirde geçerli olabilir. Yoksa ölümün içinde olmadığı bir hayat anlayışı söz konusu olduğunda zaten orada ölüm bilincinin varlığından ve onun insana katacağı olanaklardan söz edilemez.

Ayrıca beşerî (günlük) dil, ötekinin ölümü esnasında ve cenaze merasiminde ölüm hakkında konuşmaya başladığımızda paradokslara düşmektedir. Ölüm, gerçekliği algılama noktasında dilimizin ne denli sınırlı olduğunu bize tecrübe ettirerek göstermektedir. Bu yüzden, ben (insan), ötekinin ölümüne tanıklık esnasında dilinin ve algılarının sınırlarıyla karşılaşmak ve onlarla yüzleşmek zorunda kalmaktadır. Bu tanıklık sayesinde, insan ölüm hadisesine dil yoluyla tamamen nüfuz edilemeyeceğini ve beşerî dilin paradokslara düştüğünü fark eder. Bu paradokslar, ölümün doğasında var olan, ölüm anında ve sonrasında açığa çıkan varoluşsal (özel) bir ortamda kendini ele verebileceği gibi günlük dilin ölümün yol açtığı varoluşsal gerilimleri dile getirmede yetersiz olmasından da kaynaklanabilir. Belki de burada '*dile gelmesi gereken şey*', önemli ölçüde günlük dilin ifade etme gücünü aştığı için biz onu paradoks olarak algılıyoruzdur.

Son çözümlemede, ölüm ile hayat arasında nasıl bir bağ olduğu, ölümün insana ve onun yaşadığı hayata ne konuştuğu ve ne gibi katkılar sunduğu oldukça kritik bir husustur. Bunları şu şekilde özetlemek mümkün ve yararlı görünmektedir: Ölüm hadisesi, bazı düşünürlerin dediği gibi insanoğlu için bir kayıp, eksiklik, yokluk, trajedi ve hastalık değil, tam tersine bir *imkânlar* manzumesidir. Ölüm, ölüm bilincinin oluşmasında ve gelişmesinde yegâne faktördür. Buna bağlı olarak o, insanın yetkinleşmesinde; kendi benliğinin, zaaf ve yanılılarının ve hayatın sorgulamasında; mimarî, sanatsal, edebî, tarihsel, kültürel ve felsefî eserlerin açığa çıkmasında motive edici ve yaratıcı bir güç olarak açığa çıkmaktadır. Ayrıca ölüm, insana *insan* olduğunu (fanilik), ölünceye değin *insan* olarak varlığı sürdürmesi gerektiğini fark ettiren oldukça önemli bir hadisedir. Burada ölüm, bir ahlak sorunu olarak insanın karşısına çıkmakta ve ona ömür boyu kendi benliğini deformasyona uğrata-

cak birçok etkenle yüzleştirmektedir. Yine fanilik, insanı kendi sınırlarıyla yüzleştirir. O, insana fiziksel gücünün, aklının, yeteneklerinin ve hayatının sınırlı ve sonlu olduğunu hayat boyunca tekrar tekrar hatırlatır. Bu da insanın daha mütevazı ve daha duyarlı bir varlık olmasına katkıda bulunur. Sözün özü, hayatta ölüm, ölümden hayat vardır. Bu, döngüsel bir süreçtir.

## Öz

İnsan yeryüzünde ölüm bilincine sahip olan tek varlıktır. O, bu bilinç sayesinde ölüm ve hayat hakkında düşünme, konuşma ve bir takım kritik soruları sorma imkânına sahiptir. Bu çalışmanın odaklandığı konuyu bazı temel sorular eşliğinde şu şekilde açabiliriz: Ölüm, bugün şimdi-burada olan insan ve onun yaşadığı hayat için ne anlama gelmektedir? Bunu bilmenin ve böyle bir şeyi tecrübe etmenin insan hayatı üzerinde nasıl bir dönüştürücü etkisi vardır? Ölüm, mimarın, sanatın, edebiyatın, kültürün, tarih ve felsefenin açığa çıkmasında ve gelişmesinde herhangi bir rol oynar mı? Bu çalışma temelde 'ölüm hadisesi beşerî düşünceyi nereye çağırır?' sorusuna odaklanmakta, konuyu bu çerçevede felsefî açıdan tartışmaya ve analiz etmeye çalışmaktadır. Burada ileri süreceğimiz temel düşünce şudur: Ölüm, insanoğlunun karşısına bir kayıp, eksiklik, yokluk, trajedi ve hastalık değil, daha ziyade bir *imkân* olarak çıkmaktadır. Bu imkân, tek boyutlu değil, ölüm bilinci, yetkinleşme, sorgulama, insanın faniliği ve yaratıcı eserlerin açığa çıkması gibi çok boyutludur. Böylece ölüm, bir yandan, birçok imkânı beraberinde getirirken, bir yandan da ötekini ölümünün tanıklığından hareketle soru sorma ve sorgulama tarzına dönüştürmektedir.

**Anahtar kelimeler:** Ölüm, hayat, felsefe, ölüm bilinci, varoluşsal ortam.

## Abstract

### Death as a Style of Asking and Questioning

Man is the only creature that has the consciousness of death on earth. Through this consciousness, man has the possibility to think, talk and ask certain critical questions concerning death and life. We can explain the topic of focus of this study with some basic questions as follows: What does death mean for the man who is here-now today and for the life he lives. What a transformative effect does knowing this and experiencing such a thing have on human life? Does death play a role in the emergence and development of architecture, art, literature, culture, history and philosophy? This study mainly focuses on the question of 'Where does the event of death call for human thought?' and tries to discuss and analyze philosophically the issue in this context. The main notion we will put forward here is that: Death does not appear in front of human as a loss, deficiency, absence, tragedy or disease, but rather as a possibility. This possibility is not one-dimensional, but multidimensional, such as the consciousness of death, excelling, questioning, human mortality, and the emergence of creative works. Thus, while death brings with it many possibilities, it also turns into a way of asking and questioning based on the witnessing of the death of the other.

**Keywords:** Death, life, philosophy, consciousness of death, existential environment.



## Kaynakça

- Alper, Ömer M. (2010). Varlık ve İnsan, İstanbul: Klasik Yayınları.
- Ames, Roger T. (2017). "Klasik Taoculukta Dönüşüm Olarak Ölüm", Ölüm ve Felsefe, (eds). Jeff Malpas&Robert C. Solomon, çev. Nur Küçük, İthaki Yayınları, İstanbul.
- Aydın, Mehmet S. (1992). Din Felsefesi, Ankara: Selçuk Yayınları.
- Bauman, Z. (2012). "Ölümlülük, Ölümsüzlük ve Diğer Hayat Stratejileri", çev. N. Demirdöven, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Bayazıt, Erdem. (1992). Şiirler, İstanbul: İz Yayıncılık.
- Bollnow, Otto F. (2004). Varoluş Felsefesi, çev. Medeni Beyaztaş, İstanbul: Efkâr Yayınları.
- Byock, Ira. (2002). "The Meaning and Value of Death", Journal of Palliative Medicine, 2, ss. 279-288.
- Canetti, Elias. (2007). Ölüm Üzerine, çev. Gürsel Aytaç, İstanbul: Payel Yayınları.
- Cibran, Halil. (2020). Ermiş, çev. Eren Turan, İstanbul: İndigo Kitap.
- Dastur, Françoise. (2019). Ölümle Yüzleşmek, çev. Sinan Oruç, İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- Luper, Steven, "Death", <https://plato.stanford.edu/entries/death/>. (29.09.2021).
- Efil, Şahin. (2016). "Düşünce Tarihinde ve Modern Tıpta Ölümsüzlük Arayışı ve Eleştirisi", Beytulhikme An International Journal of Philosophy, 1, ss. 265-286.
- Efil, Şahin. (2020). "Modern Tıpta Ölüm Algısı ve Eleştirisi Üzerine", Felsefe Dünyası, 72, ss. 172-197.
- Feuerbach, Ludwig. (2010). "Ölüm ve Ölümsüzlük Üzerine Düşünceler", Ölüm Kitabı: Ölüm Düşüncesinin Temel Metinleri, çev. haz. K. H. Ökten, İstanbul: Agora Kitaplığı.
- Fromm, Eric. (2003). Sahip Olmak ya da Olmak: İki Yolun Biçimi Üzerine Bir İnceleme, çev. A. Arıtan, İstanbul: Say Yayınları.
- Göka, Erol. (2010). Ölme: Ölümün ve Geride Kalanların Psikolojisi, İstanbul: Timaş Yayınları.
- Heidegger, Martin. (2004). "İnşa Etmek, Oturmak ve Düşünmek", (Erdal Yıldız&diğerleri çev.). Kutadgubilig: Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi, sayı: 6, ss. 45-55.
- Heidegger, Martin. (2003). Metafizik Nedir? çev. Mazhar Ş. İpşiroğlu&Suut K. Yetkin, İstanbul: Kaknüs Yayınları.
- Keiji, Nishitani. (1982). Religion and Nothingness, trans. Jan V. Bragt, Berkeley: University of California Press.
- Koç, Emel. (2009). "Varoluşsal Bir Problem Olarak Ölüm Üzerine Bir Değerlendirme", Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, 22, ss. 245-259.

- Kindî. (2014). “Üzüntüyü Yenmenin Çareleri”, Felsefî Risâleler, (Mahmut Kaya çev. haz), İstanbul: Klasik Yayınları, ss. 295-312.
- Ökten, Kaan H. (2010). Ölüm Kitabı, İstanbul: Agora Kitaplığı.
- Özkan, Senail. (2013). Ölüm Felsefesi, İstanbul: Ötüken Yayınları.
- May, Todd. (2019). Ölüm: Felsefi Bir Demene, çev. Emre Keser, İstanbul: Say Yayınları.
- Nietzsche, Friedrich. (2003). Şen Bilim. çev. Levent Özşar, Bursa: Asa Yayınları.
- Nietzsche, Friedrich. (1980). “Nachgelassene: Fragmente 1880-1882”, Sämtliche Werke Kritische Studienausgabe, Münih: De Gruyter, IX.
- İkbâl, Muhammed. (1995). İslam’da Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu, çev. N. Ahmet Asrar, İstanbul: Birleşik Yayıncılık.
- İsen, Mustafa. (1993). Acıyı Bal Eylemek: Türk Edebiyatında Mersiye, Ankara: Akçağ Yayınları.
- Parkes, Graham. (2017). “Ölüm ve Ayrılma”, Ölüm ve Felsefe, (eds). Jeff Malpas&Robert C. Solomon, (Nur Küçük çev.), ss. 160-187, İstanbul: İthaki Yayınları.
- Solomon, Robert C. (2017). “Ölüm Fetişizmi ve Marazi Tekbencilik”, Ölüm ve Felsefe, (eds). Jeff Malpas&Robert C. Solomon, (Nur Küçük çev.), ss. 286-331, İstanbul: İthaki Yayınları.
- Schopenhauer, Arthur. (2012). Ölümün Anlamı, çev. Ahmet Aydoğan, İstanbul: Say Yayınları.
- Tatar, Burhanettin. (2004). Hermenötik, İstanbul: İnsan Yayınları.
- Tatar, Burhanettin. (2008). “İslam’da Kurban Hadisesi Beşerî Düşünceyi Nereye Çağırır?”, Çağdaş Sorunlar-Spekülatif Düşünceler, Samsun: Etüt Yayınları, ss. 177-187.
- Tatar, Burhanettin. (2009). İslam Düşüncesine Giriş, İstanbul: Dem Yayınları.
- Tatar, Burhanettin. (2014). “Kuran Hermenötiği”, Din, Bilim ve Sanatta Hermenötik, İstanbul: İsam Yayınları, ss. 77-104.
- Tatar, Burhanettin. (2015). “Din Dilinin Ontolojik-Tarihsel Karakteri Üzerine”, Din Dili. İstanbul: Kuramer, ss. 19-62.
- Tatar, Burhanettin. (2020). “Bilinmeyen Alanın Keşfine Bir Vesile Olarak Ötekinin Boşluğu”, FLSF Dergisi, 30, ss. 1-16.
- Tatar, Burhanettin. “Hermenötik: Genel Çerçeve”, <https://www.ide.org.tr/TR/list-menu/sosyalbilimlerdeyontem1/detail/hermenotikgenelcerceveprofdrburhanettintatar> (05.07.2021).

# EUTHYPHRON İKİLEMİNİN İŞARET ETTİĞİ BAZI AHLÂKÎ AÇMAZLAR\*

Felsefe Dünyası Dergisi, Sayı: 74, Kış 2021, ss. 94-117.

Geliş Tarihi: 16.09.2021 | Kabul Tarihi: 11.12.2021

**Mustafa ÇAKMAK\*\***

## Giriş

Ahlâk'ın kaynağının ne olduğu tartışmasının kökleri Antik Çağ'a kadar geri götürülebilir. Platon, Euthyphro(n) adlı eserinde gündeme getirdiği ve "*Euthyphron İkilemi*" olarak bilinen tartışmada, Sokrates ile Euthyphro(n)<sup>1</sup> isimli Atinalı dindar bir genç arasında geçen, dindarlığın ya da ahlâklı oluşun kaynağının ne olduğu sorusuna odaklanmıştır.<sup>2</sup> Bu açıdan bakıldığında diyalogun ahlâkın doğasına dair kayda geçmiş felsefi tartışmaların ilki olduğu kabul edilebilir. Diyalogda Sokrates dindarlığın ya da ahlâklı oluşun kaynağı olarak Tanrı'dan kaynaklanmayan birtakım erdemleri görürken, Euthyphron dindarlık ve ahlâkiliğin kaynağını Tanrı(lar)'da aramaktadır. Aslında Sokrates'in soruşturduğu şey, ahlâka uygun olan eylemi bu niteliğine kavuşturan ilkenin ne olduğudur?<sup>3</sup> Tartışmanın özü şu soruda ifadesini bulur: "*Acaba Tanrı, bir eylemi ahlâkî açıdan doğru (veya iyi) olduğu için mi emreder? Yoksa Tanrı emrettiği için mi o eylem ahlâkî açıdan doğru (veya iyi) bir eylem haline gelir?*"<sup>4</sup> Bu dilemmada birinci bölümü ahlâkî değerlerin objektif gerçekliği-

\* Bu makaledeki tartışmalar daha önce yayınlamış olduğum, Ahlak, Tanrı ve Yasa (İstanbul: İz Yayıncılık, 2019) isimli kitaptan bazı unsurlar içermektedir.

\*\* Doç. Dr., Giresun Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, ORCID: 0000-0002-6833-9970, e-mail: mustafa.cakmak@giresun.edu.tr

1 Euthyphron, Yunanca'da "düz, doğru düşünceli" anlamlarına gelir. Platon, *Euthyphron*, çev. Güvenç Kar (İstanbul: Kocabalı Yayınevi, 2011), 11.

2 Platon, *Euthyphron*, 39-67.

3 Platon bu dilemmayı ortaya koyarken, İngilizceye "pious" şeklinde çevrilen "hosios" kavramını kullanır. Bu kavram Türkçeye "dine uygun olan" veya "dindarlık" şeklinde çevrilir. Platon, *Euthyphron*, 13. Fakat kavramın daha geniş bir çerçeve içinde, ahlâkî anlamda iyiye ve doğruya işaret ettiği de söylenebilir.

4 Aslında Sokrates orijinal metinde dilemmayı şöyle kurar: "Dine uygun olan (şey) dine uygun olduğu

ne vurgu yapan Sokrates savunmuşken; ikincisini ilahî emirleri ahlâkî kaynağına yerleştirmek isteyen Euthyphron dile getirmiştir. Bu makale özellikle dilemmanın ikinci parçasının üretmesi muhtemel bir takım ahlâkî sorunlara odaklanmıştır.

Peki söz konusu dilemmanın çözümü ahlâk açısından niçin bu denli önemlidir? Eğer dilemmanın birinci bölümü doğru kabul edilecek olursa, Tanrı'dan tamamen bağımsız birtakım ahlâkî değerlerin varlığı kabul edilmiş olur ki, bu durum Tanrı'nın kudret ve yüceliğine gölge düşürebilir. Diğer taraftan eğer ikinci bölüm doğruysa, yani ahlâkî olanı ilahî emir belirliyorsaydı, bu durumda ahlâkî otonomi yıkılır ve ahlâkî ilkelerin gelişigüzel buyruklardan ibaret olduğu iddia edilebilir. Eğer ahlâk Tanrı'dan bağımsız bir gerçekliğe sahipse, bu durum Tanrı'nın her şeyin yaratıcısı olduğu iddiasıyla çelişmektedir. Dahası eğer ahlâk mantıksal bir standart olarak Tanrı'dan önce var ise onun sadece akıl tarafından ulaşılabilir olması beklendir. Dolayısıyla bu durumda Tanrı'nın emirlerinin ahlâkî yargılar açısından gereksiz olma riski ortaya çıkmaktadır. İlk olarak Sokrates'in Euthyphron'a yönelttiği sorularda kendini gösteren ahlâkî açmazlar, farklı arayışları beraberinde getirmiştir. Zira ne Tanrı'nın özgürlük ve kudretine bir gölge düşmesi, ne de ilahî emirlerin gereksiz olduğu algısının oluşması istenen bir durumdur. Bu nedenle ahlâkî iyi ile ahlâkî ödev (zorunluluğun) kaynağını ayırmaya dönük bir eğilim gündeme gelmiştir.

Klasik ilahî emir teorisinde<sup>5</sup> Tanrı'nın doğasından hareketle, O'nun gücüne, özgürlüğüne ve hikmetinin insan tarafından tam olarak bilinemeyeceğine göndermede bulunulur. Ahlâkî iyi ve ödev arasında herhangi bir ayırım gözetilmeksizin, eylemin tüm ahlâkî değerinin Tanrı'nın emir ve isteklerinde temelleneceği savunulur. Fakat Ockham'lı William'ın (ö.1347) ortaya koyduğu şekliyle bir ilahî emir teorisi savunmak kolay değildir.<sup>6</sup> Bu ne-

---

için mi tanrılar tarafından sevilir, yoksa tanrılar tarafından sevildiği için mi dine uygundur?" Platon, Euthyphron, 55. Bu noktada Sokrates'in orijinal metinde tartıştığı meselenin özünün ahlâk olmadığı ve dolayısıyla dilemmanın yanlış kurulduğu iddia edilebilir. Ancak modern ahlâk felsefesi tartışmalarında söz konusu dilemmanın, ahlâkî anlamda iyilik ve doğruluk temelli olarak tartışıldığı görülmektedir. Dolayısıyla bu makalede odaklanılan şey, ikilemin orijinalinin ne şekilde kurulduğundan ve Sokrates'in asıl tartışmasının ne olduğundan öte, dilemmanın işaret ettiği daha geniş bir anlam dünyası içinde Tanrı'nın ahlâkî olanla ilişkisi ve bu bağlamda ortaya çıkması muhtemel bazı sorunlardır.

5 Makale boyunca "klasik" nitelemesi, temel olarak ahlâkî iyi ve ödevi birbirlerinden ayırmayan ilahî emir teorileri için kullanılmıştır.

6 Marilyn McCord Adams, "Ockham on Will, Nature, and Morality", *The Cambridge Companion to Ockham*, ed. Paul Vincent Spade (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), 245-272; Mustafa Çakmak, *Ahlâk, Tanrı ve Yasa* (İstanbul: İZ Yayıncılık, 2019), 87-108. Protestan teolog Karl Barth'in (ö. 1968) da ilahî emri temel alan benzer bir ahlâkî anlayışı savunduğunu ifade etmemiz gerekir. John E. Hare, *God's Command* (New York: Oxford University Press, 2015), 142-183. İslam düşünce geleneğinden de benzer bir düşünce çizgisine sahip örnekler bulmak zor değildir. bk. Muzaffer Bartak, *Husûn-Kubuh: İyilik ve Kötülüğün Kaynağı* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 89-101.

denle klasik ilahî emir teorileri farklı açılardan itirazlara konu olmuş, bu durum ise bazı revizyon çabalarını gündeme getirmiştir.<sup>7</sup> Klasik ilahî emir teorisyenleri Tanrı'nın kudreti ve özgürlüğüne vurgu yaparken, modern dönemdeki haleflerinden bazıları, Tanrı'nın bahsi geçen özelliklerinin yanında O'nun sevgi dolu, merhametli veya müşfik oluşuna vurgu yaparak Tanrı'nın bu iki farklı yönünü birleştirmeyi denemişlerdir.<sup>8</sup>

İlahî emir teorisi karşısında ahlâkın kaynağına doğal yasaı yerleştirenler ise her zaman aynı motivasyonla hareket etmemişlerdir. Doğal yasa teorilerinden bazıları teolojik karakterli iken bazıları değildir. Teolojik karakterli olmayan doğal yasa teorileri insanın Tanrı'dan bağımsız bir şekilde bir takım evrensel ahlâkî değerleri tespit edebileceğine vurgu yaparlar. Örneğin nefretin Tanrı tarafından yasaklanmış olmasıyla yanlış olduğu iddia edilmez; bunun yerine Tanrı'nın nefreti yasakladığına, çünkü onun Tanrı'dan bağımsız bir yanlış olduğuna inanılır. Yani ahlâk ilahî vahiy ile temellendirilmez.<sup>9</sup> Diğer taraftan teolojik karakterli doğal yasa teorileri yasaı Tanrı'dan özgürleşmenin bir simgesi olarak görmek yerine Tanrı'nın doğal yasanın yaratıcısı olduğuna vurgu yapar. Bu yaklaşımda tüm insanların tespit edebileceği evrensel ahlâkî prensiplerden öte ahlâkî değeri tespit edebilecek bir potansiyele atıfta bulunmaktadır.<sup>10</sup>

Euthyphron dilemmasında gündeme gelen tartışma hem ahlâkî iyiyi hem de ahlâkî zorunluluğu Tanrı'nın emirlerine bağlayan klasik ilahî emir teorisi ile ahlâkî iyi ve zorunluluğu Tanrı'dan bağımsız insan aklı veya doğasında arayan doğal yasa teorileriyle doğrudan ilişkilidir. İlimli ilahî emir teorileri ile teolojik karakterli doğal yasa teorileri için ise aynı durum

- 7 Klasik ilahî emir teorisinin farklı teorisyenler tarafından revizyona uğramış versiyonlarının tümü için ilimli ilahî emir teorisini kullanmayı tercih ettim. Robert M. Adams, John E. Hare, Philip L. Quinn ve William L. Craig, Richard Swinburne, Edward R. Wierenga gibi bazı isimler ayrıntılarda farklı perspektiflere sahip olsalar da klasik ilahî emir teorisinden farklılaşan ilimli ilahî emir teorileri ortaya koymuşlardır (A Modified Divine Command Theory, Soft Divine Command Theory, Non-Voluntarist Divine Command Theory, A Defensible Divine Command Theory isimleri bunlardan bazılarıdır.) Bu teorilerin en karakteristik özelliği ahlâkî iyi ve ödev (zorunluluğu) birbirinden ayrımlarıdır. Farklı ilahi buyruk teorileriyle ilgili olarak bk. Ali Yıldırım, *İlahi Buyruk Teorisi* (Ankara: Elis Yayınları, 2019), 99-159.
- 8 Son 50 yıl içinde ilahî emir teorilerine dair dikkat çekici metinler kaleme alınmıştır: Bk. Philip L. Quinn, *Divine Commands and Moral Requirements* (Oxford: Clarendon Press, 1978); Robert Merrihew Adams, *Finite and Infinite Goods* (New York: Oxford University Press, 1999); Mariam Al-Attar, *Islamic Ethics: Divine Command Theory in Arabo-Islamic Thought* (Oxford: Routledge, 2012); C. Stephen Evans, *God and Moral Obligation* (Oxford: Oxford University Press, 2013); Hare, God's Command.
- 9 G. Grisez vd., "Practical Principles, Moral Truth, and Ultimate Ends", *American Journal of Jurisprudence* 32/ (1987), 99-151; Mustafa Çakmak, "Yeni Doğal Yasa Teorisinde Temel Ahlâkî Değerler İle İnsan Doğası Arasındaki İlişki", ed. Hasan Meydan (Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi Yayınları, 2018), 105-120.
- 10 Bk. Bk. Jean Porter, "Divine Commands, Natural Law, and the Authority of God", *Journal of the Society of Christian Ethics* 1 (2014), 3-20; Anver M. Emon vd. (ed.), *Natural Law: A Jewish, Christian, and Islamic Dialogue* (New York: Oxford University Press, 2014).

söz konusu olmayabilir. Yani tartışma bu dilemmanın sunduğu çerçevenin sınırlarıyla kayıtlı değildir. Zira ılımlı ilahî emir teorileri, ahlâkî iyi ile zorunluluğu birbirinden ayırır; ahlâkî iyiyi Tanrı'nın mükemmel doğasında ararken, ahlâkî zorunluluğu O'nun emirleriyle temellendirir. İlimli ilahî emir teorisyenleri ahlâkî iyiyi, ilahî emir olmasa da tüm insanlar tarafından bilinebilecek bir nitelik olarak görürler. Böylece Tanrı'nın gelişigüzel emirler verdiği ve insanın özgür olmadığı ithamlarından sıyrılmayı denerler. Teolojik karakterli doğal yasa teorileri ise bu dilemmadaki temel meseleyi insanın Tanrı'dan tümüyle izole olduğu ahlâkî bir alan oluşturmak gibi bir niyetle ilişkilendirmez. Ahlâk, Tanrı'nın emirlerinden bağımsız olsa bile O'nun mükemmel doğasından tümüyle soyutlanmış bir şekilde anlaşılacak zorunda değildir. Dolayısıyla bu dilemma çerçevesinde yapılabilecek tartışmalarda ilahî emir ve doğal yasa teorilerinin niteliği, tartışmadaki zemini önemli ölçüde belirleyecektir.

İlahî emir teorilerine yönelik farklı perspektiflerden çeşitli eleştiriler getirilmiştir. Bu eleştirilerin bir kısmı teolojik karakterli iken bazıları felsefi bir niteliğe sahiptir. Teolojik itirazlar temelde bu teorinin ilahî emirleri irrasyonel veya gereksiz kıldığı iddiası üzerinden şekillenir. Felsefi itirazlar ise şöyle sorularda kendini açığa vurur: Tanrı niçin ahlâkî bir otoritedir? İlahî emirlerin ahlâkî iyiyi belirlemesi insanın özgürlük veya otonomluğuna bir müdahale olarak değerlendirilebilir mi? Eğer iyi ve kötünün tek kaynağı ilahî emir ise örneğin masum bir çocuğa işkence yapmanın objektif kötülüğü ile ilgili ne söylenebilir? Dinler birbirlerinden farklı ahlâkî normlara sahiptir; peki bunlardan hangileri gerçek ahlâkî normlardır? Eğer iyinin içeriği ile ilahî emirler arasında mesafe sıfırlanırsa iyilik denen şeyin anlamı kalır mı? İlahî emir ile aklın söylediği şey arasında bir ikilemin içine düşmemiz kaçınılmaz mıdır? Şayet akıl ahlâkî olanı belirlemede en etkili unsur olarak kabul edilirse bu durum ilahî emrin değeri ve gerekliliğine dair birtakım soru işaretlerine sebep olur mu? Bunlar ilahî emir teorisi açısından cevaplanması elzem sorulardır. Ancak bahsi geçen soruların tümünü tartışmak bu makalenin sınırlarını aşmaktadır. Bu nedenle makalede tanrısal buyrukların merkezde olduğu üç temel soru etrafında bir tartışmaya odaklanılmıştır. (1) Tanrı'nın ahlâkî emirleri gerçekten keyfî ve anlamsız olabilir mi? (2) Tanrı, ahlâk açısından epistemik mi yoksa ontolojik bir temel olarak mı düşünülmelidir? (3) Tanrı'nın doğası, dünyada var olan ahlâkî çoğulculukla çelişir mi?

### **İlahî Emirler Keyfî ya da Gereksiz Olabilir mi?**

Sokrates'in Euthyphron'un tutumu karşısında dile getirdiği dilemma Tanrı'nın kudretine gölge düşmesi ya da keyfî davranabileceği ikilemini ortaya

çıkarmaktadır. Buna göre eğer ilahî emirler ahlâkî olanı belirliyorsa o zaman keyfî davranabilen bir Tanrı figürünün ortaya çıkması sürpriz olmayacaktır. Diğer taraftan Tanrı ahlâkî olanı keyfî olarak değil de bir sebeple ortaya koymuşsa, bu durumda emrin kendisi gereksiz hale gelecek, örneğin adaletli ve müşfik olmak özünde iyi ise bu güzel hasletlerin ayrıca emredilmesinin bir anlamı kalmayacaktır. Teisti, Tanrı'nın kudreti ve özgürlüğü ile ahlâkın objektif kaynağı arasında bir ikileme sürükleyen bu dilemma önermeler üzerinden şöyle ifade edilebilir:

- (1) Eğer Tanrı'nın emirleri bir eylemi doğru kılıyorsa, o zaman ahlak keyfî bir niteliğe sahiptir.
- (2) Eğer Tanrı bir eylemi doğru olduğu için emrediyorsa, o zaman Tanrı'nın emirleri gerekli olmaktan çıkar.
- (3) Ya Tanrı'nın emri bir eylemi doğru kılar, ya da Tanrı bir eylemi doğru olduğu için emreder.

Bu nedenle,

- (4) Ahlâk ya Tanrı'nın keyfî bir tasarrufudur ya da Tanrı'nın emri ahlâk için gerekli değildir.<sup>11</sup>

İlahî emirler bir bütün olarak ahlâkın kaynağı olarak kabul edildiğinde ortaya çıkan en yaygın itiraz, böylesi bir tutumun Tanrı'nın keyfî (*arbitrary*) veya sebepsiz emirler verebileceği ihtimalini içeriyor olmasındadır. Burada söz konusu olan, Tanrı'nın kudreti ve özgürlüğüne gölge düşürmemek adına geliştirilen perspektifin anlamsız bir keyfiliğe kapı aralayacağı endişesidir. İlahî emir teorisinin, içine düşmesi muhtemel durum şöyle ifade edilir: Eğer ilahî emir teorisinin kendisi bir eylemin ahlâkî içeriğinin nihâî açıklaması ise o zaman Tanrı emredene veya yasaklayana kadar herhangi bir eylemin değişmez ahlâkî özünden bahsedilemez. Örneğin, eğer yalan söylemek Tanrı tarafından belli bir sebeple yasaklanmışsa o sebep Tanrı'nın bu yasağının gerekçesi olmakta ve onu öncelemektedir; diğer taraftan eğer böyle bir sebep söz konusu değilse burada bir keyfîlik ortaya çıkmaktadır.<sup>12</sup> Dolayısıyla Tanrı'nın emirlerine birtakım gerekçeler atfetmenin, O'nun özgürlüğüne ve

11 Craig A. Boyd - Raymond J. VanArragon, "Ethics Is Based on Natural Law (Is Morality Based on God's Commands?)", *Contemporary Debates in the Philosophy of Religion*, ed. Michael L. Peterson ve Raymond J. VanArragon (Malden, MA: Blackwell Publishing, 2004), 300. Önermelerin daha anlaşılır olması adına anlam merkezli bir çeviri tercih edilmiştir.

12 James Rachels - Stuart Rachels, *The Elements of Moral Philosophy* (New York: McGraw-Hill Publishing Company, 2018), 53.



kudretine gölge düşürdüğü varsayıldığında, ortaya çıkan tek alternatif emirlerin sebepsiz ve keyfi olduğudur. Russ Shafer-Landau, böylesi bir keyfilikten kaçınmak için teistin ahlâkî zorunlulukları, Tanrı'nın emirlerini motive eden sebeplere dayandırması gerektiğinden söz eder. Ona göre ilahî emir teorisi için Tanrı'nın A eylemini değil B eylemini emretmesi için herhangi harici bir sebep yoktur. Böyle bir keyfilik içinde Tanrı'nın emirlerinin insan için bağlayıcı olan bir ahlâkî standart olması beklenemez.<sup>13</sup>

Sinnott-Armstrong temel olarak ilahî emir teorisinin ilahî emrin üreteceği keyfliğe tatmin edici bir cevap bulması gerektiğini düşünmüştür. Örneğin "Tanrı tecavüzü yasaklamıştır." iddiası bir an için doğru kabul edildiğinde şöyle bir soru ile karşılaşılması oldukça muhtemeldir: Tanrı'nın, bu yasağı için bir gerekçesi var mıydı? Eğer böyle bir gerekçe yoksa, O'nun emri keyfi olurdu ve bu durumda o herhangi bir şeyi ahlâkî anlamda yanlış kılmış olmazdı. Diğer taraftan eğer Tanrı'nın tecavüzden kaçınma emri vermesi için bir gerekçesi varsa bu gerekçe, eylemi ahlâkî anlamda kötü ve yanlış kılan şey olur; bu durumda Tanrı'nın emrinin bir anlamı kalmazdı. Her iki halde de ahlâkın, Tanrı'nın emirlerine bağlı olması makul değildir.<sup>14</sup> Ayrıca ilahî emir teorisi onaylandığında, "Eğer Tanrı bize tecavüzü emretmiş olsaydı o zaman tecavüz bizim için zorunluk olurdu" cümlesini kurmak kaçınılmaz hale gelir. Armstrong'a göre Tanrı'nın doğası gereği asla tecavüzü emretmeyecek olduğunu iddia etmek, Tanrı'ya sınır çizmek anlamına geleceğinden, meseleyi çözmekten uzaktır.<sup>15</sup>

William L. Craig, Armstrong'a itiraz ederek, Tanrı'nın tecavüzü ahlâksızlık olarak nitelemeyeceğini düşünmenin yuvarlak kare hayal etmekle eşdeğer olduğunu dile getirmiştir. Zira bir teist, tecavüzün kötü olması nedeniyle Tanrı tarafından yasaklandığını kabul edebilir. Fakat tecavüzün kötülüğü aynı zamanda Tanrı'nın doğasına uygun olmayışıyla da ilgilidir. Yani burada bir keyfilik söz konusu değildir. Craig, Armstrong'un "Tanrı'nın doğasında tecavüzü emretmek olmasa da 'Tecavüz bağımsız bir zeminde kötüdür.' şeklinde bir açıklama olmadığı sürece bu emir bir keyfilik içerir."<sup>16</sup> iddiasını anlamsız bulur. İlahî emir teorisini keyfi bulan Armstrong'un "başkasına zarar vermek niçin yanlıştır?" sorusuna keyfi olmayan bir cevap vermesi-

13 Russ Shafer-Landau, *The Fundamentals of Ethics* (New York: Oxford University Press, 2012), 61-68.

14 Walter Sinnott-Armstrong, "Why Traditional Theism Cannot Provide an Adequate Foundation for Morality", *Is Goodness Without God Good Enough? A Debate on Faith, Secularism, and Ethics.*, ed. Robert K. Garcia (New York: Rowman&Littlefield Publishers, 2009), 109.

15 Walter Sinnott-Armstrong, "There Is No Good Reason to Believe in God", *God?: A Debate between a Christian and an Atheist*, ed. William Lane Craig - Walter Sinnott-Armstrong (New York: Oxford University Press, 2004), 34; Walter Sinnott-Armstrong, *Tanrısız Ahlak*, çev. Atilla Tuygan (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2011), 63.

16 Sinnott-Armstrong, "Why Traditional Theism Cannot Provide an Adequate Foundation for Morality", 109.

nin mümkün olmadığına işaret eder. Oysa bir teist için bu sorunun cevabı basittir: Tanrı kardeşimi sevmemi ve ona zarar vermekten kaçınmamı ister. Armstrong ahlâkî iyi ile zorunluluğu birbirine karıştırmaktadır. Ahlâkî iyi Tanrı'nın doğasına referansla belirlenir; ilahî emir ise ahlâkî iyyinin değil ahlâkî zorunluluğun kaynağı olarak tebarüz eder. Teist, Tanrı'nın tecavüzü bu eylemin kötü olması nedeniyle yasakladığı konusunda Armstrong ile hemfikir olabilir, fakat bu eylemin kötü olması temelde Tanrı'nın doğasına aykırı bir eylem olmasıyla ilgilidir. Yani burada bir keyfîlik söz konusu değildir.<sup>17</sup>

Tek tanrılı dinlerde Tanrı yalnızca deskriptif bir kavram değildir, değer de içerir. O iyiliğin timsali aşkın bir varlıktır.<sup>18</sup> Tanrı ahlâkî değerlerin kaynağı ve mahallidir. O doğası gereği sevgi dolu, adil, doğru ve müşfik. Tanrı'nın emirleri ahlâkî ödevleri oluşturur ve bu emirler O'nun doğasından doğal olarak ortaya çıkar.<sup>19</sup> Bu bağlamda Philip L. Quinn meseleyi şöyle ifade eder: “... Ahlâkî olarak yanlış olmak ile sevgi dolu Tanrı'nın emirlerine karşı olmak aynı şey değildir. Bununla birlikte, ahlâkî yanlış sevgi dolu Tanrı'nın emirlerine karşı olmayı takip eden durum olarak değerlendirmek mümkündür.”<sup>20</sup> Linda Zagzebski ise meseleye motivasyon kavramı üzerinden bir başka boyut kazandırmıştır. Ona göre ilahî irade veya emir sebebe ihtiyaç duyar, ancak motivasyon zaten bir sebeptir. Motivasyonlar hem harekete geçirici hem de doğrulayıcı sebeplerdir. Eğer Tanrı'nın sevgi motivasyonu ile hareket ettiğini bilirsek, eylem için başka bir sebebe ihtiyacımız kalmaz. Amaç ve motivasyon farklı şeylerdir. Motivasyon bir kimseyi harekete geçiren kısmen duyusal bir haldir; fakat her motivasyonun bir amacı olması gerekmez.<sup>21</sup> İlahî motivasyon teorisinde nihaî ideal varlık Tanrıdır. Tanrı bizim yargılarımızı test ettiğimiz bir standart değil, dünyadaki değerlerin metafizik kaynağıdır.

Robert M. Adams da benzer bir tutumla, ahlâkî iyi ve doğruyu birbirinden ayırmış; Tanrı'nın sevgi dolu olma vasfını ahlâkın temeline yerleştirmiştir. Böylece ilahî emirler ile gerçek anlamda muhatap olamayan insanların ahlâkî iyiyi nasıl belirleyebildiği ile ilgili tatmin edici bir açıklama yapabilmıştır. İnsan, ahlâkî iyiyi Tanrı'nın sevgi dolu doğasından kaynaklı

17 William Lane Craig, “This Most Gruesome of Guests”, *Is Goodness without God Good Enough? A Debate on Faith, Secularism, and Ethics*, ed. Robert K. Garcia - Nathan L. King (Lanham, ML: Rowman & Littlefield, 2009), 172-173, 180.

18 Mehmet Aydın, *Tanrı-Ahlâk ilişkisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1991), 169. Ayrıca Tanrı'nın ahlâkî doğasının Platon'un ‘iyi’ dediği şeyle özdeş olup olmadığına dair tartışmalar için bk. Bkz. Muhammed Sait Duran, “Euthyphron-İkilemi: Ahlak ve İlahî İrade İlişkisi”, *Temaşa Felsefe Dergisi* 14 (2020), 88-93.

19 M. Sait Reçber, “Tanrı ve Ahlâkî Doğruların Zorunluluğu”, *AUFD* 1/ (2003), 144.

20 Philip L. Quinn, “Divine Command Theory”, *The Blackwell Guide to Ethical Theory*, ed. Hugh LaFollette ve Ingmar Persson (Malden, MA: Blackwell Publishing, 2013), 82.

21 Linda Zagzebski, *Divine Motivation Theory* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), 73, 98, 220.

olarak genel vahiy ile bilebilir, peygambere gelen özel vahiy ise ahlâkî zorunluluk ve ödevi belirler. Dolayısıyla ilahî emirle muhatap olamamış insanların, ahlâkî iyiye bir şekilde ulaşabileceğini varsaymak Tanrı'nın hem sevgi dolu oluşu hem de adaletine bir işaret olarak yorumlanabilir. Nitekim Adams'ın ısrarla vurguladığı şey Tanrı'nın istek ve emirlerinin bir şekilde muhatabına ulaştırılmış olması gerektiğidir. Fakat insanın kendisine ulaşan mesajın gerçekten Tanrı'dan gelip gelmediğini bilmesi birincil bir mesele değildir. İnsan farkında olsun ya da olmasın ahlâk, Tanrı'nın sevgi dolu doğasında temellenmektedir.<sup>22</sup>

J. M. Idziak keyfîlik itirazlarını anlamsız bularak bu itirazlara üç nokta üzerinden cevap verir: (1) Tanrı'da bir bütünlük söz konusudur. Yani insanlarda olduğunun aksine akıl ve irade ayrılmaz bir bütünlük içindedir. Bu nedenle Tanrı bir şeyin doğru olmasını istediğinde, Tanrı'nın hikmeti ve aklı da devrededir. Dolayısıyla Tanrı'nın iradesinde bir keyfîlik söz konusu değildir. (2) Tanrı'nın istediği ve emrettiği şey O'nun karakterinden ayrı düşünülemez. Tanrı bilgi, adalet ve sevginin timsali olarak tanımlanır. (3) Bazı ahlâkî iyilerin ilahî seçimle ahlâkî zorunluluğa dönüşmesi, bu seçimin mutlaka keyfî olarak yorumlanmasını gerektirmez.<sup>23</sup>

Keyfîlik itirazının sahipleri sıklıkla şöyle bir soruyu gündeme getirirler: Şayet masum bir çocuğa işkence yapmak Tanrı tarafından emredilmiş bir eylem olsaydı bu emir ahlâkî bir zorunluluğa dönüşür müydü? Tanrı, mükemmel doğası nedeniyle bir çocuğa eğlence olsun diye işkence yapmayı emredemez! Bu eylem zorunlu ahlâkî doğrular kapsamında zaten yasaktır. Tanrı'nın kendine koyduğu bu sınır O'nun mükemmel oluşuyla ilişkili bir durumdur.<sup>24</sup> Bu nokta önemlidir. Tanrı'nın masum bir çocuğa zevk için işkence etmeyi emredemeyeceği söylendiğinde bazıları şöyle bir itirazda bulunabilir: Tanrı yapabilir, fakat asla yapmayacaktır, çünkü O'nun kudretine sınır getirilemez. Fakat böylesi bir yaklaşım kabul edilirse, örneğin O'nun günah işleyebileceğine, kendini inkâr edebileceğine, bir şeyi aynı anda hem var hem yok edebileceğine de inanmanın önünde bir engel kalmayacaktır. Tanrı kendi mükemmel doğasıyla uyumlu her şeyi yapabilir, fakat günah olarak nitelendirilebilecek bir eylemi hayata geçirmek bu doğaya uygun değildir. Tanrı'nın açık ahlâkî ilkelerle mütenakız herhangi bir emir göndermeyeceğini söylemek yerine, doğası gereği böyle bir emri veremeye-

22 Adams, *Finite and Infinite Goods*, 250, 255, 257.

23 Janine Marie Idziak, "Divine Commands Are the Foundation of Morality (Is Morality Based on God's Commands?)", *Contemporary Debates in the Philosophy of Religion*, ed. Michael L. Peterson ve Raymond J. VanArragon (Malden, MA: Blackwell Publishing, 2004), 298.

24 Richard Swinburne, "God and Morality", *Think* 7/ (2008), 12.

ceğini iddia etmek daha makuldür. Yalan söylemek, günah işlemeye meyletmek O'nun kudretinin bir parçası değildir. Ahlâkî emirler O'nun değişmez ve mükemmel doğasında temellenir.<sup>25</sup>

Kavramsal zorunlulukların Tanrı'yı da bağlayan bir niteliğe sahip olup olmadığı önemli bir tartışmadır. Tim Mawson bu bağlamda örneğin acı veren bir eyleme maruz kalmanın hem insan için hem de hayvan için her zaman kötü olduğunu söyler. Zira acının kötü olmadığı mantıksal olarak iddia edilemez. Bazen insanın sağlığına kavuşması için birtakım acılara katlanması gerekebilir, ancak burada acının kötü bir şey olmadığı sonucu çıkmaz. Buradaki muhtemel en rasyonel tutum bu acıya katlanıp sağlığa kavuşmaktır. Örneğin kavramsal zorunluluk nedeniyle işkence bir acıyı içerir. Böyle bir durumda Tanrı bile işkence kavramının iyi olarak nitelendirildiği bir evren yaratamaz. Bu nedenle Tanrı'nın işkenceyi iyi yapabileceği fikrini kabule zorlanmaya gerek yoktur, zira Tanrı'nın bekârları evli hale getirmesinin mantıksal imkânsızlığı gibi işkencenin iyi bir şey olması muhaldir.<sup>26</sup> Tanrı ne tür bir dünya yaratacağına ve içinde ne tür canlılar olacağına karar verme konusunda elbette özgürdür. Ancak dünyanın karakteri Tanrı tarafından bir şekilde takdir edildiğinde, iyi de belirlenmiş ve dolayısıyla doğru, iyi tarafından şekillendirilmiş olur. Her ne kadar Tanrı'nın, takdir ettiklerini değiştirme kudretine sahip olduğuna inanmak makul olsa bile ahlâkî anlamda doğrunun içeriği, varlıkların yaratılıştan gelen doğası tarafından belirlenir. Tanrı bizi şu an olduğumuz yapıda yaratırken doğal bir süreç içinde bu doğaya uygun yasalar da yaratmıştır. Fakat bu süreç tamamlandığında Tanrı'nın ahlâk yasasında herhangi bir değişiklik yapması beklenemez. Bu durum O'nun yüceliğine gölge düşürmez. İlahî kudret Tanrı'yı, Descartes'in iddiasının aksine, tüm metafizik ve mantıksal sınırlamalardan özgür ve bağımsız kılmaz.<sup>27</sup>

Klasik ilahî emir teorisini savunan birinin “Tanrı masum bir çocuğa işkence yapmayı emredebilir ve dolayısıyla bu eylem ahlâkî bir zorunluluğa dönüşebilirdi” şeklindeki iddiasını, bir gerçekliğin ifadesi değil sadece teorik bir imkân olarak değerlendirmek gerekir. Yoksa Tanrı'nın gerçek özünün ahlâkî anlamda böylesine korkunç bir eylemi emretmesi muhaldir. Tanrı'nın doğası ve karakteri emirlerin niteliğini belirleyecektir. Eğer Tanrı'nın emirleri herhangi bir ahlâkî standarda sahip değilse Tanrı'nın ahlâkî anlamda iyi olduğu iddiasını makul hale getirecek herhangi başka bir şey kalma-

25 David Baggett - Jerry L. Walls, *Good God: The Theistic Foundations of Morality* (New York: Oxford University Press, 2011), 130-131.

26 T. J. Mawson, “The Euthyphro Dilemma”, *Think* 7/20 (2008), 27, 30.

27 Simin Rahimi, “A Resolution to the Euthyphro Dilemma”, *Heythrop Journal* 50/5 (2009), 759-760.

yacaktır. Bu problemi çözmek için ahlâkî zorunluluğun yokluğunda ahlâkî iyiyi makul hale getirecek bir şeye ihtiyacımız vardır. Bu ise Tanrı'nın mükemmel doğasıdır. Bu durumda şöyle bir sonuca varmak mümkün görünmektedir: Ahlâkî ilkeler Tanrı tarafından keyfî bir şekilde ortaya konmaz ve bizim Tanrı'ya kör bağlılığımızı ispat etmemizin aracı değildir. O bize kendi iyiliğimiz için emirler verir. Bu durumda Tanrı'nın emredebileceği eylemler O'nun yaratmayı seçmiş olduğu insanın doğasına mütenasip bir şekilde belirlenmiştir.

Bir eylemi ahlâkî anlamda iyi olarak nitelendirmek, onu hayata geçirmek için sebepler verir. Fakat böylesine sebepler yeterince güçlü değilse ahlâkî zorunluluk yaratmaz. Yeterli sebepler olmaksızın eylemi hayata geçirmeyi seçmeyebiliriz. Bir eylem iyi olarak nitelenebilecek olsa bile, onu hayata geçirmekten imtina edebiliriz. Bu noktada tüm mahlukatın yaratıcısı ve iyiliğin timsali olan Tanrı'nın emri ahlâkî zorunluluk için yeterli sebep olabilir. Bir eylem iyi ve Tanrı tarafından emredilmişse, onun hayata geçirilmesi ahlâkî anlamda hâlâ iyi ve övgüye değerdir. Eğer Tanrı'nın emirleri O'nun iyiliğinde, ilahî takdiri ise O'nun sevgi ve hikmetinde temelleniyorsa bu durumda O'nun emirleri iyi nedenlerden soyutlanmış değildir. Tanrı'nın bir şeyi iyi oluştan zorunlu oluşa çeviren emirlerinin muhtemelen çok daha fazla sebebi vardır.

İlahî emir teorilerinin birtakım açmazlarından bahsedilirken keyfîlik itirazı ile birlikte bir anlamsızlık iddiası da gündeme gelmektedir. Anlamsızlık (*vacuity*) itirazı ahlâkî iyinin tümüyle Tanrı'nın emriyle eşdeğer görülmesinin yanlışlığına atıfta bulunur. Eğer 'iyi' Tanrı'nın emriyle eşdeğer kabul edilirse, "Tanrı iyidir." önermesinin "Tanrı, Tanrı'nın emrettiği şeydir." anlamına gelen garip bir sonuç ortaya çıkaracağı varsayılır. Başka bir deyişle, eğer "X iyidir." ifadesi basitçe "X Tanrı tarafından emredilendir." manası taşıyorsa, o zaman "Tanrı'nın emirleri iyidir." ifadesi "Tanrı'nın emirleri Tanrı tarafından emredilendir." anlamına gelir ki, bunun anlamsız bir iddia olduğu aşikardır.<sup>28</sup> Bu durumda ahlâkî iyiyi belirleyen şey ilahî emirler ise Tanrı'nın iyi olması O'nun kendine emir verebileceği gibi garip bir ihtimali ortaya çıkaracaktır. Ahlâkî iyi için standartları Tanrı'nın emrettiği şey ile belirlersen o zaman Tanrı'nın ahlâkî iyisini doğrulamanın tek yolu Tanrı'nın bize verdiği emirleri takip etmek olacaktır.

Eğer ahlâkî iyilik Tanrı'nın emirlerine uymaktan ibaretse, bu durumda Tanrı'nın ahlâkî anlamda iyi olduğunu iddia etmek, Tanrı'nın daima kendi

28 Bk. Baggett - Walls, *Good God: The Theistic Foundations of Morality*, 129-131; Harry J. Gensler, *Ethics and Religion* (New York: Cambridge University Press., 2016), 18-21.

emirlerine uyduğunu söylemek anlamına gelir. Fakat açıktır ki kendi emirlerine uymanın herhangi bir ahlâkî değeri olamaz. Dolayısıyla Tanrı'nın ahlâkî anlamda iyi olduğu iddiasının pek de bir anlamı kalmamaktadır.<sup>29</sup> Anlamsızlık itirazı, keyfîlik itirazında olduğu gibi, aslında ahlâkî iyyinin belirlenmesinde Tanrı'nın doğasının mı yoksa O'nun emirlerinin mi temel olması gerektiği ile ilgili bir tartışmadır.

Tanrı'nın mükemmel doğası ahlâkî iyiliğin nihaî temeli kabul edilirse, bu durumda ahlâkî iyi için O'nun emrinden başka bir temel varsaymak anlamına gelir ki, bu artık klasik bir ilahî emir teorisi olmaz. Diğer taraftan eğer sadece ilahî emirler ahlâkî ödevin temeli ise o zaman keyfîlik ve anlamsızlık itirazları geçerliliğini korur. Şayet ilahî emir neyin doğru neyin yanlış olduğunu belirliyorsa, o zaman Tanrı'nın doğru olanı yaptığını söylemek, sadece Tanrı'nın istediğini veya emrettiğini ifade etmek anlamına gelir. Fakat bu durum eylemin kendisinin gerçek niteliğiyle ilgili hiçbir şey söylememekle eşdeğerdir. Anlaşılan o ki, eğer keyfîlik ve anlamsızlık itirazı karşısında ilahî emir teorisi savunulacaksa bu teorinin ahlâkî iyi ve ödevi ayırmayan ve ahlâka dair her şeyi Tanrı'nın emirlerinde temellendiren klasik ilahî emir teorisi olması zor görünmektedir.

### **Tanrı Ahlâkın Epistemik Temeli midir?**

Başlıktaki soru bir eyleme ahlâkî anlamda değer veya zorunluluk katan şeyin ne olduğunu bilmenin ilahî emirlerle kayıtlanabilir olup olmadığını sorgulamaktadır. Bu sorunun atıfta bulunduğu tutum şöyle ifade edilebilir: Şayet ilahî emir teorisinin öngördüğü şekilde ahlâkî olanı bütünüyle ilahî emirler belirlemiş olsaydı, bazı kimselerin ilahî emirlerden bağımsız olarak ahlâkî iyi ve doğruyu tespit edememesi beklenirdi. Halbuki tüm insanlık için geçerli olmasa bile en azından ahlâkî olgunluğa erişmiş pek çok insanın ilahî emirlere dayanmaksızın iyi olanı kötüden, doğru olanı ise yanlıştan ayırabildiği görülmektedir. Dolayısıyla, Tanrı'ya inanmayan bazı insanların ahlâkî bir bilince sahip oluşu, klasik ilahî emir teorilerinin ahlâkî bir bütün olarak Tanrı'nın emirlerine bağlayan iddialarına önemli bir itiraz olarak değerlendirilebilir.

Ahlâkî olgunluğa erişmiş insanların, örneğin yardımsever olmanın iyi, masum bir insana eziyet etmenin kötü bir şey olduğunu bilmeleri için Tanrı'nın emirlerine ihtiyaçları yoktur. Peki bu durumda inançsız bir insan, ilahî emirden önce ahlâkî değerini farkına varabiliyorsa emrin kendisi gereksiz hale dönüşmüş olur mu? Açıktır ki, bazı durumlarda ahlâkî zorunlu-

<sup>29</sup> Quinn, *Divine Commands and Moral Requirements*, 135.

luk zaten keşfedilip içselleştirilmiş ise Tanrı'nın emri değere zorunluluk ek-  
lemez. Eğer sadece ilahî emirler ahlâkî zorunlulukları meydana getiriyorsa,  
bu emirlerin insana bir şekilde ulaşması ve insanın onları algılayabilmesi  
gerekir. Zira bu durum, doğru eylemi hayata geçirmek için önemlidir. Bu  
bağlamdaki temel tartışma Tanrı'nın ahlâkî iyi ve zorunluluğu belirleme-  
de nasıl bir işleve sahip olduğudur. Yani özetle, ilahî emirler ahlâkî iyi ve  
doğrunun ontolojik kaynağı mıdır, yoksa onlar epistemolojik bir işleve mi  
sahiptir?

Eğer ahlâkî ödev Tanrı'nın emri veya isteğiyle oluşuyorsa, bu emir ve iste-  
teğe uygun davranmak zorunda oluşumuzun da bir emre matuf olması bek-  
lenir. Fakat bu durum ilahî emirden önce bu emrin zorunluluk yarattığına  
dair bir ön kabulü zorunlu kılar. Buradaki asıl itiraz, ilahî emirlerle temelle-  
nen ahlâkî zorunlulukların, gerçek ahlâkî zorunlulukların tümünü kapsadı-  
ğı iddiasına yöneliktir. Bir başka ifadeyle, ilahî emirlerin ahlâkî zorunluluk  
yaratması için öncelikle Tanrı'nın emirlerine uygun davranmanın zorunlu-  
luk yarattığı inancını elzem hale getirmektedir. Dolayısıyla ilahî emirlerin  
konusu olan eylemlerin ahlâkî zorunluluk taşıdığı kabul edilse bile bu emir-  
lerin niçin zorunluluk yarattığı sorusu varlığını sürdürmektedir. Ancak Tan-  
rı'nın ahlâkî bir otorite olduğunu savunanların, O'nun ahlâkî ilkeler belirle-  
yebileceğini baştan kabul etmiş oldukları gerçeğini unutmamak gerekir.<sup>30</sup>

İlahî vahye kayıtsız insanların bazı ahlâkî doğrulara ulaşabileceği iddiası  
ilahî emrin ne anlama geldiği sorusunu gündeme getirmektedir. Acaba bura-  
da söz konusu olan şey zaten içsel bir yolla anlaşılabilir hakikatin daha berrak  
bir biçimde ilahî emirle ifade edilmiş olması mıdır? Richard Mouw Tanrının  
bir eylemle ilişkisinin onu doğru kılmak (right-making) değil, doğru olanı  
göstermek (right-indicating) olduğunu ifade etmektedir. Yani ilahî emirler  
ahlâkî zorunluk ve ödevi yaratmanın ötesinde ona işaret ederler.<sup>31</sup> Örneğin  
Tanrı'nın öldürme yasağı öldürmeyi kötü/yanlış kılmaz, fakat öldürmenin  
kötü/yanlış olduğunu gösterir. Eğer öldürmek, geçerli bir gerekçe olmaksızın  
masum bir insanın canına kıymak olarak tanımlanırsa, o zaman Kabil'in  
kardeşi Habil'in canını herhangi bir haklı gerekçe olmaksızın alması kötü ve  
yanlıştır. Zira yeterli gerekçe olmaksızın bir insanın canına kıymak Tanrı'nın  
mükemmel doğasının ifade ettiği anlam ile asla uyuzmaz. Tanrı Kabil'e her-  
hangi bir gerekçe göstermeksizin masum bir insanın canını almayı yasak-  
layabilirdi. Diğer taraftan bu, bağımsız bir ahlâkî doğrunun göstergesi olur,  
fakat ahlâkî bir doğru yaratmış olmazdı. Eğer ahlâkî iyilik/doğruluk Tanrı'nın

30 Evans, *God and Moral Obligation*, 99.

31 Richard J. Mouw, *The God Who Command: A Study in Divine Command Ethics* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1990), 28-29.



ilahî doğasında belirlenirse, o zaman öldürmenin kötülüğü/yanlışlığı onun Tanrı'nın doğası ile kurduğu ilişki çerçevesinde belirlenir.

Ahlâkî değerlerin ilahî emirlerin ürünü olduğu iddiası, bu değerlerin insanın doğasında Tanrı tarafından yaratılmış olduğu iddiasına dönük bir karşı çıkış değildir. Zira insanların bu gerçeğin farkına varmaması pekâlâ mümkündür. Ahlâkî değerler özel vahiyle bildirilmiş olduğu gibi genel vahiy ile de iletiliyor olabilir. Dolayısıyla bir dinin mensubu olmasa bile herhangi birinin bu değerleri içselleştirmesi mümkündür. Tanrı'nın ahlâkî emirlerini yalnızca peygamberlere gönderilen vahiy ile sınırlandırmak, aynı zamanda ahlâkın Tanrı'nın emir ve istekleriyle temelleneceği iddiasına zarar verir. Ahlâkî bilgiye erişmek için zorunlu olarak vahyin bilgisine ihtiyaç olmadığı kabul edilebilir. Fakat diğer taraftan bazı durumlarda ilahî emirlerin farkında olmak, ahlâkî doğruyu tespit etme konusunda çok daha hızlı ve pratik çözümler getirebilmektedir.<sup>32</sup>

Görülen o ki, Tanrı'nın emirleri ile ahlâkî zorunluluklar arasında mutlaka bir ilişki vardır, ancak bu ilişkinin niteliğini tam olarak idrak etmek mümkün olmayabilir. Buna rağmen Tanrı'nın emir ve kararlarının ahlâkî zorunluluklar ürettiğini kabul edebiliriz. İnsan ahlâkî zorunluluğu ilahî emir olarak algılamasa da bu durum onun ahlâkî zorunluluğu keşfetmesine bir engel teşkil etmeyebilir. İlahî emir teorisini savunan birinin zorunluluğun aslında ilahî emirden kaynaklı olduğunun farkında olmayan mantıklı bir ateistin varlığını kabul etmesi beklenir. Öyle durumlar vardır ki, insan bir şeyin varlığını kabul eder, fakat onun varlığına dair yeterli açıklama yapamaz. Yani ahlâkî zorunluluğun farkında olmakla, “Bu niçin ahlâkî bir zorunluktur?” sorusuna tatmin edici cevap vermek birbirinden farklı şeylerdir. Bu ikincisi her zaman mümkün olmayabilir.

Bu noktada ortaya çıkması muhtemel soru şudur: Peki Tanrı ahlâkî zorunluluğun istisnasız herkes tarafından açık ve inkâr edilemez olarak bilinmesini niçin sağlamamıştır? Tanrı'nın bu tercihini, inanmaya dair gizemi korumak olarak yorumlayabiliriz. Belki de Tanrı, yaratıcısı olduğu insanlardan kendisini özgürce sevmesini ve ona itaat etmesini beklemektedir. Ahlâkî ödevlerimiz aslında bizim ilahî gerçekliği kavramamıza da yardım eder. Ayrıca insanın dönüşümüne ve erdemli insan oluşuna ciddi katkılar sağlar.<sup>33</sup> Yani mesele inancın doğası ve değeriyle ilintilidir. Diğer taraftan insan ahlâkî zorunluluğun kaynağını çok açık bilmezse kendisine atfedilecek suçlulu-

32 Edward R. Wierenga, *The Nature of God: An Inquiry into Divine Attributes* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1989), 226.

33 C. Stephen Evans, *Natural Signs and Knowledge of God: A New Look at Theistic Arguments* (New York: Oxford University Press, 2010), 107, 169.

ğün derecesi azalabilir. Ancak bu durum ilahî emirlerin ahlâkî zorunluluğun kaynağı oluşuna zarar veriyor değildir. Bizim ahlâkî zorunluluğu tecrübe ettiğimiz Tanrı'nın gerçekliğine götüren doğal işaretlerle mümkün olur. Aslında Tanrı'nın ahlâkî zorunluluğun kaynağı oluşunun ispatı konusundaki boşluk, inanmayan insanların özgürlüklerine de bir atıfta bulunmaktadır.

Bazı durumlar vardır ki ahlâkî anlamda iyi olan şeyler ahlâkî bir zorunluluk niteliği taşımazlar. Bir eylemin ahlâkî anlamda zorunlu olduğunu söylemek, eylemin ahlâken iyi olduğunu söylemekten daha fazla şey içerir. Bir kimsenin zorunlu olmasa dahi ahlâkî anlamda iyi nitelikler taşıyan eylemi hayata geçirmesi mümkündür. Tanrı'nın karakteri ahlâkî iyunin tanımıdır, fakat bununla birlikte ahlâkî ödev ilahî buyruklar ile belirlenir. Sahip olduğumuz zenginliği belli oranda ihtiyaç sahipleriyle paylaşmak iyi ve zorunludur. Fakat sahip olduğumuz ailemiz ve tüm varlığımızı bırakıp, hayatımızı bir Afrika ülkesinde muhtaç insanların yaşam koşullarını iyileştirmeye adanmak değerli, ancak bizim için vazgeçilmez bir ödev değildir. Dolayısıyla ahlâkî anlamda iyi olanı, zorunlu olandan ayırmak ahlâkî eylemleri doğru konumlandırmak açısından önemlidir.

Tanrı'nın ahlâkî zorunluluğun temeli olduğu iddiası ile bir kimsenin Tanrı'ya inanmadan ahlâkî zorunluluğa inanamayacağı iddiası birbirinden farklıdır. Bir ateistin ahlâkî zorunluluğun varlığına inanması çelişkili bir durum değildir. Ahlâkî zorunluluğu ilahî emir olarak anlayan kişi ahlâklı olma konusundaki motivasyonunu yalnızca ilahî emirle sınırlandırmamalıdır. Teistik inanç Tanrı'nın insanlara ahlâkî bir bilinç verdiğini, bununla ahlâkî anlamda doğru olan şeyin insanda bir huzur, yanlış olan şeyin ise bir suçluluk ve utanç hissi yaratacağını varsayar. Bu durum Tanrı'ya inanmayan, bu nedenle de ahlâkî zorunluluğun ilahî emirler olduğunun farkında olmayan insanların nasıl hâlâ ahlâkî davranışa yönelten bir motivasyona sahip olduklarını açıklamaktadır.

Ezcümle, ahlâkî ödev Tanrı'nın emirlerinde ortaya çıkarken, ahlâkî iyi Tanrı'nın karakterinde vücut bulur. Fakat ahlâkî ödevlerin ilahî emirlere bağımlı olmadığını söylemek, Tanrı'ya bağlı olmadığı anlamına gelmez. Eşyanın özünün iyi ya da kötü oluşu, Tanrı'nın değişmez hikmetinin ve doğasının bir yansımasıdır. Hırsızlığın kötü bir şey olduğu çeşitli yollarla öğrenilebilir, fakat hırsızlığın kötü oluşunun tümüyle farklı bir kaynağı vardır. Tanrı, ahlâkın ontolojik kaynağı ve nihaî temelidir. O'nun doğası, emir ve isteklerinin niteliğini belirlemiştir. Bu nedenle ılımlı ilahî emir teorileri, Tanrı'nın emirlerinin ontolojik bir işleve sahip olduğu kanaatindedirler. Tanrı'nın ahlâkın epistemolojik değil ontolojik kaynağı olduğu iddiasının

temel gerekçesi, Tanrı'ya inanmayan insanların O'na herhangi bir referans- ta bulunmaksızın ahlâklı olmayı başardığının görülebilmesidir. Teist olma- yanlar Tanrı'ya inanmaksızın ahlâklı olabilirler; ancak Tanrı olmaksızın ah- lâklı olamazlar.

### **Tanrı'nın Doğası Ahlâkî Çoğulculukla Çelişir mi?**

Modern toplumlar geçmişte olduğunun aksine homojen bir yapıya sahip de- ğildir. Farklı kültür, değer ve inançlara sahip insanlar birlikte yaşamaktadır. Bu gerçekliği dikkate aldığımızda ahlâkî iyi, doğru ve zorunluluğun ne ol- duğuna dair iddiaların farklı referansları olacağı açıktır. Dolayısıyla tek bir dine ait ilahî ilkelerin, modern dönemin ürettiği ahlâkî sorunlara herkesin kabul edebileceği sarihlikte çözümler üretmesini beklemenin anlamsızlığına vurgu yapılır. Örneğin John Rawls'a göre aynı Tanrı'ya inanmayan, hatta herhangi bir Tanrı'ya inanmayan insanların ilahî emir kaynaklı bir ahlâkın oluşturduğu ortak zeminde buluşması beyhude bir çabadır. Böyle bir durum iletişimin ortak zemini için bir sınırlama anlamına bile gelebilir.<sup>34</sup>

Ahlâkî çoğulculuk itirazı en yalın şekliyle şöyle bir iddiayı dile getirmek- tedir: Ahlâkî iyi ve doğruları yalnızca ilahî emirlere bağlarsak ahlâk için bir standart sağlamak pek mümkün olamayacaktır. Zira farklı dinlerin, her ne kadar bazı ahlâkî ilkeler konusunda uzlaşsalar bile bütünüyle ortak bir ah- lâkî zeminde buluşmaları muhaldir. Bu nedenle ilahî emirlerin oluşturacağı ahlâkî bir zeminden bahsetmek olası değildir. Hangi dinî geleneğin Tanrı'nın gerçek vahyine sahip olduğu veya onu en doğru şekilde yorumladığı her zaman tartışma konusu olmuştur. Şayet ahlâk için ortak bir arayış söz konusu ise insan akli ve vicdanının gerektirdiği şeyin, ahlâkî olanın temeli- ni oluşturabileceği varsayılmaktadır.<sup>35</sup>

Paul Kurtz ahlâkın doğasının yeni durumlar ortaya çıktıkça yeni değer- lendirmeler yapılabilen dinamik bir sürece izin verdiğini savunur. Dinlerin değişmez ahlâkî ilkeleri yerine, değişmekte olan dünyada düşünerek, yaşaya- rak veya tecrübe ederek ahlâkî olanı bulmaya çalışmak gerekir. Küreselleşen dünya, karşımıza daha önce yüz yüze kalmadığımız yeni sorunlar çıkarmak- tadır. Bu sorunlar ise yeni ahlâkî perspektiflere ihtiyacı artırmaktadır. Kurtz, kaynağında insanın olduğu ahlâk teorilerinin, dinamik yapısı sayesinde ilahî emir temelli ahlâk teorilerinden daha tatmin edici perspektifler geliştirelebileceğini iddia eder. Ahlâkî tartışmalardaki en iyi çözüm yolu, somut olaylar üzerinden metodolojik ve epistemolojik tartışmalar yapmaktır.<sup>36</sup>

34 Bk. John Rawls, *Political Liberalism* (New York: Columbia University Press, 1993).

35 Rachels - Rachels, *The Elements of Moral Philosophy*, 58.

36 Paul Kurtz, "The Kurtz/Craig Debate: Is Goodness without God Good Enough?", *Is Goodness without*

Hayatta insanın yüz yüze kaldığı ahlâkî dilemmalara dikkat çeken Kurtz, bunların dinlerin sunduğu değişmez basit soyut ilkeler yerine insanın değişen tecrübeleri ile çözülebileceğine inanır. Ona göre dinler pek çok meselede uzlaşabilmiş değildir. Doğum kontrolü, ötanazi, çok eşlilik, kadın-erkek ilişkileri ve bunun gibi pek çok konuda tek bir söylem biçiminden bahsetmek kolay değildir. Tanrı *On Emir*'de 'öldürmeyeceksin!' der, fakat nefsi müdafaa, savaş hali ve ötanazi isteği gibi meselelerde 'öldürmeyeceksin!' emri nasıl yorumlanacaktır? Toplumun yapısı ve gelenekleri insanın ahlâkî değerlerini büyük ölçüde belirler. Çoğulcu bir toplumda bu nedenle farklı ahlâkî değerler ortaya çıkabilir ve buna dair tartışmalar yaşanabilir.<sup>37</sup> Aslında burada verilmek istenen mesaj şudur: Dünyada ahlâkî meselelerin ve tartışmaların karmaşık hali sadece ilahî emirler veya Tanrı'nın mükemmel doğasına referansla çözülebilecek basitlikte değildir. Dolayısıyla ahlâkî değerler Tanrıyla değil, biyolojik evrim ve sosyo-kültürel dönüşüm sürecinde şekillenir.

Alasdair MacIntyre bir toplum içindeki ahlâkî anlaşmazlıkların çözümü için yapılan makul tartışmaların önemine vurgu yapar. Eğer bu durum hayatın doğal bir parçası olarak yorumlanırsa ahlâkî anlaşmazlıklar daha kolay çözülür. Ahlâk açısından doğal yasanın geçerliliği rasyonel argümanlarla doğrulanabilir. Bu argümanlar, mantık ve matematiğin doğrulukları gibi olmasa da yine de rasyonel bir geçerliliğe sahiptir. MacIntyre rasyonel insanların farklı kültürel altyapılara sahip olsalar bile, cinayet, zina, yalan ve hırsızlık gibi belirli temel ahlâkî kötülükler konusunda bir uzlaşmaya sahip olabileceklerine inanmıştır.<sup>38</sup> Daha spesifik olarak konuşacak olursak, hırsızlığın kötü bir eylem olduğu makul insanların yaşamın kendisinden ve tarihi tecrübelerden ürettiği nesnel bir tespittir. Tarihin bir döneminde ve sınırlı bir bölgede hırsızlığın kötü kabul edilmediği örnekler bu genel doğruyu yanlışlayamaz. Nasıl ki tarihin bir döneminde bilimsel olduğu kabul edilen bazı iddiaların sonradan yanlışlanması bilimin nesnellğine gölge düşürmüyorsa, benzer şekilde bazı istisnai durumlar bir takım evrensel ahlâkî doğruların varlığını kabul etmemize engel olmasa gerektir.<sup>39</sup>

Peki ilahî emir temelli bir ahlâk savunusu gerçekten çoğulcu bir toplum için geçersiz olmak zorunda mıdır? Çoğulcu bir toplumda insanın, ah-

*God Good Enough? A Debate on Faith, Secularism, and Ethics*, ed. Nathan L. King Robert K. Garcia (Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 2009), 29.

37 Paul Kurtz, "Ethics without God: Theism versus Secular Humanism", *Is Goodness without God Good Enough: A Debate on Faith, Secularism, and Ethics*, ed. Robert K vd. (Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 2009), 191-196.

38 Alasdair MacIntyre, "Whose Justice? Which Rationality?", University of Notre Dame Press, 349-369.

39 İhsan Fazlıoğlu, "Yeni Bir Ahlâk Nazariyesi: Tarihin Bir Türevi Olarak Ahlâk", *Ahlâkın Temeli*, ed. Ömer Türker, 2015, 51.

lâkî inançları konusunda uzlaşmadığı muhataplarına niye böyle inandığına dair gerekçeler sunması ve onların gerekçelerini dinlemesi beklenir. Fakat unutulmamalıdır ki bu muhataplar belirli bir insan grubudur; yoksa “tüm makul insanlar” şeklinde hayali bir grup değildir. Dolayısıyla önemli ahlâkî anlaşmazlıkların varlığı ahlâkî realizmin altını oymaz. Pratik ahlâkî sorunlara (ötanazi ve doğum kontrolü vb.) ilahî emir teorisinin cevap vermesinin mümkün olmayacağı iddiası anlamlı değildir. Zira örneğin kürtajın ahlâkî anlamda meşru görülüp görülmemesi temelde fetüsün bir insan sayılıp sayılmayacağı ile ilgilidir. Aslında iki taraf da insanın yaşam hakkı olduğu kanaatindedir; fakat asıl tartışma bir varlığı insan kılan şeyin ne olduğuna dairdir.<sup>40</sup> Ahlâkî anlaşmazlıklar uzlaşma örneklerini görmemize engel değildir; bu anlaşmazlıklar en fazla bazı ahlâkî yargılarımızın tartışılmaz olmadığı anlamına gelir.

Diğer taraftan, inanç ilkeleri konusunda dinler arasında bir uzlaşımın olmayacağı kabul edilebilir olmakla birlikte ahlâkî ilkeler konusunda ortak bir zemin oluşturmak gerçekten imkânsız mıdır? Ya da dinlerin inanç ilkeleri konusundaki farklılıklar ahlâkî değerler bağlamında kaçınılmaz bir anlaşmazlığa neden olur mu? Böyle bir zorunluluktan bahsetmek anlamlı değildir. Nitekim Quinn ahlâkî ilkeleri ilahî emirlerde temellendiren dindar biri ile Kant ahlâkını savunan bir insanın, farklı gerekçeleri olsa da masum bir insana işkence yapmanın kötülüğü konusunda uzlaşabileceklerinden bahseder. İlahî emir teorisini Tanrı'nın böyle bir eylemi yasakladığını söylerken, ödev ahlâkını savunan biri bu eylemi “İnsanın amaç olarak görülmesi gerekir.” temel ilkesine aykırılığı nedeniyle yanlış bulacaktır. Ayrıca, tüm ahlâkî anlaşmazlıkların tehlikeli bir nitelik taşıdığı söylenemez.<sup>41</sup>

Tarih boyunca farklı dinlerin mensupları arasında gerçekleşen savaşlar elbette inkâr edilemez. Ancak bu durum ilahî emirlerin, çatışmanın birincil sebebi olarak nitelenmesini gerektirmez. Kaldı ki 20. yüzyıla bakıldığında, onun insanlık tarihinin en kanlı yüzyılı olduğu açıktır. Batı'da Aydınlanma ile birlikte insanın kendisinin değerinin merkezi olduğu ve insanlığın kendi özünden ürettiği değerler ile ortak bir paydada buluşabileceği öngörüsü I. ve II. Dünya savaşlarıyla yıkılmıştır. Bu anlamda ahlâkî gelişime katkı bağlamında her ne kadar dinlerden kaynaklı farklılıklar taşıyor olsalar da dinlerin belirgin ortak ahlâkî değerlere sahip oldukları yadsınamaz. Bu açıdan bakıldığında ahlâkî gelişimin itici gücünü nötr bir felsefi zeminden çok dinlerin ortak değerlerinde aramak daha makul bir seçenek gibi görünmektedir.

40 Evans, *God and Moral Obligation*, 48-178.

41 Philip L. Quinn, “Theological Voluntarism”, *The Oxford Handbook of Ethical Theory*, ed. David Copp (New York: Oxford University Press, 2006), 80.

İlahî emir teorisinin dünyadaki çoğulculuğa ve hayatın dinamik yapısına cevap vermeyişini onu mahkûm etmek için kullananların, herhangi bir dinî temele sahip olmayan ahlâk teorisyenleri arasındaki anlaşmazlıkları görmezden gelme hakları yoktur. Zira onların teolojik ahlâkî savunanlardan daha kolay uzlaştıklarını söylemek için yeterli veriye sahip değiliz. Dünyada tek bir din olmadığı gibi ahlâkî anlamda örnek alınabilecek tek bir insan da yoktur. Müslümanlar için Hz. Peygamber, Hıristiyanlar için İsa Mesih, Budistler için ise Buda ahlâkî örneklikler taşırlar. Elbette paylaşılan kısmî müşterek bir ahlâkî zeminden bahsedilebilir. Örneğin bir Müslümanın Hz. İsa'dan veya Buda'nın hayatından ilham alması onun hayatını zenginleştirir, fakat bu hayatlar yorumlardan azade hayatlar olmadığı için belli konularda ihtilafların çıkması oldukça muhtemeldir. Hz. Peygamberin hayata karşı duruşu ile İsa Mesih'in tutumunu özdeş sayamayız. Fakat bu durum onların aslında ortaya koymaya çalıştıkları iyi insan ve şükreden bir kul olma hedeflerinin altını oymaz. Dolayısıyla ahlâkın temeline Tanrı'yı koymak, dünyada var olan tikel ahlâkî tutumlar konusunda farklılıklar yaşanıyor olsa bile en azından temel ahlâkî iyilerin neler olduğuna dair sağlam bir zemin bulmak anlamına gelmektedir.

## Sonuç

Ahlâkın, Tanrı'nın emirlerinde mi, yoksa O'nun emirlerinden bağımsız olarak mı temellendiği sorusu Tanrı-ahlâk ilişkisinin neliğine dair köklü bir tartışmanın yalın bir ifadesi olarak değerlendirilebilir. Klasik ilahî emir teorisyenleri, ahlâkî iyinin ve ödevin bir bütün olarak Tanrı'nın emirlerinde belirlendiğini söylerken, doğal yasa teorisyenleri insan doğasındaki ahlâkî potansiyele veya evrensel bir takım ahlâkî ilkelere işaret etmiştir. Euthyphron ile Sokrates arasındaki diyalogda Sokrates'in üzerinde durduğu ve Euthyphron'u sıkıştırmaya çalıştığı ana mesele daha sonra ilahî emir teorilerine dönük itirazların çıkış noktası olmuştur. Ahlâkî iyi ve ödevi bir bütün olarak insan doğasında mündemiç bir potansiyelle ilişkilendirmek, ilahî emirlerin zaten bilinen ahlâkî ilkeleri dile getirmekten başka bir anlamının olmadığı ithamını gündeme getirmektedir. Özellikle teolojik temelli olmayan doğal yasa teorilerine atıfta bulunanlar klasik ilahî emir teorilerinin birtakım açmazlara neden olduklarını düşünmüşlerdir. Bu durum ise ilahî emir teorisinin içeriğiyle ilgili yeni arayışları beraberinde getirmiştir.

İlahî emir teorisiyle ilgili tartışmalar modern dönemde, klasik ilahî emir teorisi ile ılımlı ilahî emir teorisi arasındaki ayrışmayı gündeme getirmiştir. Bu ayrışmada klasik ilahî emir teorileri ahlâkî iyi ile ödev (zorunluluk) arasında bir ayrımın izin vermezken, ılımlı ilahî emir teorileri temel olarak

böyle bir ayrımı odak noktası olarak belirlemiştir. Bu bağlamda iyi ile ödev arasında böylesi bir ayrım yapmak, ilahî emir teorisini savunmaya devam etmek için önemli görülmüştür. İlimli ilahî emir teorisyenleri Tanrı'nın emirlerinin ahlâkî zorunluluk yarattığını kabul etse de ahlâkın bir bütün olarak aslında Tanrı'nın mükemmel doğasında temellendiğine inanmışlardır.

Klasik ilahî emir teorisine dönük itirazlardan en yaygın olanı, teori kabul edildiğinde ortaya çıkması muhtemel ilahî keyfîliktir. Eğer bir eylem ya da tutumun ahlâkî niteliği, herhangi bir gerekçeye ihtiyaç duymaksızın yalnızca ilahî emirlerle şekilleniyorsa burada keyfî bir tasarruftan veya sebepsiz bir tercihten söz etmenin mümkün olduğu varsayılır. Tanrı'nın emirlerinin içeriği ile ilgili herhangi bir tahdit olmaması, örneğin O'nun masum bir insana işkence edilmesi emrini vermesini en azından teorik düzeyde imkânsız olmaktan çıkarır. Bu problemi aşmanın en makul yolu ahlâkî iyi ile ahlâkî zorunluluğu birbirinden ayırmak; ahlâkî zorunluluğu Tanrısal buyruklara bağlarken, ahlâkî iyiyi O'nun mükemmel doğasıyla temellendirmektir. Tanrı'dan sadır olan emirlerin O'nun doğasına mütenasip olması gerekir. Yani Tanrı'nın mükemmelliğinin timsali oluşunun, O'nun yarattığı ahlâkî düzende de bir yansımasının olması umulur. Bu durumda örneğin müşfik ve adil Tanrı'nın herhangi bir insana işkence edilmesini meşru görmesi kabul edilemez. Fakat bir eylemin ahlâkî değerinin Tanrı'nın mükemmel doğasında zemin bulduğu kabul edilecek olursa, ahlâkî iyi için O'nun emirlerinden başka bir temel varsayılmış olur. Dolayısıyla böyle bir perspektif artık klasik bir ilahî emir teorisi olarak tanımlanamaz. Diğer taraftan ahlâkî iyi ile ilahî emri özdeşleştirmek bizi anlamsız bir sonuca da götürebilir. Şayet ilahî buyruklar neyin doğru neyin yanlış olduğunu belirliyorsa, o zaman Tanrı'nın doğru olanı yaptığını söylemek, sadece Tanrı'nın istediğini veya emrettiğini ifade etmek anlamına gelir. Fakat bu durum eylemin niteliğiyle ilgili aslında herhangi bir şey söylememekle eşdeğerdir. Anlaşılan o ki, eğer keyfîlik ve anlamsızlık itirazı karşısında bir ilahî emir teorisi savunulacaksa, bu teorisinin ahlâkî bir bütün olarak Tanrı'nın emirlerine bağlayan klasik ilahî emir teorisi olması mümkün değildir.

Ahlâklı olabilmeyi salt ilahî emirlere bağladığımızda karşımıza çıkması muhtemel sorulardan bir diğeri, bu emirlerden hiç haberdar olmamış veya onunla istenilen düzeyde ilişki kuramamış bazı insanların ahlâklı olmayı nasıl başarabildiğidir. Halbuki eğer klasik ilahî emir teorisyenleri haklı olsaydı bu insanların ilahî emirlerden bağımsız olarak ahlâklı olmayı karakterlerinin bir parçası haline getirmesi beklenemezdi. Dolayısıyla ilahî buyrukları yadsıyan veya onlardan bihaber olan bazı insanların, ahlâkı önemseyen bir hayata sahip olma ihtimalleri klasik ilahî emir teorisini savunmayı zorlaş-



tırmaktadır. Bu nedenle söz konusu bu insanların nasıl ahlâklı bireylere dönüşebildiklerine dair tatmin edici bir açıklama ihtiyacı varlığını korumaktadır. Bu noktada ahlâkî zorunluluk için ilahî emirlere atıfta bulunsa bile ahlâkîliğin insanda yerleşik hale gelmesinde Tanrı'nın mükemmel doğasını ve buna uygun yarattığı ahlâkî düzeni temel alan bir ilahî emir teorisi savunusu daha tatmin edici bir tercih gibi görünmektedir.

Modern dönemde toplumlar geçmişte olduğunun aksine homojen bir yapıya sahip değildir. Farklı değer, kültür ve inançlara sahip insanlar birlikte yaşamak durumunda kalmaktadır. Bu gerçekliği dikkate aldığımızda ahlâkî iyi, doğru ve zorunluluğun ne olduğuna dair iddiaların farklı referansları olacağı aşikârdır. Bu yüzden yalnızca tek bir dine ait ilahî emirler manzumesine referansla, modern dönemin ürettiği ahlâkî sorunlara herkesin kabul edebileceği açıklıkta çözümler üretmeyi beklemenin, ne kadar gerçekçi bir tutum olduğu tartışılır. Ahlâkî meselelerin karmaşıklığı dikkate alındığında ilahî emirlerin, herhangi bir yorumlama faaliyeti olmaksızın doğrudan çözümler üretmesi beklenemez. Diğer taraftan bu yorumlama gücünün Tanrı'nın insanda yarattığı ahlâkîlik potansiyeli ile ilişkisi de yadsınamaz. Ayrıca Tanrı'nın mükemmelliği temsil eden doğasının insanın ahlâklı olabilme potansiyeliyle güçlü bir bağı söz konusudur. Bu nedenle ahlâkî iyi ile Tanrı'nın doğası arasındaki ilişkinin niteliği meselenin çözümünde oldukça belirleyici olacaktır. Eğer mesele dünyadaki ahlâklı insanların sayısını çoğaltmaksa, önce ahlâkî doğru anlamak ve Tanrı-ahlâk-insan ilişkisini doğru kurmak gerekir. Bu nedenle '*iyi insan*' ile '*dindar insan*' tanımları arasındaki ilişkinin sağlıklı bir şekilde kurulmasına ihtiyaç olduğu açıktır.

## Öz

Bu makale Antik dönemde Platon'un dile getirdiği, "Euthyphron Dilemması" olarak bilinen, ahlâkın kaynağının ne olduğu tartışmasını kendine başlangıç noktası yapmıştır: "Acaba Tanrı, bir eylemi ahlâkî açıdan doğru (veya iyi) olduğu için mi emretmiştir? Yoksa Tanrı emrettiği için mi o eylem ahlâkî açıdan doğru (veya iyi) bir eylem haline gelmiştir?" Bu dilemmanın birinci parçası Tanrı'nın emirlerinin ahlâkın temellenmesi açısından gereksiz olabileceği ihtimalini gündeme getirirken; ikinci parçası ahlâkîliği ilahî emirlere bağlayarak birtakım teolojik ve felsefi itirazlara konu olmuştur. Bu makalede ilahî emir teorisine dönük söz konusu itirazlardan üç tanesini tartışılmaktadır: (1) Tanrı'nın ahlâkî buyrukları keyfî olabilir mi? (2) Tanrı, ahlâkın epistemik temeli olarak değerlendirilebilir mi? (3) Tanrı'nın doğası ile modern dünyada var olan ahlâkî çoğulculuk arasında bir çelişki var mıdır? Bu sorular bağlamındaki tartışmaların dayandığı zemin aslında ahlâkî iyi ile zorunluluğun nasıl anlaşılacağıyla ilgilidir. Bu makale söz konusu itirazların çözümünü ahlâkî iyi ile ahlâkî zorunluluk arasında yapılacak ayırmada gören yaklaşımları onaylamaktadır. Eğer ahlâkî iyi Tanrı'nın mükemmel doğasında; ahlâkî ödev ise O'nun emirlerinde temellendirilirse ilahî emir teorilerine yönelik itirazlara daha kolay karşılıklar verilebilir.

**Anahtar kelimeler:** Euthyphron İkilemi, İlahî Emir Teorileri, Doğal Yasa Teorileri, Ahlâkî İyi, Ahlâkî Zorunluluk.

## Abstract

### Some Moral Dilemmas Indicated by the Euthyphro Dilemma

This article made the starting point for the debate of what the source of morality, known as the "Euthyphro Dilemma", expressed by Plato in Antiquity: "Did God command an act because it was morally correct (or good)? (or) Did that act become a morally correct (or good) act because God commanded it?" While the first part of this dilemma raises the possibility that divine commands may be redundant in terms of morality; the second part has been the subject of some of theological and philosophical objections by linking morality to divine commands. This article discusses three of these objections to the divine command theory: (1) Can God's moral commands be arbitrary? (2) Is it possible to regard God as the epistemic basis of morality? (3) Is there a contradiction between the nature of God and the moral pluralism in the modern world? The basis of the discussions in the context of these questions is actually about how to understand moral good and obligation. This article confirms the approaches that see the resolution of these objections in the distinction to be made between moral good and moral obligation. If moral goodness is inherent in God's flawless nature; if moral responsibility is founded in His commands, objections to divine command theories can be addressed more readily.

**Keywords:** Euthyphro Dilemma, Divine Command Theories, Natural Law Theories, Moral Good, Moral Obligation.

## Kaynakça

- Adams, Marilyn McCord. "Ockham on Will, Nature, and Morality". The Cambridge Companion to Ockham. ed. Paul Vincent Spade. 245-272. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- Adams, Robert Merrihew. Finite and Infinite Goods. New York: Oxford University Press, 1999.
- Al-Attar, Mariam. Islamic Ethics: Divine Command Theory in Arabo-Islamic Thought. Oxford: Routledge, 2012.
- Aydın, Mehmet. Tanrı-Ahlak ilişkisi. Ankara: TDV Yayınları, 1991.
- Baggett, David - Walls, Jerry L. Good God: The Theistic Foundations of Morality. New York: Oxford University Press, 2011.
- Barlak, Muzaffer. Husün-Kubuh: İyilik ve Kötülüğün Kaynağı. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.
- Boyd, Craig A. - VanArragon, Raymond J. "Ethics Is Based on Natural Law (Is Morality Based on God's Commands?)". Contemporary Debates in the Philosophy of Religion. ed. Michael L. Peterson ve Raymond J. VanArragon. 290-314. Malden, MA: Blackwell Publishing, 2004.
- Craig, William Lane. "This Most Gruesome of Guests". Is Goodness without God Good Enough? A Debate on Faith, Secularism, and Ethics. ed. Robert K. Garcia - Nathan L. King. 167-188. Lanham, ML: Rowman & Littlefield, 2009.
- Çakmak, Mustafa. Ahlâk, Tanrı ve Yasa. İstanbul: İZ Yayıncılık, 2019.
- Çakmak, Mustafa. "Yeni Doğal Yasa Teorisinde Temel Ahlaki Değerler İle İnsan Doğası Arasındaki İlişki". III. Uluslararası Değerler Eğitimi Kongresi (Bildiriler Kitabı). ed. Hasan Meydan. 105-120. Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi Yayınları, 2018.
- Duran, Muhammed Sait. "Euthyphron-İnkilemi: Ahlak ve İlahi İrade İlişkisi". Temaşa Felsefe Dergisi 14 (2020), 83-98.
- Emon, Anver M. vd. (ed.). Natural Law: A Jewish, Christian, and Islamic Dialogue. New York: Oxford University Press, 2014.
- Evans, C. Stephen. God and Moral Obligation. Oxford: Oxford University Press, 2013.
- Evans, C. Stephen. Natural Signs and Knowledge of God: A New Look at Theistic Arguments. New York: Oxford University Press, 2010.
- Fahri, Macit. İslam Ahlak Teorileri. çev. Atilla Arkan. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018.
- Fazlıoğlu, İhsan. "Yeni Bir Ahlâk Nazariyesi: Tarihin Bir Türevi Olarak Ahlâk". Ahlakın Temeli. ed. Ömer Türker. 41-54, 2015.
- Gensler, Harry J. Ethics and Religion. New York: Cambridge University Press., 2016.
- Grisez, G. vd. "Practical Principles, Moral Truth, and Ultimate Ends". American Journal of Jurisprudence 32/ (1987), 99-151.

- Hare, John E. *God's Command*. New York: Oxford University Press, 2015.
- Idziak, Janine Marie. "Divine Commands Are the Foundation of Morality (Is Morality Based on God's Commands?)". *Contemporary Debates in the Philosophy of Religion*. ed. Michael L. Peterson ve Raymond J. VanArragon. 290-314. Malden, MA: Blackwell Publishing, 2004.
- Kurtz, Paul. "Ethics without God: Theism versus Secular Humanism". *Is Goodness without God Good Enough: A Debate on Faith, Secularism, and Ethics*. ed. Robert K vd. 189-214. Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 2009.
- Kurtz, Paul. "The Kurtz/Craig Debate: Is Goodness without God Good Enough?" *Is Goodness without God Good Enough? A Debate on Faith, Secularism, and Ethics*. ed. Nathan L. King Robert K. Garcia. 25-48. Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 2009.
- MacIntyre, Alasdair. "Whose Justice? Which Rationality?" University of Notre Dame Press, 1988. University of Notre Dame Press.
- Mawson, T. J. "The Euthyphro Dilemma". *Think* 7/20 (2008), 25-33.
- Mouw, Richard J. *The God Who Command: A Study in Divine Command Ethics*. Notre Dame: University of Nodre Dame Press, 1990.
- Platon. *Euthyphron*. çev. Güvenç Kar. İstanbul: Kabalıcı Yayınevi, 2011.
- Porter, Jean. "Divine Commands, Natural Law, and the Authority of God". *Journal of the Society of Christian Ethics* 1 (2014), 3-20.
- Quinn, Philip L. "Divine Command Theory". *The Blackwell Guide to Ethical Theory*. ed. Hugh LaFollette ve Ingmar Persson. 81-102. Malden, MA: Blackwell Publishing, 2013.
- Quinn, Philip L. *Divine Commands and Moral Requirements*. Oxford: Clarendon Press, 1978.
- Quinn, Philip L. "Theological Voluntarism". *The Oxford Handbook of Ethical Theory*. ed. David Copp. 63-90. New York: Oxford University Press, 2006.
- Rachels, James - Rachels, Stuart. *The Elements of Moral Philosophy*. New York: McGraw-Hill Publishing Company, 2018.
- Rahimi, Simin. "A Resolution to the Euthyphro Dilemma". *Heythrop Journal* 50/5 (2009), 753-766.
- Rawls, John. *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press, 1993.
- Reçber, M. Sait. "Tanrı ve Ahlâkî Doğruların Zorunluluğu". *AÜİFD* 1/ (2003).
- Shafer-Landau, Russ. *The Fundamentals of Ethics*. New York: Oxford University Press, 2012.
- Sinnott-Armstrong, Walter. *Tanrısız Ahlak*. çev. Atilla Tuygan. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2011.
- Sinnott-Armstrong, Walter. "There Is No Good Reason to Believe in God". *God?: A*

Debate between a Christian and an Atheist. ed. William Lane Craig - Walter Sinnott-Armstrong. 31-52. New York: Oxford University Press, 2004.

- Sinnott-Armstrong, Walter. "Why Traditional Theism Cannot Provide an Adequate Foundation for Morality". *Is Goodness Without God Good Enough? A Debate on Faith, Secularism, and Ethics*. ed. Robert K. Garcia. 101-115. New York: Rowman&Littlefield Publishers, 2009.
- Swinburne, Richard. "God and Morality". *Think* 7/ (2008), 7-15.
- Wierenga, Edward R. *The Nature of God: An Inquiry into Divine Attributes*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1989.
- Yıldırım, Ali. *İlahi Buyruk Teorisi*. Ankara: Elis Yayınları, 2019.
- Zagzebski, Linda. *Divine Motivation Theory*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

# VERİLİ BİR DEĞER DUYGUSU OLARAK ADALET

Felsefe Dünyası Dergisi, Sayı: 74, Kış 2021, ss. 118-135.

Geliş Tarihi: 27.10.2021 | Kabul Tarihi: 10.12.2021

**Muhammet Caner ILGAROĞLU\***

## Giriş

Zihinsel yaşamımızın hiçbir yönü, varlığımızın niteliği ve anlamı bakımından duygulardan daha önemli değildir. Hayatı yaşamaya değer ve bazen de bitmeye değer kılan duygulardır. Duygular, bir anlamda neyin hayati derecede önemli ve değerli olduğunun göstergeleridir. Bu nedenle, klasik filozofların çoğunun anlaşılır duygu teorilerine sahip olması ve son yıllarda duyguların bir kez daha felsefenin odağı haline gelmesi şaşırtıcı değildir.

Bu girişin öncelikli amacı, duyguların ne olduğuyla ilgili soruya dört başı mamur felsefi bir cevap verebilmektir. Makalenin genelinde ise insanda ahlak bilincinin oluşum sürecinde duyguların rolünün ne olduğu sorusu başta olmak üzere bu konuyla ilişkili, duygu felsefesi bağlamında ortaya çıkan başkaca soru ve sorunlara cevaplar aranmakta ve adalet duygusu bağlamında ulaşılmış olan tespitlere yer verilmektedir. Bu bağlamda duyguların mahiyeti, türleri, ortaya çıkış biçimleri, duygunun ahlaki değerlerle ne türden ve nasıl bir ilişkisi olduğu, insanın anlamlandırma ve değerlendirme faaliyetlerine duyguların eşlik edip etmediği, ediyorlarsa ne türden bir fonksiyona sahip oldukları, duyguların ahlaki değerlerin oluşumunda, belirlenmesinde ya da bu değerlerin niyet, tutum ve eylemlere dönüştürülmesinde ne tür bir rolünün olduğu gibi konulara yer verilecektir.

Farklı alanlardaki araştırmacılar arasındaki veri alışverişinin artması göz önüne alındığında, duygu felsefesinden, özellikle psikoloji, nörobilim ve ev-

\* Doç. Dr., Adıyaman Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, ORCID: 0000-0001-5712-9401, e-mail: milgaroglu@gmail.com

rimsel biyoloji gibi diğer disiplinlerin yaklaşımlarından bağımsız olarak bahsetmek neredeyse mümkün değildir. Bu nedenle multidisipliner bakış açısı, duygulara dair oluşturulacak herhangi bir teoride ilerleme kaydetmek için en verimli zemin olmaktadır.

Duygular tarihsel olarak üç farklı tutumla ele alınmıştır. Bunlar; deneyimler, değerlendirmeler ve motivasyonlardır. Bu makalede her üç açıdan da duyguların -özellikle de adalet duygusunun- insanın niyet, tutum, yönelim ve davranışlarını nasıl etkilediği açıklanmaya çalışılacaktır.

Biz insanlar bazı yönlerden duygulara güvenmesek de aynı zamanda onların, en önemli değerlerimizi somutlaştırdıklarına inanırız. Eğer varoluşumuzu insani kılan şey, ağırlıklı olarak rasyonalite, teknoloji veya ekonomik ilişkilerden ziyade duygularsa, duyguların, kendimizi ve başkalarını anlamamız noktasında ne gibi etkileri vardır? İçinde yaşadığımız dünyada nesnelere ve insanlar; anlayışımızın, umutlarımızın, arzularımızın, hoşlandığımız ve hoşlanmadığımız şeylerin renklerini alırlar (Oatley, 2004: 4). Dışımızdaki varlıklara -özelde insanlara- geçici (reactive) ya da kalıcı duygularla (sentiments) bağlarız. İşte bu duygusal bağılıklar, ilişkilerimizin temelini oluşturmaktadır. Dolayısıyla, tepkisel bir duygu (reactive emotion), tipik olarak bir bağıllık değişikliği olurken yerleşik bir duygu (sentiment), sürdürülen bir bağıllık olmaktadır (Oatley, 2004: 5). Yerleşik duygular, insan olarak bizim için en değerli olan şeye işaret ederler. Tepkisel duygular ise bir beklenti, bir proje, bir istek beklediğimizden daha iyi veya daha kötü sonuçlandığında ortaya çıkar. Bu bağlamda duygular, olumlu ve olumsuz olarak nitelenir ve olumlu duygular (aşk, mutluluk, onur, rahatlama vb.) işlerin iyi veya beklenenden daha iyi gittiğinin işaretleri olarak ortaya çıkar. Olumsuz duygular ise (öfke, korku, üzüntü, utanç, küçümseme vb.) işleri beklediğimizden daha kötü olarak değerlendirdiğimizde hedeflerimiz ve projelerimiz başarısız olduğunda, hayal kırıklığına uğradığımızda ya da biri beklediğimizden daha kötü davrandığında ortaya çıkar (Oatley, 2004: 10).

Âdem ve Havva'ya kadar geri götürülecek bir insanlık tarihinde gerçekleşen ilk şeyin duygu olduğunu söylemek yanlış olmasa gerektir. Bu bağlamda aralarındaki sevgi duygusunu, yaşadıkları utanma duygusunu ve nihayet duydukları pişmanlığı sayabiliriz. Felsefe tarihinde duygular hakkında açıkça yazan ilk kişinin Demokritos olduğunu söyleyebiliriz. Demokritos'un, duyguları ruhun hastalıkları olarak gördüğü ve bilgeliğin ruhu duygulardan kurtardığına inandığı aktarılır. Platon da duygularla ilgilenmiş ve insanın kırılabilirliği olarak düşündüğü duygulardan uzaklaşarak iyinin peşinden gitmek gerektiğini öğütlemiştir. Aristoteles ise duyguları değerlendirme ve değer-



lendirme olarak tasarlamıştır. Ona göre biri size samimi bir şekilde gülümsüyorsa ve o kişiye karşı sıcak hissediyorsanız, bunun nedeni gülümsemeyi bir sevgi göstergesi olarak değerlendirmenizdir (Oatley, 2004: 42). Değerlendirme veya değerlendirme, yaygın olarak duyguları anlamada temel mesele olarak görülmektedir. Duygular hakkında evrensel bir gerçek varsa o da duyguların bir değerlendirme yeteneği olduğunun kabulüdür. Duygular, dış dünyayla iç dünyamızın kesiştiği noktada ortaya çıkar ve yönelimlerimiz açısından olayların değerlendirmeleridir. Bu duygusal değerlendirme yetisi, ortaklaşa genlerden, bireysel deneyimlerden ve toplumdaki kaynaklanmaktadır. Denebilir ki duygu sistemimiz, değerlerimizin haritasıdır.

Epikürcüler ve Stoacılar ise duyguların insan için tamamıyla belalı, zahmetli, çetrefilli olduğunu düşündüler. Onlar, akılcı hayatlar yaşamak için duygularımızdan kurtulmamız gerektiğini düşündüler.

Buraya kadar ifade edilenlerden de anlaşılacağı gibi duyguların ahlaktaki rolü, felsefe tarihinde iki uç görüş arasında gidip gelmektedir. Bu uçlardan biri, duygularımızın hayvani doğamızın kuruluşunda aktif bir faktör olduğunu iddia ediyor. Diğer uçta ise duyguların rasyonalite ve ahlakın özünde yattığı fikri vardır. Bu son görüş üç düşünceye dayanmaktadır (Deigh, 2018: 6). İlk olarak neye önem verdiğimiz tanımlayarak duygular nihai sonucu belirler. İkincisi, insanın özünde epistemik olan bir dizi duygu olduğu düşüncesidir ki bunlar arasında en dikkate değer olanı, kesinlik veya şüphe duyguları ile çıkarımlarımızı ve sonuçlarımızı geçerli kılan daha genel bir “doğruluk” duygusudur. Üçüncüsü, farklı düşüncelerin belirginliğini kontrol ederek, duyguların aynı zamanda sadece amaçları değil, amaçlarımıza ulaşmak için seçtiğimiz araçları da belirlediği düşüncesidir. Duyguların ahlaktaki rolüne atıf yapan bu teoriler, duygu felsefesinde duyarlılık teorileri olarak adlandırılmaktadır. Bu teorilerin ana fikri, Shaftesbury (ö. 1713), Hutcheson, Hume ve Smith (ö. 1790) gibi İngiliz ahlakçıların “duygusalci” teorilerinden kaynaklanmaktadır.

Duyguların incelenmesine büyük ölçüde katkıda bulunan felsefi ve psikolojik teoriler incelendiğinde görülecektir ki bu teorilerden üçü, ya tek bir kuramın çeşitli versiyonları olan ya da birbiriyle ilişkili olan duygucu, davranışçı ve psikanalitik teorilerdir. Duygucu ve bilişsel akımlar felsefeye; davranışçı ve psikanalitik akımlar ise psikolojiye egemen olmuştur. Duyguların davranışçı teorisi, davranışçılığın kendisi gibi, psikolojinin felsefeden koptuğu ve kendisini bir doğa bilimi olarak kurmaya çalıştığı dönemin bir ürünüdür. Davranışçı psikolojinin kurucusu unvanına sahip olan J. B. Watson (ö. 1958), insanın tepkilerinin altında yatan yasaları ve ilkeleri sistematik

gözlem ve deney yoluyla formüle etmeye çalışır (Schultz, D. P.-Schultz, S. E., 2002: 457). Psikanalitik duygu teorilerinin klasik kaynağı Freud'un (ö. 1939) eserleridir. Ancak Freud'un kendi deyimiyle duygu ya da duyguya ilişkin tek veya sistematik bir açıklaması yoktur, ancak kendisini belirli duyguların, özellikle kaygının işleyişinin açıklamalarını vermekle sınırlandırmıştır. Bilişsel duygu teorilerinin ana kaynağı ise Aristoteles'tir ve onun itidal teorisi psikolog Magda Arnold'un iki ciltlik çalışması *Emotion and Personality*'deki ve başka yerlerdeki teorisine ilham kaynağı olmuştur. Şu anda filozoflar arasında en yaygın olarak tercih edilen duygu teorisi, duygunun "yargı" teorisi-dir. Bu teoriye göre, duygunun kalbinde bilişsel bir durum vardır: bir duygu ya bir yargı ya da inançtır (Nussbaum, 2001; Solomon, 1976).

Biz bu bilgiler ışığında duygu-değer ilişkisini ve bu ilişkinin merkezinde yer aldığını iddia ettiğimiz adalet duygusunun mahiyetini ve fonksiyonelliğini ortaya koymaya çalışacağız.

## Ayırıcı İnsani Öznitelikler Olarak Duygular

Bir tanım sunmanın yanı sıra, çoğu modern sözlük, duygunun genellikle mantıkla, rasyonaliteyle veya bilişle karşılık oluşturduğunu belirtir. Halbuki duygular, akılla birlikte en belirgin insani özniteliklerdir. İnsan; akleden, duyumsayan ve duygulanan yanlarıyla bir bütündür. İnsanın bilinçli bir varlık olmasını sağlayan da birbirinden ayrılmaz biçimde bir arada bulunan bu öznitelikleridir. Dolayısıyla insan; bedeni, akli ve duygularıyla çok boyutlu birlik olmaktadır (Tillich, 1963). İnsan, yapay zekâya sahip, sadece bilişsel davranan bir varlık değil, duygulanan, değerlendiren ve değer üreten bir ahlak varlığıdır. Ahlak felsefesi ve günümüzde duygu felsefesi, insanın bu çok boyutluluğuna dikkat çekerek onu, akli ve duyguları sayesinde doğallıktan sıyrılan, duygulanan, bilen, eyleyen ve değer üreten sosyal bir varlık olarak tanımlamaktadır (Cevizci, 2010). Buna paralel olarak felsefi antropoloji, psikoloji ve fizyoloji alanındaki çalışmalar da insanın, sadece düşünen bir canlı olmaktan çok daha karmaşık bir yapıya sahip olduğunu göstermektedir (Damasio, 2006: 18).

İnsan için duygular, sadece refleksif mekanizmalar değil; onlarla kendini, evreni, doğayı, maddeyi, bireyleri, toplumları, iyiyi, kötüyü, değerli olanı ve olmayanı anladığı, olgu ve olaylarla başa çıktığı, pratik hayatını yönettiği fonksiyonel, dinamik ve bilişsel özniteliklerdir. Duygular, insanın karar verme süreçlerinde, niyetlerinde, yönelimlerinde ve seçimlerinde etkin, tüm bu süreçlere içkin, dinamik, öznel duyumsamalar ve izlenimlerdir (Goldie, 2000: 12). İnsan, günlük yaşamı içinde çok çeşitli duygu durumlarını tecrübe etmektedir. Bu tecrübeler, dış etkenlere bağlı olabildiği gibi insanın içsel dinamiklerinin etkisiyle de ortaya çıkabilmektedir. Duyguların bilinç

durumlarındaki dinamik etkisi üzerinde ısrarla duran Sartre (ö. 1980), duyguların, öznenin dünya ile kurduğu ilişki biçimini dönüştüren bir enerji olduğunu söylemektedir (Sartre, 2009: 46).

İnsanın ruh hallerini sürekli değiştiren ve onu yaşam içerisinde halden hale geçiren şey, hiç şüphesiz duygulardır. Duygular, insanın, dünyayı kendi bilincinde kurmasıyla başlayan, tüm yaşam süreçleri boyunca dinamik yapısıyla kendini hissettiren, fonksiyonel unsurlardır. Bu dinamizm, sadece insanın iç dünyasında değil, sosyal ilişkilerinde de faaldir. Sosyal hayatta insan, duygusal tepkiler vermekte ve duygusal etkiler olarak kendinde yeni duygu durumları var etmektedir. Bu da bireysel duygularının yanında toplumsal duygulara da arızî olarak sahip olmasını sağlamaktadır. İnsana ait söz konusu bu duygular, kendi benliği ile yaşadığı toplumun benliği arasında denge kurmasını sağlamakta ve insanın temel yönelimlerini belirlemektedir. Nitekim insanın bedensel duyguları (hazlar, arzular, tutkular, iştah vb.) bedensel tatminlere; bireysel ve toplumsal duyguları (adalet, güven, kaygı, hayranlık vb.) ise toplumsal/ahlâkî değerlere bağlanmaktadır (İlgaroğlu, 2020: 27).

Duygular, insana eylem motivasyonu kazandıran, onun tasavvurlarına, geçmiş, şimdi ve gelecekle ilgili değerlendirmelerine biçim ve istikamet kazandıran, harekete geçirici yetilerdir (Gordon, 2003: 11). Bu bakımdan duygular, adeta bir saat piline benzemektedir. Herhangi bir makine güç kaynağı olmaksızın nasıl hareketsizse, duyguların yönlendirmediği insan da eylemlerini gerçekleştirecek enerjiden yoksun olduğunda hareketsiz kalır (McLaren, 1998: 34). İnsanın bilişsel süreçlerinin tamamlayıcı unsuru olarak duygular, niyetten eyleme geçen her durumda kendini göstermekte ve böylece insana eylemsellik kazandırmaktadır. Dolayısıyla bilinenin aksine bilişsel süreçlerin her aşamasında akıl-duygu birlikteliği ön plana çıkmaktadır. Örneğin fizik problemi üzerinde düşünen bir fizikçi bile çalışma motivasyonunu fizik bilimine olan sevgisi ve çözüm merakından almaktadır.

İnsan, biri maddî-doğal yaşam dünyası; ikincisi manevî-tinsel değer dünyası olmak üzere iç içe geçmiş iki varoluş dünyasında birlikte yaşamaktadır. İnsan; felsefe, bilim, din, sanat, hukuk, ahlâk vb. değerler dünyasını inşa ederek bu dünyada manevî-tinsel bir varoluşa sahip olmaktadır (Türer, 2017: 15-16). Yine o, iyi-kötü, güzel-çirkin, doğru-yanlış, haklı-haksız, dengeli-dengesiz, adil-adaletsiz gibi yargılara düşünce dizgesinin her bir aşamasında içkin olan duyguları ve duygulanımları sayesinde ulaşmaktadır. Öyle ki duyumsama, algılama ve düşünme gibi doğrudan bilişsel faaliyetlerinde bile insan, merak, hayret, hayranlık vb. epistemik duygularını işlet-

mektedir (Ekman, 1994: 17). Dolayısıyla insan, varlık yapısının öznelilikleri olan akıl-duygu bütünlüğünde ilerleyen entelektüel bir metodolojiye ve bu metodolojik döngü içerisinde değişip gelişen tarihsel bir varoluşa sahiptir.

Teorinin kuramsallığı ve statikliği ile yaşamın akışkanlığı ve dinamikliği arasındaki uçurumda duygular, önemli felsefi bir soruşturmanın konusu olmaktadır. Duygular, sadece haz ve elem diyalektiği içinde değil; ayırıcı (nefret), birleştirici (sevgi), kontrol edici (utanç), koruyucu ve sakındırıcı (korku-tiksinti) rolleriyle gerek bireysel ve gerekse sosyal yaşamda insanı derinden etkileyen doğasıyla özellikle ahlaki değer sahasında merkezi bir rol oynamaktadır. Nitekim duyguların fonksiyonları ile ilgili yapılan araştırmalar, duyguların, insanın uyuma yönelik değerlendirme süreçlerini organize eden içsel süreçler olduğunu, (Safran-Greenberg, 1991: 9) değerlerle ilgili bilgiyi vermek suretiyle insanda ahlaki davranışların ortaya çıkmasını sağladıklarını (Frijda, 1994: 200) ortaya koymuştur.

Ahlak, bir yönüyle insanın toplum içindeki var oluşunu; diğer bir yönüyle de onun iç dünyasındaki süreçlerin dış dünyasındaki ilişkilerine ve değerlerine nasıl yansıdığını ele alır. İnsanın tüm bu ahlaki yaşantısına kaynaklık eden içsel süreçlerin, ahlaki değerlerin ortaya çıkmasında, insanın bu değerleri algılayıp onlara yönelmesinde nasıl bir etkiye sahip olduğu sorunu felsefi bir soruşturmanın konusu haline getirmektedir. Hem bilişsel yetilerin hem de duyguların ahlaki değerler alanıyla birlikte ve doğrudan ilişkili olduğu ön kabulünden hareketle insanın duygusal yetilerinin, değerlerin ortaya çıkmasında ve algılanmasındaki fonksiyonu, felsefi bir problem olarak önem kazanmaktadır.

Duygular deneyimlenebilen ancak öznel yaşantı olarak deneyselleştirelemeyen varlık durumları olduğundan Psikoloji ve Nörobilim gibi disiplinler duyguların ancak fizyolojik ve endoktrinel yanını ve davranışsal çıktılarını inceleyebilmektedirler. Bu durum felsefeye duygunun mahiyeti konusunda araştırma imkânı tanıdığı gibi aynı zamanda felsefenin tümel bakış açısıyla duygu meselesini, pozitif bilimlerin ayrıştıran, parçalayan, kısımlara ayıran yaklaşımından kurtarma imkânı da vermektedir. Netice itibarıyla duyguları anlamak insanı anlamaktır (İlgaroğlu, 2020: 61-62).

Klasik düşüncenin insan ile ilgili en temel tanımı, onun düşünen/konuşan bir canlı (el-hayavânü'n-nâtık) olduğudur. Hâlbuki insan bir duygu varlığı olması açısından da diğer canlılardan ayrılmaktadır. Nitekim korku ve öfke gibi bazı temel duyguların hayvanlarda da bulunuyor olması göz önünde bulundurularak insanın, sadece “düşünen” olması ayırt edici ve tanımlayıcı bir özellik olarak insana atfedilmiştir. Aynı düşünceden yola çıkılarak

insanın duygusallığı, onun hayvanlarla ortak olan bedensel yanına atfedilmiştir. Söz konusu bu ayırım, özellikle Kartezyen felsefede Descartes'le (ö. 1650) yaygınlık kazanmıştır. Buna göre insanda kan dolaşımının oluşturduğu fiziksel bir süreç ve nörolojik bir yapı olarak belirlenen duygu, hayvan ruhlarına izafe edilmektedir. Düşünme ise sadece insana özgü kabul edilmiştir. Bu düşünceye bazı filozoflar karşı çıkmış olsa da bilindiği üzere insan, uzun bir süre boyunca düşünce tarihinde sadece bir akıl varlığı olarak kabul edilmiştir.

İnsan, bir duygu varlığı olarak temel bazı duygularda hayvansal yapılarla benzer özellikler gösterse de onda hayvanda asla olmayan duygusal süreçler mevcuttur. Belki korku duygusu hayvanda da vardır hatta bir tehlike durumunda korkunun etkisiyle meydana gelen fizyolojik belirtiler insanlar ve hayvanlarda ortak olabilir (kalbin hızlı atması, hormonal süreçler) ancak hayvanlar tecrübe ettikleri bu korku duygusuna anlam veremezken insan ona anlam ve değer yüklemektedir. Ölüm korkusu örneğinde bu açıkça görülmektedir. Hayvandaki ölüm korkusunun içgüdülerle sınırlı bir korku olduğu kabul edildiği halde söz konusu bu korku insanda ahlaki süreçlerin içine girmekte ve varoluşsal bir anlam kazanmaktadır. Bu noktada insan, duygulara sahip olmakla yetinmemekte, sahip olduğu bu duygulara anlam ve değer yükleyerek onları isimlendirmektedir. Duyguya anlam vermek duyguyu değerlendirmeye tabi tutmaktır. Yine insan, duygulanmakla yetinmemekte, gerektiğinde bu duygulanımları uygun bir şekilde değerler alanına çıkartmaktadır (Greenspan, 2014: 56). Böylece o, duygularından değerler üretmek suretiyle onlara ahlaki bir nitelik kazandırmaktadır. Örneğin acıma duygusu acıma hissine verilen anlamla nitelik değiştirerek merhamete dönüşebilmektedir. İşte tam da buradan yola çıkarak hissedilen duyguya anlam vermek suretiyle onu ahlaki bir değere dönüştüren insanî bir yetiden söz etmek mümkün hale gelmektedir.

Değerlerin oluşumunda duyguların rolü nedir? sorusu bu noktada önemli bir etik sorun olarak karşımıza çıkmaktadır. Değerler ister göreceli ister evrensel olsunlar insana özgü olmak bakımından insani yetilerin tümüyle ilişkilidirler. Hiç şüphesiz değerler, insanın hem bilişsel hem de duygusal yetilerinin ürünüdürler. Çünkü insan, bilişselliğini ve duygusallığını oluşturduğu her değer yargısında birbirine içkin ve koparılamaz biçimde birlikte taşımaktadır. İster kendi benliğini nesne edindiğinde isterse toplumsal alanda değer yargıları ürettiğinde ondaki bilişsellik, onun duygusallığından koparılamaz. Felsefe tarihinde her ne kadar logos-pathos gerilimi bulunsa da günümüz felsefesinde duyguların yargı biçimleri olduğunu söyleyen Robert Solomon (ö. 2007) ve Martha Nussbaum gibi düşünürlerin görüşleri

gün geçtikçe kabul görmektedir. Aynı zamanda ahlakın duygusal süreçlerden doğduğunu savunan Hutcheson (ö. 1746), Hume (ö. 1776) gibi filozoflar ve duygu-değer ilişkisi üzerinde çalışmalar yapan Scheler (ö. 1928) gibi düşünürler, ahlakı akıl ile sınırlayan ve kökenleri Platon'a ve Stoacılara kadar uzanan felsefi yaklaşımın karşısında yer almışlardır.

Kant (ö. 1804), insanın, tüm gereksinim, güdü, dürtü ve duygulanımlarıyla doğada hüküm süren nedensellik yasasına tâbi özgür olmayan, doğal bir varlık olduğunu söylemektedir (Kant, 2007: 19). Ona göre insan, doğal varoluşuyla kendisi dışındaki doğal yasalar tarafından belirlenmiş, "heteronom" bir konumdadır. Kant, insanın ancak kendi kendine koyduğu bir ahlak yasası ile irade sahibi, "otonom" bir varlık olarak özgürleşebileceğini belirtmektedir (Kant, 2007: 71). Bilindiği üzere Kant, insanı, sanki somut bir dünyada yaşamayan, hissetmeyen, acıları, sevinçleri, umutları, nefretleri, sevgileri, tutkuları, heyecanları olmayan salt akıl varlığıymış gibi düşünmektedir. Kant'ı bu bakımdan eleştiren Scheler ise insanın somut yaşantısının tam da bu duygularla örülü olduğunu, dolayısıyla insanın bir akıl varlığı olmadan önce bir duygu ve değer varlığı olduğunu söylemektedir (Bershad, 1992: 56). Scheler'e göre, insanın nesnelere ve durumlar karşısındaki tavrı "epistemik" bir tavır değil; "değerlendirici" bir tavidir. Ona göre insan, sevgi ve nefret duygularıyla nesnelere ve durumları değerlendiren bir değer varlığıdır. İnsanın ahlakiliğinin zemininde onun duyguları yer almaktadır. Bu nedenle duyguların, değerlerin taşıyıcısı olduğunu iddia eden Scheler'e göre insanı diğer canlılardan ayıran öznelik, akıldan ziyade duygulardır (Scheler, 2012: 67).

Scheler'in bu haklı tespitleri bağlamında biz de özgürlüğün, dolaysız olarak aklın zemininde değil duygunun (sevgi) zemininde olduğunu düşünmekteyiz. Çünkü akıl, mantıksal zorunluluk alanına tâbiyken sevginin çıkış noktası gönüllülük yani özgürlük alanıdır. Bu nedenle akıl, zorunlu doğasıyla seçimler yaparken sevgi, gönülden yönelerek tercihte bulunur. Akıl, mantığı aşamazken, duygusal yönelim için böyle bir sınırlandırma söz konusu değildir.

## Adalet Duygusu

İnsanın en belirgin özelliklerinden biri ihtiyaç sahibi, eksik bir varlık olmasıdır. O, istek, arzu ve duygularının etkisiyle kendini tamamlama mücadelesine girişmektedir (Ülken, 2012: 57). Bu bakımdan insan, doğası gereği kendinde eksik olanı arayan varlıktır. İnsan, sürekli tamamlanmayı, tamamlanmış olanı, dingin bir düzeni, harmoniyi ve dengeyi aramaktadır. İnsanın bu arzusu, kendi varlığından ve bedeninden yükselerek anlam arayışına

girişmesini ve metafizik tasarımlar oluşturmasını sağlamaktadır. İnsanın arzuladığı düzen, yöneldiği uyum ve tamamlanma isteği, kendi doğasında mümkün olmadığından söz konusu arzusunu, yöneldiği nesnelere aramaktadır. Adaletli olandaki düzen, ölçülülük, harmoni ve denge, onun ne eksik ne fazla oluşunda gördüğü tamamlanmışlık, insana kendi varlığındaki eksikliklerin hem ruhen hem bedenen tamamlandığı hissini vermektedir. Bütün bu gerekçelerle hayatının her anında ve alanında hakikati, düzeni, harmoniyi ve dengeyi arayan insan, en temel yerleşik duygusu olan adalet duygusu ile eylemlerini motive edecek ahlaki değerlere ulaşmakta; başta sevgisi olmak üzere reaktif duyguları ile de bu değerlere yönelmekte ve onları niyet, tutum ve eylemlere dönüştürmektedir (Deigh, 2018: 197). Bu bakımdan insan, kendini adil olanda tamamlayan, adil olanla tatmin olan ve tüm ahlaki edimlerinde sezdiği harmoni, denge ve adaletle özündeki eksikliği gideren bir varlıktır.

İnsanın ahlakiliğinin temel çıktılarında biri olan içsel huzuru göz önüne alındığında görülecektir ki o, adaletin tecelli etmediği hiçbir nesnede kendi içsel huzurunu bulamamaktadır. Adalet, tıpkı bir duvar ustasının kullandığı su terazisi gibi insanın kendi ahlaki yapısını inşa ederken kullandığı olmazsa olmaz bir terazi gibidir. İnsan, adalet terazisini kullanmaktan kendini alıkoyamamaktadır. Bu da adalet duygusunun, insana verili bir değer duygusu olduğunu göstermektedir. Adalet sağlanmadan hiçbir şeyin insan için “iyi” ve “değerli” niteliği kazanamaması gerçeğinden hareketle insana verili bu değer duygusunun bizzat adalet duygusu olduğunu söyleyebiliriz (İlgaroğlu, 2020: 132). Nitekim insanın bu yanını izah etme noktasında İslam düşüncesi geniş bir perspektif sunmaktadır. Örneğin Kur’ân’ın, adaleti iyilikten önce anması, adil olmayan hiçbir iyiliğin değer niteliği kazanamayacağını göstermesi bakımından dikkate değerdir (en-Nahl, 16/90). İnsan gerek meydana getirdiği medeniyetlerde gerek siyasi tarihinde ve gerekse toplumsal yaşamında kendi ruhunun düzeninde adaleti tahakkuk ettirmek bakımından başka hiçbir canlıda görülmeyen bir tarihselliğe sahiptir. Örneğin Rawls’ın adalet teorisi, temelde bir sezgi teorisidir ve bireylerin birbirlerine karşı dengeli bir duruş noktası belirlemeleri gerektiği ön kabulüne dayanır (Başdemir, 2016: 124). Hegelci yaklaşımla ifade edecek olursak insanın tını, değerler açısından adaletli olmayandan adaletli olana yükselme biçiminde gelişmektedir.

İnsanın doğuştan iyilik, fedakârlık ve adalet duygularını taşıdığı, bebekler üzerinde yapılan deneylerle kanıtlanmıştır (Bloom, 2015). İnsanın, değer duygularıyla yaratılmış olduğu kabul edildiğinde doğanın uzantısı olan iyi, adil ve merhamet içeren değerlerin de insan topluluklarında ortaya çıkması



kaçınılmazdır. Aklî yetileri olmayan ancak duygusal yetileri ile adil, merhametli ve iyi olanı seçen bebeğin bu eğilimi hiç şüphesiz onun doğasında gizil bir “değer duygusu” olduğunu göstermektedir. Erdemin hem insan “ben”i hem toplumsal benlik tarafından iyi, doğru ve güzel bulunması, yani onaylanması, onun insanî “ben”le ve toplumsal değerlerle olan uyumundan kaynaklanmaktadır. Erdemin onaylanmasını bu açıdan benlikle oluşmuş bir uyum kabul ettiğimizde insan ruhundaki düzen fikrine ve onun uyumu arayan istemine ulaşırız. Bu bağlamda denebilir ki uyumlu olan her durum, ruhta hoşnutluk; uyumsuz olanlar ise hoşnutsuzluk oluşturmaktadır.

Bu bilgiler ışığında insandaki harekete geçirici duygusal dinamiklerin, onun ahlâkî olana yönelmesini sağlayan bir bütünlükte hareket ettiği tespiti yapılabilir. Gerek bilimin gerekse felsefenin ön kabullerinden biri olan “insanın iyiye ve güzele yöneldiği, en iyi ve en güzel olanı arzu edip onu sevdiği, karşıt durumlardan da nefret ve tiksinti duyduğu” kabulü, ahlâkî duygu ve değer alanındaki düşünüş biçimlerinin hareket noktasını oluşturmaktadır.

Bu bağlamda şöyle bir sorgulama yapılabilir; insan için neyin öncelikli olduğunu değer duygusu mu belirlemekte yoksa akıl mı? Ya da akıl, aynı zamanda düşünüp onaylayan “değer duygusu” mudur?

Herhangi bir eylemi önemsemek, ona değer atfetmektir ki insan, bir eylemi şu iki biçimden biriyle önemser; ilki biyolojik zorunluluk sebebiyle ki aç olan birinin yemek yemeyi öncelemesi buna örnektir. İkincisi ise özgür iradenin alanı ile ilgilidir ki burada özgürlüğe dayalı yönelimler söz konusudur. İnsan için bu alanda zorunlu itkiler değil; duygusal yönelimlerin belirlediği gönüllülük ve iradi seçimler devrededir. Duyguların aktif rol oynadığı bu durumda insan, hoşuna giden veya sevdiği eyleme yönelmektedir. Dolayısıyla denebilir ki duygular, ahlaki seçimlerimizde zorunluluk içermeyen eylemlerde aktif rol oynamaktadır (Ilgaroğlu, 2020: 46-47).

Buradan hareketle insani eylemlerin; “zorunluluk içeren”, “sürükleyen” ve “gönüllülük içeren” eylemler olarak üçe ayrıldığını söyleyebiliriz (Ilgaroğlu, 2020: 46-47). Zorunlu eylemler biyolojik gereksinimlerden ötürü önceliklidir. Sürükleyici eylemler ise salt hazza dayalı, tatmine odaklanmış, egoist, nesnesini tüketmeye dönük eylemlerdir. Bu tür eylemler, daha çok arzuların ve tutkuların yönlendirmesi ve yanlış da olsa kişinin bu eylemleri rasyonelleştirerek tercih etmesi ile ortaya çıkmaktadır. Bundan dolayı insanın haz düşkünlüğü olarak nitelendirilebilecek davranışlardan kaçınması, bütün eylemlerinde ölçülülüğü öne çıkarması gereklidir (Durak, 2003: 78). Gönüllülük içeren eylemler ise yöneldiği nesneyi yüceltmeye, büyütme, desteklemeye ve ona değer katmaya yönelik olmalarıyla diğer eylem türle-

rinden ayrılmaktadır. Bu nedenle bunlara sevgiye dayalı eylemler de denebilir. Çünkü bu tür eylemlerin temel özelliği, yöneldiği nesneyi bulunduğu durumdan daha iyi bir duruma taşımaktır. Ahlaki değer duygusu özellikle bu alanda kendini göstermektedir. Mesela şefkat duygusu yöneldiği nesnenin iyiliğini, gelişimini ve büyümesini arzular (Ilgaroğlu, 2020: 47).

Gönüllülük içeren eylemlerin ortaya çıkmasında akıl ve duygular birlikte aktif rol oynamaktadır. Akıl neyin sevilip neyin sevilmeyeceğine, bir eylemin fazilet mi yoksa rezilet mi olduğuna karar verirken gönül, değer duygusu ile onu sezmede ve ona meyletmektedir.

İnsan, doğası gereği adil olana hem iyilik hem de güzellik atfeder. Ondaki iyilik, ölçülü olması ve hakkın gözetilmiş olmasıyken; güzellik ise adalettaki harmoni ve uyum sağlayıcı niteliklerdir. Bu nitelikler bir bütün olarak adalet hissini oluşturur. İnsan hem adaletin teorik tanımını yapar hem de onu duyumsar. Vicdani kabul, vicdani tiksinti ve nefret gibi temelini vicdandan alan duygulanımlar üretir. Bu bile adalet gibi ahlakın en temel kavramının sadece teorik olamayacağını insanda onu kavrayan bir duygunun bulunduğunu göstermektedir. Her insanın vicdanının derinliğinde bir adalet duygusu vardır. Hak duygusu olarak da adlandırabileceğimiz bu duygu; ölçülü, hakkaniyetli, uyumlu, uygun ve yerinde olanı talep eden, bu özellikleri yöneldiği nesnede görebilen, dolaysız sezgi ile fark edebilen, içsel bir duygudur. Adalet, duygu olarak insanlarda doğuştan vardır. İnsan, yaşamın içinde karşılaştığı x durumu karşısında adalet duygusunun değer yargısıyla tavır almaktadır. Söz konusu bu yargılama biçimi, özellikle Aristoteles ve onun takipçisi olan İslam filozoflarının ahlak görüşlerinde kendisini göstermiştir. Adalet duygusu, ölçülülük talebiyle her bir duygu durumunda ılımlılığı sağlayarak aklıbaşındalık (phronesis) erdemine zemin hazırlar (Ilgaroğlu, 2020: 53).

Duygu, değerli olanla nasıl ilişki kurmakta ve nasıl kendi kavrama biçimi ile bir eyleme değer yükleyip onu yükseltmektedir? İşte burada insana içkin olan adalet duygusu aktif rol oynamaktadır. Adalet duygusu, adil olanın eylem içindeki tahakkukunu sezerek ve onu dolaysız olarak kavramak suretiyle değerli olanla ilişki kurmakta ve onu yüceltmektedir. Söz konusu bu sezme, insan ruhunun harmonisi ile eylemde sezdiği harmoninin uyumu ile sağlanmaktadır. Adalet duygusunun sürekli talebi olan dengeye getirme isteği de dengesiz olanla yani haksız fiille yüzleşildiğinde devreye girmektedir. Dolayısıyla adaletin eylemde ya da olguda tahakkuk etmediği durumlarda insan, söz konusu eylemi ya da olguyu değersiz ve gayr-i ahlakî olarak nitelendirmektedir. Bu durum, insanda rasyonaliteyi aşan, ahlaki değerlerin var olmasını sağlayan ve değerleri tasdik eden bir yetinin varlığına işaret

etmektedir ki bu çalışmanın ana hedefi, ahlaki değerlerin temellendirilmesinde duygunun rolünü ortaya çıkarmaktır.

İnsanın duygusal yetilerinin, değerlerin var olmasında altı çizilen kurucu ilke olmasının yanında değerleri ayakta tutucu, canlandırıcı, yaşamın içinde insanların tutunmasını sağlayıcı dinamik bir rolü daha bulunmaktadır. İnsan, değerler alanına heyecanları, tutkuları, sevinç ve kederleri ile birlikte katılır. İnsan, salt rasyonel bir muhakeme ile bu doğrudur, iyidir ve yararlıdır şeklinde bir akıl yürütme ile sınırlı kalamaz.

Değerler ona sahip olan insana itibar, yaşam sevgisi ve dinamizm kazandırır. İnsan bununla da kalmaz değerleri destekleyen, geliştiren faaliyetlerden sevinç, bunlara yönelik saldırılardan da öfke duyar. Görülüyor ki insan da değerleri hem içeriden hem dışarıdan kuşatan bir dinamizm mevcuttur.

## Sonuç

Yeni ve inter-disipliner bir alan olarak insan araştırmalarında öne çıkmakta olan duygu felsefesi, bu alanda kafa yoran uzmanlar için duyguların felsefi analizini mümkün kılmaktadır. Yapay zekâ tartışmaları ile birlikte insani öznitelikler olarak duygular artık ana akım haline gelmiş durumdadır. Bu, elbette, duygu felsefesinin yeni bir şey olduğunu söylemek değildir. Aristoteles'ten bu yana filozoflar, genellikle ahlaka olan ilgiden hareketle, duyguları büyük bir ilgiyle araştırmışlardır. Özellikle de Stoacılar ve Epikürcüler, duyguların doğası, tutkuların ahlaki yaşamdaki yeri ve iyi yaşam arayışı üzerine birkaç yüzyıl boyunca hararetle tartışmalar yürütmüşlerdir.

Günümüzde duygunun doğasını anlama çabasında öne çıkan Anglo-Amerikan felsefesinde duyguya yapılan modern vurgu ve duygu teorileri, insanı duygularından bağımsız düşünemeyeceğimizi açık olarak göstermektedir. Şu anda filozoflar arasında en yaygın olarak tercih edilen duygu teorisi, duygunun “yargı” teorisidir. Bu teoriye göre, duygunun kalbinde bilişsel bir durum vardır: bir duygu ya bir yargı ya da inançtır. Yargı teorisyenlerinin üzerinde anlaşmaya vardığı bir görüşe göre duyguyla ilgili yargılar; kişinin kendi istekleri, değerleri, ilgileri ve hedefleri açısından bir durum hakkında değerlendirici yargılardır. Bu değerlendirmeler, ya diğer insanların, nesnelerin ve olayların dış çevresi ya da kişinin kendi düşüncelerinin, anılarının ve hayallerinin iç ortamı olsun, dış ya da iç çevrede olup biten bir şeyin kişisel önemine ilişkin değerlendirmelerdir. Bu teorisyenlerin üzerinde tartıştığı bir diğer görüş göre duygularımız, varlığımızın özü, içinde hayatımızın geliştiği ve büyüdüğü ya da durgunlaştığı anlamlar ve değerler sistemidir (Solomon, 1976).

Duyguların ahlak üzerindeki rolü uzun süredir tartışılmakta ve felsefe tarihinde iki uç görüş arasında gidip gelmektedir. Bu uçlardan biri, duygularımızın hayvani doğamızın kuruluşunda aktif bir faktör olduğunu iddia ediyor. Diğer uça ise duyguların rasyonalite ve ahlakın özünde yattığı fikri vardır.

Duygu ve değer ilişkisi açısından söylenebilecek en temel önerme; iyilik değerinin bir onaylama duygusundan, kötülük değerinin ise bir onaylama duygusundan oluştuğudur. Bir şeyin doğru veya yanlış; iyi ya da kötü olduğuna karar vermek, için asal sayı olduğuna veya ağaçların fotosentez yaptığına karar vermek gibi değildir. En ufak bir duygu kıpırtısı olmadan bu son yargıları oluşturabiliriz ve onlara tamamen kayıtsız kalabiliriz. Ancak ahlaki yargılar, kayıtsızlığın imkânsız olduğu yargılardır ve mutlak surette bir duygu ile sezilmektedirler. Dolayısıyla değerlerimize duygularımızla bağlanmaktayız. Bu nedenle ahlaki özellikler duygular olmadan var olamazlar. Başka bir deyişle, bir duyguya veya duygu sınıfına atıfta bulunmadan, bir ahlaki özelliğin kimlik koşullarını belirlemenin bir yolu yoktur.

Bu bağlamda ahlak felsefesinin, insanı, akı ve duyguları sayesinde doğallıktan sıyrılmış, sosyal, bilen, eyleyen ve değer üreten bir varlık olarak tanımlaması, insanın hem mahiyetini hem de ahlakiliğini ortaya çıkarması bakımından dikkate değerdir. Nitekim insan; öfkelenen, hüznlenen, seven, nefret eden ve bu duyguların tecrübelerini içsel olarak duyumsayan, ilişki kurduğu diğer insanlarla duygusal bağ kurabilen, dost veya düşman olabilen bir varlıktır. İnsan, düşüncelerini oluşturan entelektüel dizgenin her bir halkasında birbirinden ayrılamaz biçimde aynı zamanda birbirine içkin akıl ve duygu bütünlüğü barındırmaktadır. Bu bütünlük koparılamaz ve ayrılamaz biçimde onda iç içe geçmiştir. Bu nedenle insan ancak akıl ve duygu özelliği birlikte ele alınarak tanımlanabilir.

İnsan olmak hem rasyonel hem duyuşsal hem de duygusal öznelikle sahip olmayı gerektirmektedir. İnsanın bunu başarabilmesi için hakikati, düzeni, harmoniyi, uyumu kendinde toplaması gerekmektedir. Bu bakımdan insan, eksik ve kusurlu olarak geldiği bu tarih sahnesinde istek, arzu ve duygularının etkisiyle kendini tamamlama mücadelesine girişmektedir. Nitekim o, doğası itibarıyla kendinde eksik olanı arzulayan bir varlıktır. O sürekli tamamlanmayı, tamamlanmış olanı, dingin bir düzeni ve harmoniyi arzular. Onun bu arzusu, kendi varlığından ve bedeninden yükselerek anlam arayışına girişmesini ve metafizik tasarımlar oluşturmasını sağlamaktadır. Bu açıdan insan, kendini adil olanda tamamlayan, adil olanla tatmin olan ve tüm ahlaki edimlerinde ve değer olarak kabul ettiği olgularda sezdiği adaletle kendinde olan ölçü, düzen ve harmoni arayışının eksikliklerini kapatan bir varlıktır.

İnsan, ne yapması gerektiği hususunda kararlar verirken yalnızca mantığını değil; duygularını da işin içine katmaktadır ki bu, insan için varoluşsal bir zorunluluktur. Bir duygu varlığı olarak insan, sahip olduğu duygularla eylemsellik kazanmakta, yine onlar sayesinde önceliklerini belirlemektedir. Duygu, insan yaşamında, karar alma süreçlerinde, niyetlerinde, yönelimlerinde ve seçimlerinde etkin, tüm bu süreçlere içkin, dinamik, öznel, içsel, duyumsamalar ve izlenimlerdir. İnsandaki temel karar alma mekanizmalarından biri olan duygu, insanın niyetten eyleme geçen her bir kararında kendini göstermektedir. Duygu, özellikle ahlâkî değerlerin çıkış noktasında kendisini göstermektedir. İnsandaki zihinsel ve duygusal benzerliklerden yola çıkıldığında duygunun, evrensel ahlâkî değerler üretmede etkin rol oynadığı görülmektedir.

İnsandaki değer duygusu bizzat adalet duygusudur. İnsan, adalet duygusu sayesinde değerli olanı dolaysız olarak sezmekte; sevgi duygusu sayesinde de ona yönelmektedir.

Her insanın vicdanının derinliğinde bir adalet duygusu vardır. Bu duygu; ölçülü, hakkaniyetli, uyumlu, uygun ve yerinde olanı talep eden, bu özellikleri yöneldiği nesnesinde görebilen, sezgi ile fark edebilen, içsel, vicdani, bir duygudur. Adalet duygusu olarak insanlarda doğuştan vardır. Adalet, ölçülülük talebiyle her bir duygu durumunda ılımlılığını sağlayarak aklıbaşındalık (pronesis) erdemine zemin hazırlar. Duygu durumlarındaki ölçülülüğün kriteri, adalet duygusu tarafından kendiliğinden belirlenir. Bunun bilişsel değil; duygusal bir denge biçimi olduğu açıktır. Adalet duygusu, adil olanın eylem içindeki tahakkukunu sezerek ve onu dolaysız olarak kavramak suretiyle değerli olanla ilişki kurmakta ve onu yükseltmektedir.

## Öz

Düşüncenin, varlıkla olan irtibatının en kapsamlı ve en derinlikli biçimi olarak felsefe, bilmenin konusu olabilecek her şeyi problem edinebilmektedir. İnsanın içinde bulunduğu ahlak krizini göz önünde bulundurarak diyebiliriz ki felsefenin öncelikli problem alanını ahlaki değerler oluşturmaktadır. Özellikle de ahlaki değerlerin kaynağı ve insanın bu değerlere bağlanması sorunu felsefi bir problem olarak ön plana çıkmaktadır. Dolayısıyla felsefi düşünce, insanın iç dünyasına yönelmek, bu dünyaya ışık tutmak ve böylece söz konusu probleme tutarlı çözümler üretmek durumundadır.

Ahlaki değerlerin kaynağı, inşası, algılanması, benimsenmesi ve hayata aktarılması ile ilgili teorilerin düşünce tarihindeki seyrine baktığımızda büyük ölçüde aklın merkeze alındığını görmekteyiz. Çağdaş zamanlara gelindiğindeyse bilimsel, teknolojik ve sosyal gelişmelerin etkisiyle felsefi araştırmalarda yeni paradigmalara kendini gösterdiğine şahit olmaktadır. Örneğin insanın bilişsel yetileri yanında duygulanımları ve duyguların insanın ahlaki yargılarındaki rolü önemli bir araştırma alanı olarak kendini göstermiştir. Felsefi yaklaşımların tarihsel süreci içinde “pathos” olarak tanımlanan ve ahlak teorilerinin kavramlaştırılmasında akli süreçlerin bir zaafı olarak tanımlanan duygular, günümüzde hem bilimsel hem de felsefi araştırmalarda önem kazanmıştır. Son yüzyılda duygular, nörobilimsel araştırmaların odağında yer almıştır. Felsefe ise duygularla ilgili önem ve önceliğini bütünsel bakış açısıyla devam ettirmekte ve söz konusu bu araştırmalara ışık tutmaktadır. Özellikle yapay zekâ çalışmalarında bilinç problemi ile birlikte duygular önemli bir çalışma alanı oluşturmaktadır. Bunun yanında duyguların, insanın ahlaki varoluşu açısından harekete geçirici rolü ve ahlaki değerlerle ilişkisi, önemli bir araştırma alanı oluşturmaktadır.

Duygu konusu, her ne kadar ortak bir alan olsa da onunla ilgilenen bilimlerin yöntemleriyle felsefenin yöntemi birbirinden farklıdır. Salt bilimsel anlayış, insanı sadece biyo-kimyasal nitelikleri açısından ele almakta, hayatın içinde duyguları ile bütünleşerek kendini var eden, ahlâkî değerler üzerine kurulmuş ilişkileri olan ve kendini sanatla ifade edebilen insanı izah etmekte yetersiz kalmaktadır. İnsanın ahlaki varoluşunu, onun sahip olduğu akıl-duygu bütünlüğü içerisinde hakiki anlamda ancak bilimsel yöntemlerin ulaşamayacağı sorgulamalar yapabilen, merkezinde duygu meselesi olan felsefi soruşturmalar başarabilecektir.

İnsana verili olduğunu öngördüğümüz adalet duygusunun ahlaki değerlerle ilişkisini duygu ve ahlak felsefesi perspektifinden ele almayı hedefleyen bu çalışma, Antik Yunan'dan günümüze duygu ve ahlakın ilişkilendirildiği felsefi yaklaşımları incelemek suretiyle duygu-değer ilişkisini ve bu ilişkinin merkezinde yer aldığını iddia ettiğimiz adalet duygusunun mahiyetini ve fonksiyonelliğini ortaya koymaya çalışacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Duygu, Değer, Adalet Duygusu, Ahlak.

## Abstract

### Justice as A Given Sentiment of Value

Philosophy, as the most comprehensive and deepest form of the connection of thought with existence, can take everything that can be the subject of knowing as a problem. Considering the moral crisis that humanity is in, we can say that moral values constitute the primary problem area of philosophy. In particular, the source of moral values and the problem of man's attachment to these values come to the fore as a philosophical problem. Therefore, philosophical thought has to turn to the inner world of man, to shed light on this world, and thus to produce consistent solutions to the problem in question.

When we look at the course of the theories about the source, construction, perception, adoption and transfer of moral values to life in the history of thought, we see that the mind has been put in the center to a large extent. When it comes to contemporary times, we witness the emergence of new paradigms in philosophical research with the effect of scientific, technological and social developments. For example, besides human's cognitive abilities, affect and the role of emotions in moral judgments of humans have emerged as an important research area.

Emotions, which are defined as "Pathos" in the historical process of philosophical approaches and defined as a weakness of mental processes in the conceptualization of moral theories, have gained importance in both scientific and philosophical research today. In the last century, emotions have been at the center of neuroscientific research. Philosophy, on the other hand, maintains its importance and priority regarding emotions with a holistic perspective and sheds light on these studies. Especially in artificial intelligence studies, emotions together with the problem of consciousness constitute an important field of study. In addition, the motivating role of emotions in terms of human moral existence and their relationship with moral values constitute an important research area.

Although the subject of emotion is a common field, the methods of the sciences dealing with it are different from the method of philosophy. The purely scientific understanding, which looks at man from the perspective of laboratories, deals with man only in terms of biological and chemical processes, and is insufficient to explain the man who creates himself by integrating with his emotions in life, who has relations based on moral values and who can express himself through art. Philosophical investigations with the issue of emotion at the center will be able to make inquiries that cannot be reached only by scientific methods, in the true sense, within the integrity of mind-emotion that man has.

This study, which aims to discuss the relationship between the sentiment of justice and moral values, which we predict given to human beings, from the perspective of emotion and moral philosophy will try to reveal the emotion-value relationship and the nature and functionality of the sentiment of justice, which we claim to be at the center of this relationship, by examining the philosophical approaches associated with emotion and morality from Ancient Greece to the present.

**Keywords:** Emotion, Value, Sentiment of Justice, Moral.



## Kaynakça

- Başdemir, Hasan Yücel (2016). "John Rawls'ın Adalet Kuramının Negatif Değeri", Felsefe Dünyası Dergisi, 64, ss. 118-134.
- Bershady, H. (1992). Max Scheler: On Feeling, Knowing, and Valuing: Selected Writings. Chicago: University of Chicago Press.
- Bloom, P. (2015). Bebeklerin Ahlaki Yaşamı, çev. Ezgi Kardelen. İstanbul: Verita Yayınları.
- Cevizci, A. (2010). Felsefeye Giriş. Ankara: Nobel Yayınları.
- Damasio, A. (2006). Descartes'in Yanılgısı, çev. Bahar Atlamaz. İstanbul: Varlık Yayınları.
- Deigh, J. (2018). From Psychology to Morality. Oxford: Oxford University Press.
- Durak, N. (2003). "Aristoteles ve Fârâbî'nin Etik Telakkisinde Haz", Tabula Rasa Dergisi, 3/8, ss. 75-91.
- Ekman, P. (1994). The Nature of Emotion: Fundamental Questions. New York: Oxford University Press.
- Frijda, N. H. (1994). The Nature of Emotion: Fundamental Questions. Editör: Paul Ekman & Julius Ralph Davidson. New York: Oxford University Press.
- Goldie, P. (2000). The Emotions A Philosophical Exploration. Oxford: Clarendon Press.
- Gordon, R. M. (2003). The Structure of Emotions. New York: Cambridge University Press.
- Greenspan, P. S. (2014). Emotions and Reasons. New York: Routledge Press.
- Ilgaroğlu, M. C. (2020). Ahlak Felsefesi Açısından Duygu-Değer İlişkisi. (2. Basım). İstanbul: Hiperlink Yayınları.
- Kant, I. (2007). Critique of Judgement, trs. Nicholas Walker. Oxford: Oxford University Press.
- McLaren, C. "Channeling Your Emotions". <http://innerself.com>. Son Erişim Tarihi (26.04.2021).
- Nussbaum, M. C. (2001). Upheavals of Thought. Cambridge: Cambridge University Press.
- Oatley, K. (2004). Emotions A Brief History. Oxford: Blackwell Publishing.
- Özlem, D. (2015). Etik Ahlak Felsefesi. İstanbul: Notos Kitap Yayınları.
- Safran, D. J. & Greenberg, S. L. (1991). Emotion, Psychotherapy, and Change. New York: The Guilford Press.
- Sartre, J. P. (2009). Bulantı, çev. Selahattin Hilav. İstanbul: Can Yayınları.

- Schultz, D. P., Schultz, S. E. (2002). Modern Psikoloji Tarihi. İstanbul: Kaknüs Psikoloji.
- Scheler, M. (2012). İnsanın Kosmostaki Yeri, çev. Harun Tepe. Ankara: Bilgesu Yayıncılık.
- Solomon, R. C. (1976). The Passions: Emotions and the Meaning of Life. Cambridge: Hackett Publishing.
- Tillich, P. (1963). Morality and Beyond. New York: Harper & Row.
- Türer, C. (2017). Ahlaktan Felsefeye Felsefeden Ahlaka. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Ülken, H. Z. (2012). Aşk Ahlakı. İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.

# BİLİNCİN ZOR PROBLEMİ

Felsefe Dünyası Dergisi, Sayı: 74, Kış 2021, ss. 136-167.

Geliş Tarihi: 11.10.2021 | Kabul Tarihi: 11.12.2021

**Aslı ÜNER KAYA\***

“Bilinç nedir?” sorusu cevaplamaı kolay bir soru gibi görülür ama aslında hiç de kolay değildir. Bilinç, felsefecilerin ve bilim insanlarının ele aldığı hem en açık hem de en zor şeydir. Açıktır çünkü bilinçli deneyimlerimizi doğrudan ve kesin olarak biliyoruz. Zordur çünkü bilinci dünyanın geri kalanıyla nasıl ilişkilendireceğimizi bilmiyoruz. Zorluk, bilincin fenomenal doğasından kaynaklanır. Üzerinde uzlaşılan ortak bir tanıımı olmasa da bilinçten bahsederken genellikle fenomenal deneyimlere gönderme yapılır. Bilinçli olmak fenomenal deneyimlere sahip olmak anlamına gelir. *Fenomenal bilinç* kavramı literatüre Ned Block (1995) tarafından kazandırılmıştır ve bilinçli durumların öznelliğine gönderme yapar. Felsefeciler öznel ve niteliksel bilinci bilimsel dünya görüşü içine yerleştirip yerleştiremeyecekleri konusunda fikir ayrılığı içindedir. Bilim insanları ise bilinç gibi karmaşık bir şeyin beynimizden nasıl ortaya çıktığını açıklamayı zamanımızın en önemli bilimsel zorluğu olarak görür. Bilinç, bilim açısından tam bir sürprizdir çünkü doğa yasalarından türetilemez. Bilgisine bu kadar açık ve doğrudan eriştiğimiz bilinç hakkında hem bilim insanlarını hem de felsefecileri bu denli uğraştıran problem tam olarak nedir? Bu soru, makale boyunca üzerinde durulacak temel sorudur. Konuyla ilgili zorluğu ortaya koyduktan sonra zihin felsefesindeki çözüm önerileri serimlenmeye ve değerlendirilmeye çalışılacaktır.

Bilinç sınırları net olarak çizilemeyen bir kavramdır ve birçok fenomeni kapsar. Bu fenomenlerin neredeyse hepsi felsefeciler ve bilim adamları tara-

\* Dr. Öğr. Üyesi, Gümüşhane Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölüm, ORCID 0000-0002-0756-0970, e-mail: asliuner@hotmail.com

findan açıklanmaya çalışılıyor. Fakat bunlardan bazılarını açıklamak görece kolayken bazılarını açıklamak zordur. David Chalmers 1994'te Tucson'da bir konferansta<sup>1</sup> yaptığı konuşmanın başında bilinç ile ilgili zor problemi yine bilinçle ilgili olan kolay problemlerden ayırdı. Hiç şüphesiz yaptığı ayırım asıl meseleyi netleştirmek adına alan için faydalı olmuştur. Kolay ve zor göreceli kavramlardır ve bu ayırımın temelinde açıklanmak istenen fenomenin deneysel çalışmalara elverişli olup olmaması yatar.

Chalmers kolay problemlerin ilgili olduğu konuları şöyle özetler:

- Çevresel uyarınları ayırt etme, kategorize etme ve onlara tepki verme yeteneği
- Bilginin bilişsel sistem tarafından birleştirilmesi/bütünleştirilmesi
- Zihinsel durumların rapor edilebilirliği
- Bir sistemin kendi iç durumlarına erişme yeteneği
- Dikkat odağı
- Davranışın kasıtlı kontrolü
- Uyanıklık ve uyku arasındaki fark (1995: 200).

Beyinde gerçekleşen algı, öğrenme, dikkat, hafıza, odaklanma gibi süreçler bilinç kavramıyla yakından ilgilidir ve bilimsel olarak açıklanıp açıklanamayacağıyla ilgili ciddi bir tartışma yoktur. Chalmers'a göre kolay problemler önemsiz değil aksine psikoloji ve biyolojideki birçok sorun gibi zorlayıcıdır: "Bir insan duyuusal uyarınları nasıl ayırt edebilir ve onlara nasıl uygun tepkiler verebilir? Beyin, farklı kaynaklardan gelen bilgileri nasıl birleştirir ve bu bilgileri davranışın kontrolü için nasıl kullanır? Kişiler kendi iç durumlarını nasıl ifade edebilirler?" (Chalmers, 1995a: 81). Chalmers'ın kolay problemlere dahil ettiği bu soruların cevaplarını nöral ve bilişsel mekanizmalar yardımıyla belirli düzeyde biliyoruz. Kolay problemler henüz tam anlamıyla çözülememiş olsa da ilkece nasıl çözüleceğini bildiğimiz problemlerdir. Fakat bilinçle ilgili asıl gizem zor problemde yatar.

Chalmers'ın zor problemi bütünüyle yeni değildir geleneksel zihin beden probleminin bir parçasıdır. Zihin beden problemi birbirinden farklı ama birbiriyle ilişkili iki soruyu içerir: İlki, J. Kim'in ifadesiyle, "tamamen fizik yalarına göre hareket eden ve maddi parçacıklardan oluşan fiziksel dünyada bilinç gibi bir şey nasıl mümkündür?" (Kim, 2005: 7). İkincisi; "zihnin, fizik-

1 "Associaton for the Scientific Study of Consciousness" isimli konferans 1994 yılında bilişsel bilim, nörobilim ve felsefe gibi alanlarda bilinçle ilgili yapılan çalışmalara destek vermek üzere kurulmuş bir organizasyon tarafından düzenlenen bir konferanstır.

sel dünyada nedensel olarak etkili olması nasıl mümkündür?” (Kim, 2005: 7). Chalmers’ın zor problemi ilk soruyla ilgilidir. Zor problem -aynı isimle olmasa da- Nagel (1974) tarafından açıkça belirtilmiş, Levine (1983) ileri bir analizini yapmış, Block ise (1995) problemi detaylı bir şekilde ele almıştır. Bu noktada asıl probleme odaklanılsa da makalenin ilerleyen bölümlerinde her birine ayrı ayrı değinilecektir.

Zor problem deneyim ile ilgilidir. Buna göre “bir şeyi düşündüğümüzde ya da algıladığımızda, bir takım bilgi işleme süreçlerinin yanı sıra öznel bir duruma da sahip oluruz.” (Chalmers, 1995: 201). Bu öznel durumların her birine “deneyim” adı verilir. Bilinçli olmak öznel ve niteliksel bir deneyime sahip olmak anlamına gelir. Chalmers’a göre kolay probleme verilen cevaplar deneyimle ilgili hiçbir şey söylemez. Örneğin görmenin beyinin hangi bölgesinde ve nasıl gerçekleştiğini nöral ve bilişsel mekanizmalar yardımıyla açıklayabiliriz fakat bu açıklama kırmızı görme deneyimi hakkında bilgi vermez. Deneyimin öznel ve niteliksel özelliği filozoflar tarafından *qualia* (nitelceler) olarak adlandırılmıştır. Deneyimlendiği haliyle bardağın kırmızılığı ve kahvenin kokusu birer *quale*’dir (nitelce). Kahvenin size de tıpkı bana koktuğu gibi koktuğunu ya da kırmızı deneyimimizin aynı olup olmadığını bilmiyoruz. *Qualia* terimi çağdaş anlamda ilk defa 1929 yılında C. I. Lewis tarafından ortaya atılan duyu-veri teorisinde (*sense-datum theory*) geçer. Lewis bu terimi duyu verilerinin kendilerine has özelliklerini belirtmek için kullanmıştı. Günümüzde ise terim daha genel olarak her türden deneyimin öznel yönüne işaret eder. *Qualia* meselesi bilinçle ilgili tartışmaların merkezindedir ve zor problem literatürde *qualia* problemi olarak da geçmektedir.

Zor problem en genel biçimiyle öznel deneyimlerin nesnel fiziksel dünyada nasıl ortaya çıktığıyla ilgilidir. Deneyimlerimiz bir takım fiziksel (nöral) olaylarla birlikte ortaya çıkarlar. Nesnel fiziksel süreçlerle birlikte ortaya çıkan fakat fiziksel olarak ifade edilemeyen deneyimin ontolojik statüsünün ne olduğu hakkında tam bir açıklamamız yoktur. Chalmers’ın ifadesiyle;

“Deneyimin fiziksel bir temelden kaynaklandığı genel olarak kabul edilir, ancak deneyimin neden ve nasıl ortaya çıktığına dair tam bir açıklamaya sahip değiliz. Fiziksel süreçler neden zengin bir içsel hayata neden oluyor? ... Eğer herhangi bir sorun bilinç sorunu olarak nitelendirilecekse, o sorun bu olmalıdır.” (1995: 212).

Nesnel olarak açıklanabilen olaylara öznel deneyimin nasıl eşlik ettiği meselesi Arthur Schopenhauer’in (1974) literatüre kazandırdığı ünlü

ifadesiyle “dünya düğümü” (*Weltknoten* ya da *world-knot*) olarak da bilinir. Nöronların ya da aralarındaki etkileşimin bilinçli durumların oluşumunda etkili olduğunu biliyoruz fakat nöron topluluklarının bunu nasıl ve neden yaptığını ilgili henüz bir açıklamamız yok. Bu da şunu gösterir ki bilincin fiziksel açıklaması tamamlanmamıştır. Levine’nin (1983) tabiriyle, fiziksel dünya ile bilinç arasında bir tür açıklama boşluğu (*explanatory gap*) vardır ve bu boşluğu kapatmaya çalışmanın zorluğu bilinçle ilgili problemin ta kendisidir.

Chalmers (1995a: 81-82) kolay ve zor problem arasında yaptığı ayrımı netleştirmek adına Frank Jackson’ın “Mary’nin Odası” ismiyle bilinen bilgi argümanına başvurur. Bu argüman bir düşünce deneyine dayanır. Jackson, *Epiphenomenal Qualia* (1982) isimli makalesinde mantıksal olarak olanaklı bir senaryo dahilinde görme yetisi ve görsel algı konusunda uzmanlaşmış bir bilim insanı olan Mary’i felsefe dünyasına tanıtır. Senaryoya göre Mary tamamen siyah beyaz bir odada yaşamış ve eğitim görmüştür. Buna rağmen insanların çeşitli renkteki nesnelere gördüğünde beyinlerinde neler olup bittiğiyle ilgili bilimsel bilgiye eksiksiz bir şekilde sahiptir. Renkler ve görsel algıyla ilgili sahip olduğu tüm bilgiyi okuduğu kitaplardan ve makalelerden edinmiştir. Renkli herhangi bir nesneye doğrudan erişimi bulunmayan Mary’nin dış dünya ile tek bağlantısı çalışmalarını yürüttüğü siyah beyaz ekranı olan bir bilgisayardır. Bir gün Mary yaşadığı siyah beyaz odadan serbest bırakılır. Dışarıya adım attığında ilk defa olgun, kırmızı bir domates görür. Jackson’ın üzerinde durduğu soru şudur: Bu durumda Mary sahip olduğu bilimsel bilgilerden farklı, yeni bir şey öğrendi mi? Jackson’a göre Mary renk deneyiminin fizyolojisi ve psikolojisiyle ilgili bilgilerin tamamına sahip olsa da kırmızı rengini deneyimlemenin *nasıl bir his* (what it is like) olduğunu öğrenmiştir. Kırmızıyı deneyimlemek niteliksel bir bilinç durumunda olmak demektir. O halde, kırmızı görme deneyiminin bilgisi yalnızca o deneyimi yaşadığımızda erişebileceğimiz bir bilgidir. Yaşadığı deneyim ile Mary sahip olduğu bütün fiziksel bilginin yanısıra, deneyim ile ilgili fiziksel olmayan bir niteliğin bilgisine erişmiş olur. Chalmers, yaptığı ayrımı paralel olarak, Mary’nin kolay problemlerin cevaplarını bildiğini söyler. Örneğin Mary her rengin ışık spektrumunda karşılık geldiği dalga boyunu, beynin görsel uyarınları nasıl ayırt ettiğini ve sözlü bildirimleri nasıl ürettiğini bilir. Mary’nin bilmediği şey kırmızı rengi deneyimlemenin nasıl bir his olduğudur. Chalmers’a göre yalnızca beyinde meydana gelen fiziksel süreçlere dayanan hiçbir açıklama bilincin varlığını açıklamaya yetmez. Bilincin zor problemi, beyinde meydana gelen fiziksel süreçlere öznel deneyi-

min nasıl ve neden eşlik ettiğini açıklamakla ilgilidir ve kolay problemlere verilen yanıtlar zor problem hakkında hiçbir şey söylemez.

Daha önce belirtildiği üzere, Nagel (1974) bilinçle ilgili meseleye Chalmers'tan daha önce işaret etmiştir. Nagel'e göre bir organizmanın bilinçli bir deneyim yaşaması, o organizma olmaya benzer bir durumun mevcut olması anlamına gelir. Bu, deneyimin bilimsel olarak ifade edilemeyen öznel niteliğidir. Bilinç derken kastettiğimiz aslında özneliktir ve asıl sorun bilinçli zihinsel durumların özneliğinin açıklanmasıyla ilgilidir. Nagel, "What It Is Like To Be a Bat" (1974) isimli makalesinde bir yarasanın beyin mekanizmasını, fizyolojisini, evrimsel tarihini bilsek bile, yarasaların karanlıkta çıkardığı seslerle yönünü bulmalarının nasıl bir his olduğunu keşfedemeyeceğimizi söyler. Eş deyişle, yarasalar hakkında edindiğimiz nesnel bilgiler yarasa olmanın bir yarasa için nasıl bir his olduğu hakkında bir şey söylemez. Bu durumu daha net açıklamak için ilk kez 1909 yılında biyolog ve fizyolog Jakob von Uexküll tarafından kullanılan bir kavrama başvurmak açıklayıcı olacaktır; "umwelt". Uexküll'e göre hayvanlar türlerine özgü anatomik, fizyolojik ve davranışsal özelliklerden oluşan öznel algı ve eylem alanı içinde yaşarlar. Gerçek dünya ile canlıdan canlıya değişen fenomenal dünya arasında bir ayrım yapan Uexküll, fenomenal dünyayı *umwelt* olarak isimlendirir. Bir yarasa ya da bir insan kendi yaşamlarını sürdürebilmek için elverişli özelliklere sahiptir. Örneğin yarasalar yüksek frekanslı sesler çıkararak cisimlerin uzaklık, şekil, büyüklük ve hareket gibi bazı özelliklerini algılar. Yarasaların bu özelliği insanların sahip olduğu herhangi bir duyuya işleyiş açısından benzer değildir çünkü yarasalar bizden oldukça farklı bir hareket çeşitliliğine ve algısal donanıma sahiptir. Yarasaların bir *umwelt*'i vardır, insanların da bir *umwelt*'i vardır ve bunlar birbirinden farklıdır. Nagel'e göre problem yalnızca farklı türden canlılarla sınırlı değildir, bir insan ve diğeri arasında da söz konusudur. İnsanlar bilinçli bir deneyim yaşadığı sırada bir bakış açısına sahip olur. Başka birinin deneyimini onun bakış açısı olmadan kavrayamayız. Deneyimle ilgili olgular yalnızca tek bir bakış açısından anlaşılabilir niteliktedir. Nagel'in üzerinde durduğu öznel deneyimin nesnel bakış açısıyla kavranıp kavranamayacağı meselesi Chalmers'ın daha sonra adını koyacağı bilincin zor problemidir. Anlaşılacağı üzere Nagel problemi belirtmekten daha fazlasını yapar ve bu problemin bir çözümünün olmadığını da iddia eder. Bu hususa ileride tekrar değinilecektir.

Ned Block "On a Confusion About a Function of Consciousness" adlı makalesinde bilinç kavramının birden fazla şeye karşılık geldiğini (*hybrid* veya *mongrel*) iddia ederek iki farklı bilinç türü arasında ayrım yapar; fenomenal bilinç ve erişim bilinci (1995: 227). Bu ayrım bilincin fenomenal özelliklerle



rinin onun bilişsel ve işlevsel özelliklerinden farklı olduğu düşüncesinden kaynaklanmaktadır. Erişim bilinci biliş, temsil ve davranışın kontrolü ile ilgili görevleri kapsar. Block'un erişim bilinci, Chalmers'in kolay problemlerine karşılık gelirken fenomenal bilinç Nagel'in üzerinde durduğu öznellik konusunu içerir ve zor problemin özüdür. Block öznel deneyimi fenomenal bilinç kavramıyla açıklar ve fenomenal bilincin bilimsel açıklamasıyla ilgili çok az şey bildiğimizi söyler. Block'a göre de zor problem nesnel bir dünyanın fenomenal yaşantıları nasıl açığa çıkardığını açıklamaktaki güçlüktür.

Chalmers'in uzun zamandan beri bilinen bir problemi tekrar ettiği açıktır. Onun açıklamasının güçlü bir etki yaratmasının sebebi fenomenal deneyimlerin 20. yüzyılın büyük bir kısmında davranışçı ekol tarafından yok sayılmasıdır (Hameroff, 2006: 116). Davranışçılara göre (Hempel, 1949; Ryle, 1949) zihin durumlarına ilişkin ifadeler, nasıl davrandığımız veya nasıl davranmaya yatkın olduğumuz üzerinden analiz edilebilir. Zihin durumlarıyla ilgili ifadeler davranış üzerinden analiz edildiğinde zihin durumları basitçe davranışa indirgenmiş olur. Baş ağrısı gibi bir deneyim üzerinden bu durum daha açık hale getirilebilir. Davranışçılara göre, baş ağrısına sahip oluruz, başımızı tutarak "başım ağrıyor" türünden bir ifadeye bulunmamızdan ya da bu tür davranışları sergilemeye yatkın olmamızdan ibarettir. Fakat baş ağrısının, onu diğer bilinçli deneyimlerden ayıran niteliksel bir özelliği vardır. Nagel'in ifadesiyle, baş ağrısına sahip olmaya benzer bir durum vardır ve baş ağrısını bilinçli bir deneyim yapan şey de bu öznel "bir şey gibi olmaklık"tır. Fakat davranışçılar deneyimin bu özelliğini, yani öznel yanını, dışarıda bırakarak herkes tarafından gözlemlenebilen davranışa odaklanırlar. Chalmers 1994'te yaptığı konuşmasında deneyimin -davranışçılar tarafından görmezden gelinen- öznel karakterinin altını çizerek "fiziksel sistemler fenomenal deneyimleri nasıl ve neden ortaya çıkarır?" sorusunu belirginleştirmiş ve bilinçle ilgili tartışmaların merkezine yerleştirmiştir. Bu yüzden bilincin zor problemi denildiğinde akla gelen ilk kişi odur. Problem henüz çözülmemiş olsa da hem bilim adamları hem de felsefeciler çözüm için önemli oranda mesai harcamaktadırlar.

Filozoflar bilinç ile ilgili problemi bilim adamlarından çok daha önce ele almıştır. Bu konuda Descartes bir dönüm noktası olarak kabul edebilir. Düşünür, fenomenal deneyimlerin fiziksel özellikleri olmamasına rağmen, fiziksel süreçleri nedensel olarak etkileyebileceğini iddia etmiştir. Descartes'e göre zihinsel ve fiziksel durumlar arasındaki etkileşim beyindeki epifiz bezinde gerçekleşiyordu. Oysa epifiz bezi beyin fiziksel bir parçasıydı ve sunduğu açıklama hiçbir fiziksel niteliği bulunmayan zihnin beden ile nasıl etkileşime geçeceği sorununa bir çözüm niteliğinde değildi. Descar-

tes'in hiç kimseyi tatmin etmeyen başarısız açıklaması Leibniz, Spinoza, Malebranche gibi birçok filozofun felsefelerinin başlangıç noktası olurken aynı zamanda bilinç problemini de felsefenin gündemine yerleştirmiştir. Bu yüzden Descartes öncesi filozoflar bilinç konusunu nadiren ele alırken, Descartes sonrası filozoflar bu konuya nadiren ilgisiz kalmıştır (Sayan, 2004: 575-576). Felsefe tarihine baktığımızda bilinçle ilgili birçok teori görmek mümkün. Bu teoriler farklı gruplar altında sınıflandırılabilir. Çalışmamızda bu teoriler zor probleme verdikleri cevaplar göz önünde bulundurularak dört grupta sınıflandırılmıştır:

1. **Elemeci teoriler:** Hem fenomenal deneyimleri hem de zor problemi reddederek fenomenal bilinç kavramının bilimsel dünya görüşünden elimine edilmesi gerektiğini iddia ederler.
2. **Gizemciler:** Fenomenal deneyimleri ve bununla bağlantılı olarak zor problemi kabul ederek problemin çözümsüz olduğunu iddia ederler.
3. **Güçlü indirgemeci teoriler:** Fenomenal deneyimleri nesnel beyin süreçlerine indirgeyerek bilinçle ilgili zor bir problemin olmadığını göstermeye çalışırlar.
4. **Zayıf indirgemeci teoriler:** Fenomenal deneyimleri ve zor problemi kabul ederek fiziksel zeminden kopmadan farklı yollarla çözüm bulmaya çalışırlar.

## Elemeci Teoriler

Elemeci teori savunucularına göre (Dennett, 1978; Paul ve Patricia Churchland, 1981) bilincin zor problemi yoktur. Hatırlayacağınız üzere zor problem fiziksel sistemlerin fenomenal deneyimleri nasıl ortaya çıkardığıyla ilgilidir. Bu grupta yer alan isimler ilk olarak filozofların deneyimi ya da *qualia*'yı tanımlama biçimine karşı çıkar. *Ontolojik açıdan basit* şeyler olarak tanımlanan fenomenal deneyim ya da *qualia* bir yanılısamadan ibarettir çünkü dünyada bunlara karşılık gelen herhangi bir şey yoktur. *Qualia*, beyin süreçleriyle bağlantısı olmayan ve dile dökülemeyen özler olarak tanımlandığında meselenin gizemli bir hal alması kaçınılmaz olur. Bilinç fenomenal deneyimle eşdeğer değildir. Bilinç kavramının bu şekilde tanımlanması filozofların kurgusudur ve bilincin sağduyuya dayalı tanımı son derece yanlıştır. Fenomenal bilinç bilimden tasfiye edilmelidir ve yerine nörobiyolojik kavramlar koyulmalıdır (Revonsuo 2010, s.19). Filojiston maddesi yanma olayının açıklanmasında nasıl kullanışsız hale geldiyse, fenomenal bilinç de deneysel bilimler, özellikle nörobiyoloji, ilerledikçe kullanışsız hale gelecektir.

Dennett, *Consciousness Explained* (1991) adlı kitabında bilinçle ilgili pozitif bir teori öne sürerken aynı zamanda zihin felsefesinde ana akım olarak gördüğü ve kendi deyimiyle Kartezyen Tiyatro'ya bağlı kalan bilinç görüşlerini de eleştirmiştir. Dennett kitabına bilinç konusunda sahip olduğumuz yanlış sezgileri göstererek başlar. Ona göre görüntüler, sesler, dokunuşlar, düşünceler, sevinçler ya da üzüntülerden oluşan bilinçli yaşamımız kendini bize bir “bilinç akışı” içinde hissettirir. Bilinç akışı dediğimiz şeye üç özellik atfederiz:

- Bu akışa dâhil olan deneyimlerimizin kendini bize ekran ya da sahne benzeri bir yerden sunduğuna inanırız. Burası Dennett'in “Kartezyen Tiyatro” dediği yerdir.
- Duyusal girdilerin bir sonucu olarak, beynin bir bölgesinde bilinçli deneyimlerimizin olduğu bir başlangıç ve bitiş zamanının olduğunu düşünürüz.
- Beynimizin içinde bu tiyatroyu izleyen bir “ben” varmış hissine kapılırız.

Dennett bilinç akışına sahip olduğumuz fikrini değil ama ona atfettiğimiz üç özelliği reddeder. Diğer bir deyişle, Descartes ve onu takip eden filozofların bilinci beynin içinde bir yere konumlandırmasına ve öznel deneyimlerin o yerde belirli bir zamanda ortaya çıktığını düşünmelerine karşı çıkar. Ona göre beynin anatomisinde böyle bir yer olduğunu destekleyen, psikoloji ya da nörobilimden elde edilen bilimsel bir veri yoktur. Dolayısıyla Kartezyen Tiyatro fikri ve onun dayandığı temeller geleneksel bir yanılgıdan ibarettir (Dennett, 1991: 104-111). Eleştirilerinin hedefinde, kartezyen dualizmi memnuniyetle reddetmelerine rağmen bu sezgiye bağlı kalan materyalist görüşler vardır ve bu görüşlerin tamamını Dennett “Kartezyen Materyalizm” olarak isimlendirir.

Kitabının diğer yarısında Dennett kendi bilinç teorisini tanıtır. Ona göre zamanda herhangi bir noktada, beyin, aynı anda gerçekleşen ve birbiriyle paralel olan bilgi işleme akışlarına sahiptir (Dennett, 1991: 111). Bu bilgi akışları her an duyduğumuz, gördüğümüz ya da düşündüğümüz şeylerden oluşan çoklu taslaklar meydana getirir tıpkı yayınlanmaya hazırlanan bir makalenin sonradan gelen düzeltmelerle birlikte birbirinden ayrı taslaklarının bulunması gibi. Bu yüzden Dennett kuramını “çoklu taslaklar kuramı” olarak adlandırır. Bu taslaklar her yeni gelen bilgi ışığında yeniden düzenlenir. Beyinde erişim yarışını kazanarak çıktı sistemine ulaşmayı başaran taslaklar davranış oluşumunda doğrudan etkili olurken, bazıları sonradan hatırlanmak üzere belleğe yerleşir, çoğu da Dennett'in tabiriyle ileri etkileri

olmadan solarlar. Davranış oluşturma sürecinde bu taslakların hepsi ya da bir kısmı bir araya gelebilir; ancak, bir “ben” tarafından izlenmek üzere beyinde tek bir merkeze gönderilmez; zaten beyinde bilincin oluşmasında etkili olan komuta merkezi gibi işleyen özel bir yer de yoktur. Dennett’a göre bilinç dediğimiz şey çıktı sistemine ulaşmayı başaran ve davranışı yönlendiren bilgi içeriğinden başka bir şey değildir.

Dennett tüm bilimlerin nesnel üçüncü şahıs bakış açısıyla yapıldığını, bilincin de bunun dışında olmadığını belirtir (1991: 71). Fakat bilinç üzerine kafa yoran düşünürler genellikle kusurlu bir yöntemi takip ettikleri için bilince dair bilimsel bir teori oluşturmanın önünü tıkamışlardır. Kusurlu yöntemden kastettiği bilinçli deneyimlerimizin içebakış yoluyla incelendiği ve Descartesçi birinci şahıs bakış açısına bağlı olan otofenomenolojidir. Dennett’a göre;

“Bilimsel dünyada çalışan biri ‘şöyle şöyle koşullarda içebakış yaptım ve düşündüğüm şeyler de bunlardı’ diye bir makale yayınlamayı aklına getirmez. Bir fenomen keşfettiğini düşünüyorsan, bilimsel yöntemlerle yani üçüncü şahıs bakış açısıyla sınarsın.” (2017: 109)

Bu amaç doğrultusunda Dennett bilimsel dünya görüşümüzle paralel olarak bilincin nesnel üçüncü şahıs bakış açısıyla ele alınabilmesi için *heterofenomenoloji* olarak adlandırdığı bir yöntem önerir. Kendi ifadesiye;

Eğer otofenomenoloji taraftarıysan, içebakışçıysan, birinci şahıs bakış açısını benimsiyorsan; yanlış anlamaya mahkumsun, hepsi bu. Bilincin sahip olmadığı özelliklere sahip olduğunu sanarak aslında kendini kandırıyorsun. Bilincin fenomenolojisini tarafsız bir şekilde sınıflandıracak bir yöntemin özelliklerini saptayıp ondan sonra işe koyulmak, açıklamaya böyle başlamak lazım. Böylece bilinci açıklamış olursun. ... Heterofenomenoloji açıklanması gereken şeylerin bilimsel kataloğudur. (2017: 108).

*Heterofenomenolojik* yöntem bilinçli deneyimlerin rapor edildiği sözel verileri toplayarak bunları üçüncü şahıs bakış açısıyla incelemeye veya sınamaya tabi tutmaktır. Diğer bir deyişle, bilinçli durumumuza ait veriler heterofenomenolojik dünyanın nesnelileriyle yani beyinde gerçekleşen fiziksel süreçlerle ilişkilendirilmelidir (1991: 407). Ancak bu yolla bilimin gerektirdiği nesnellik ölçütü sağlanabilir ve bilinçle ilgili bilimsel bir kuram oluşturulabilir.

Dennett bazı şeylerin bize *qualia* gibi görüldüğünü kabul eder. Fakat bu gerçekte meydana gelen süreçle ilgili sahip olduğumuz bir yanılgıdan

ötürüdür. Dennett'a göre insanlar duyuşsal verilerden oluşan sinyal girdilerine ve davranışsal eğilimlere sahiptir. Bu türden girdi ve çıktıları arasında ise farklı deneyimlerimizi örneğın kırmızıyı yeşilden ayırmayı sağılayan ve farklı davranışsal tepkilere yol ačan 'ayırt edici durumlar' yer alır. Bu, tıpkı bir robotun farklı girdileri birbirinden ayırmasını sağılayan bir mekanizmaya sahip olması gibidir. Nasıl ki robotlar öznel durumlara ya da *quali*aya sahip değılirse insanlar için de durum farklı değıldir (1991: 374-375). Bütün mesele uyaran girdilere, ayırt edici durumlara ve davranışsal eğilimlere sahip olmamızdan ibarettir. Dennett'a göre bizler fenomenal ve niteliksel özelliklere sahip olmayan bilgi-işleme sistemlerinden başka bir şey değıliz (1991: 210). Kendini bir işlevselci olarak tanımlayan Dennett (1991: 31) bilincin bir tür bilgi işleme sistemi olduğunu söyler. Beyinlerimiz bir tür bilgisayar, bilinç ise belirli türden bir yazılımdır. Karmaşık davranışlar sergileyen makineler de bilinç sahibidir. Nitelikler, qualia ve öznel deneyimler bir yanılısamadır ve bilimden elenmesi gerekir. Diğeri bir deyişle, beyin içinde sahne benzeri bir yer ve bunu izleyen bir seyirci olmadığı gibi, fenomenal deneyimlerimize karşılık gelen bir gösteri de yoktur. Sonuç olarak, Dennett fenomenal deneyimlerin fiziksel dünyada nasıl oluştüğünü açıklamak yerine onları reddeder bu yüzden de zor problemin çözümlüne pozitif bir katkı sağıladığı söylenemez.

Paul ve Patricia Churchland elemeci materyalizm olarak bilinen görüşün en ünlü temsilcileridir. Elemeci materyalizme göre her insanın öznel psikolojik gerçekliğe sahip olduğu fikri halk psikolojisi kuramına olan inancın bir parçasıdır (Revonsuo, 2010: 19) ve "halk psikolojisi, kişinin zihin içeriğıyle davranışları arasındaki bağılantıların sağıduyulu yasalarıdır ve bizler çoğunlukla bunu bir davranış açıklamasında ve öngörüsünde kullanırız." (Katz, 2019: 202). Fakat halk psikolojisine ait zihin kuramı bilimsel bir kuram değıldir. Fizik ve biyolojide halk kuramlarının büyük ölçüde hatalı olduğu ortaya çıkmış ve bu alanlarda gerçek bilimsel kuramlara ulaşıldığında halk kuramları terkedilmiştir. Gelecekte beyin nasıl çalıştığı ve davranışımızı nasıl yönlendirdiğı ortaya çıkacaktır. Fakat bu hikâyede fenomenal bilinç yer almayacaktır.

Patricia Churchland, hangi problemlerin gerçekten zor olduğuna önceden karar veremeyeceğimizi söyler ve bilincin zor problemini "kandırma-ca problem" (*hornswoggle problem*) olarak adlandırır. Aynı isimle yayınladığı makalesinde Pat. Churchland (1996), kolay problemleri açıklasak bile bilincin hala bir gizem olarak kalacağı fikrini reddeder. Ona göre Chalmers'ın hatası, dikkat, algı, hafıza vb. şeyler açıklansa bile "bilincin kendisinin" hala dışarıda kalacağına dair yanlış bir sezgiden kaynaklanır (Blackmore, 2018:

7). Pat. Churchland, dikkat ve kısa süreli hafıza gibi işlevlerin bilinçle ilgili önemli unsurlar olabileceğini araştıran bilinç teorilerinden (Crick, 1994; P. M. Churchland, 1995) örnekler verir. Literatürde geniş yer tutan bu çalışmalar göz önüne alındığında kolay problemlerin çözümünün zor problemin çözümüne bir katkı sağlamayacağı iddiası ona göre şüpheli hale gelmektedir. Pat. Churchland beyin süreçleri tam olarak anlaşıldığında bilinç ile ilgili sorunda ilerleme kaydedileceği varsayımının deneysel olduğunu ve zaman içinde yanlışlığının gösterilebileceğini de kabul eder. Fakat yanlışlığı ortaya çıksa bile bu bilinçle ilgili gerçeklerden dolayı olacaktır. “Zor sorun” ifadesindeki yanlışlık ise deneysel değil, yalnızca bir grup felsefeci tarafından yapılan keyfi tanımlamaya dayanır. Oysa bilinçle ilgili sorun anlambilimsel değil, ampirik bir sorundur.

Pat. Churchland’a göre zor sorunla ilgili hipotezin altında yatan temel motivasyon zihin felsefesinde sıkça rastladığımız düşünce deneyleridir (1996: 404). Pat. Churchland özellikle Chalmers’ın zombi argümanı üzerinde durur. Chalmers’a göre fiziksel olarak son molekülüne kadar bizimle tıpatıp aynı olan ancak fenomenal açıdan bilinçlilikten yoksun varlıklardan oluşan bir dünya tasavvur etmek mümkündür. Eğer fiziksel olarak bizimle aynı fakat bilinçsiz zombilerden oluşan bir dünya metafiziksel olarak olanaklıysa o halde bilinç fiziksel süreçlerden tamamen ayrı bir şey olmalıdır. Bu türden felsefi zombiler, fizikalizmi çürütmek ve bir tür dualizme kapı aralamak için kullanılan argümanlardır. Pat. Churchland’a göre zombilerle dolu bir dünyanın düşünülebilir olduğu doğrudur. Düşünce deneylerindeki senaryolar düşünülebilir için metafiziksel olarak mümkündür; oysa bir şeyin düşünülebilir olduğunu söylemek onun imkanını garanti etmez (Pat. Churchland, 1996: 404). Önemli olan bu senaryonun ampirik açıdan mümkün olup olmadığıdır. Churchland doğal seçim hakkında bildiklerimize dayanarak bu tür senaryoların mümkün görünmediğini söyler. Beynin işleyişi hakkında daha fazla şey öğrendikçe Chalmers’ın zombi argümanının etkisini yitireceğine inanır.

Paul Churchland’ın fenomenal bilinç kavramı ve bilincin zor problemiyle ilgili düşünceleri Pat. Churchland’a oldukça yakındır. Paul Churchland’a göre de psikolojik öğeleri içeren ve halk psikolojisi adını verdiğimiz genel geçer kavrayışımız yanlış bir teoriden ibarettir (1981: 67). Düşünce, inanç ve arzu gibi kavramlara karşılık gelen herhangi bir şey yoktur. Bu tür kavramlar yerini nörobilimin terminolojisine bırakacaktır. Bilim tarihinde kalorik sıvı, elen vital (hayati ruh), ışık ya da sesle ilgili çözüme ulaşmış birçok sorun gibi bilinç sorunu da yeterli veri elde edildiğinde çözüme kavuşabilecek türden bir sorundur. Kısaca ifade etmek gerekirse Paul Churchland da

bilince dair özel bir sorun olmadığını beyin hakkında yeterince şey bildiğimizde şu anda açıklayamadığımız şeylerin açıklanacağına inanır (2017: 71).

Elemeci pozisyon yalnızca felsefeciler (Revonsuo, 2010: 20) tarafından değil aynı zamanda bilincin nöral bağlantılarını bulmayı amaçlayan nörologlar (Edelman & Tononi, 2010: 20) tarafından da uç bir pozisyon olarak değerlendirilmiştir. Bu gruptaki isimlerin temel iddiası beynin işleyişi yeterince iyi anlaşıldığında fenomenal bilinç kavramının tıpkı filojistonun yanma olayının açıklanmasında ortadan kalktığı gibi ortadan kalkacağı yönündedir. Böylece bilinç sorunu öznel psikolojik gerçekliğimizin inkarıyla bertaraf edilmiş olacaktır. Böylesi bir anlayış bilinçle ilgili mevcut problemin çözümüne bir katkı sağlamadığı gibi fenomenal bilinci ve bununla bağlantılı olarak zor problemi de reddeder. Bu yüzden birçok felsefeci elemeci pozisyonu Danimarka prensinin bulunmadığı bir Hamlet gösterisi sunmakla suçlamıştır (Searle, 1997: 100; Chalmers, 2006: 37).

## Gizemciler

Bu grupta yer alan isimler zor problemi kabul ederler fakat bu problemin bir çözümünün olmadığını iddia ederler. Zor problem mevcut bilimsel yöntemle çözülemez, muhtemelen hiçbir zaman da çözülemeyecektir. Bu görüşü savunan T. Nagel, C. McGinn ve D. Chalmers gibi isimler literatürde nitelik dualisti olarak sınıflandırılır. Nitelik dualizmine göre, fenomenal deneyimler beyinde gerçekleşse de beynin fiziksel olmayan özellikleridir. Örneğin bir ağrıya sahip olmak, bir şeyi düşünmek ya da bir şeyi arzulamak gibi bilinçli durumlar beynin fiziksel olmayan ve bilimsel olarak açıklanamayan nitelikleridir.

Daha önce de değinildiği gibi Nagel yarasaların veya bilinçli deneyime sahip canlıların deneyimleri hakkında bilimin muhtemelen hiçbir zaman fazla bir şey söyleyemeyeceğini iddia eder. Deneyimin özneliği bilimsel olarak kavranamaz ve ifade edilemez olduğu için bilincin zor problemi çözülemezdir. Nagel'in ifadesiyle, zihin beden problemini bu denli zor kılan şey bilinçtir (Nagel, 1974: 435). Bilincin özneliği fiziksel olarak açıklanamayacağı için ne zor problemin ne de zihin beden probleminin tam anlamıyla çözüme kavuşması mümkün görünmemektedir. McGinn de tıpkı Nagel gibi, yarasa olmanın nasıl bir his olduğunu anlama konusunda hiçbir umudun olmadığını savunur. Onun ifadesiyle;

Uzun zamandan beri zihin beden problemini çözmeye çalışıyoruz. Fakat problem en iyi çabalarımıza bile inatla direndi. Gizem devam ediyor. Bu gizemi çözemeyeceğimizi içtenlikle kabul etmenin zamanının geldiğini dü-



şünüyorum. Beyin suyunun, bilinç şarabına nasıl dönüştüğüyle ilgili hala hiçbir fikrimiz yok. (McGinn, 1989: 349).

Gizemci olarak anılan diğer bir isim David Chalmers'tır. Bilindiği üzere Chalmers felsefi ününü bilincin bilimsel olarak açıklanamayacağını söyleyerek kazanmıştır. Ona göre, bilim adamları ve felsefeciler ne kadar uğraşırsa uğraşsın nesnel fiziksel süreçlerle öznel deneyim hiçbir zaman uzlaşmayacak, zor problem çözülmeyecek açıklama boşluğu da kapanmayacaktır. Paul ve Pat. Churchland'a göre (2018: 77) bu tavır yenilgiyi baştan kabul etmektir. Alanla ilgili faydalı bir şey yapmak istiyorsak bilinç hakkında pozitif bir teori öne sürmemiz gerekir. Zor problemle ilgili karamsar tavrı bir yana, Chalmers "*The Conscious Mind*" (1996) adlı kitabında doğalcı naturalizm olarak bilinen ve konuyla ilgili pozitif görüşlerinin yer aldığı kendi bilinç teorisini tanıtır. Bu teoriye göre beyin süreçlerine dayalı hiçbir açıklama bilincin varlığını açıklamaya yetmez. Ona göre, bilinçle ilgili alternatif bir kuram oluştururken bilimde, özellikle fizikte, bazı şeylerin kendinden daha temel, daha basit şeyler vasıtasıyla açıklanamadığını da hesaba katılmalıdır. Örneğin fizikçiler uzay ve zamanı, uzay ve zamandan daha temel bir şey üzerinden açıklamaya çalışmaz. Yer çekimi ve ışık hızı için de aynı şey söylenebilir. Bunlar bilim adamları tarafından dünyanın herhangi bir şeye indirgenemeyen temel özellikleri olarak kabul edilir. Temel özelliklerin daha ileri açıklamaları yapılamaz. Fakat yine de uzay ve zamanın dünyadaki diğer şeylerle ilişkisini açıklayan temel yasalara ulaşılabilir. Chalmers'a göre bilinci, uzay, zaman, yer çekimi veya ışık hızı gibi dünyanın temel özelliklerinden biri olarak kabul edilmelidir (1995: 83). Bu kabul elbette ki bilinçle ilgili bilimsel çalışmaların yapılamayacağı anlamına gelmez. Chalmers'a göre beyin süreçleriyle bilinçli durumlar arasında sıkı bir bağlantı vardır ve bilim insanlarının yapması gereken bu bağlantıyla ilgili detayları ortaya çıkarmaktır. Diğer bir deyişle bir bilinç kuramı bize bilincin nasıl ve neden ortaya çıktığıyla ilgili bir açıklama sağlamasa da *psikofiziksel* yasalar sayesinde bilincin dünyadaki diğer fenomenlerle nasıl ilişkili olduğunu açıklayabilir.

Dualizm her zaman cezbedicidir çünkü sezgilerimizle uyumludur fakat günümüzde çok az sayıda felsefeci ve bilim adamı dualizmin doğru olabileceğini düşünür (Blackmoore, 2018: 51). Bilimsel dünya görüşümüzle uyumlu olmadığı gerekçesiyle son yıllarda zihin felsefesinde rağbet görmüyor olsalar da dualist teorilerin en önemli özelliği öznel deneyimlere yaptıkları vurgu sayesinde bilincin zor problemini netleştirmeleridir. Fakat bu teoriler makul bir çözüm sunmaktan oldukça uzaktır. Hatta birçoğu zor problemin çözülemez olduğunu iddia eder. Bu sebeple de gizemci olarak kabul edi-

lirler. Fakat zihin felsefesinde dualist teorilerin terkedilmesinin bir sebebi daha vardır. Dualizm yalnızca bilinç problemi için değil aynı zamanda zihinsel durumların fiziksel dünyada nedensel etkililiğinin açıklanması olarak bilinen zihinsel nedensellik meselesi için de umutsuz bir görüştür. Dualistler bilinç için ayrı bir ontolojik alan oluştururlar, bu sebeple de bilincin fiziksel dünya ile nasıl etkileşime geçtiğini açıklayamazlar. Aşmaları gereken zorluk, fiziksel dünya ile etkileşime giren bir şeyin en azından bazı fiziksel özelliklerinin bulunması gerektiğiyle ilgilidir. Bilinci fiziksel olmayan bir öz veya fiziksel olmayan bir özellik olarak kabul eden dualist teorilerin bu sorun karşısında da tıkanıklıkları açıktır.

### Güçlü İndirgemeci Teoriler

Bu grupta yer alan isimler elemeci filozoflardan farklı olarak bilinçli fenomenlerin varlığını en azından kabul ederler. Onlara göre, fenomenal bilincin var olduğunu düşünmekle hata değildir fakat onun temel doğası hakkında bir yanlış söz konusudur (Revonsuo, 2010: 21). Beyin ve bilinç iki farklı şey değil, bir ve aynı şeydir. İndirgeme yoluyla bu hatadan dönüldüğünde zor problemin de düşündüğümüz kadar zor olmadığı fark edilir. İndirgemecilik genel olarak kompleks fenomenlerin daha basit, daha temel parçalarla açıklanabileceğini savunan görüştür. Bu anlamda katı indirgemeciler deneyimin basit veya temel olduğu, epistemik ve metafiziksel olarak “temel kat” (*ground floor*) olduğu fikrini reddederler (Weisberg, 2012). İndirgemeci bakış açısından bilinç beyindeki fiziksel durum veya süreçlere indirgenebilir. Yani fenomenal deneyimler indirgeme yoluyla fiziksel süreçler olarak ele alınabilir. Örneğin, ağrı gibi bilinçli bir durum c-sinir liflerinin uyarımı ile aynı şeydir ya da kırmızı görme deneyimi belirli türden beyin süreçleriyle (belirli bir nöron topluluğunun ateşlenmesiyle) özdeşdir. Böylece bilinci, eksik bırakılan bir şey kalmadan, fiziksel olarak açıklanabilir ve analiz edilebilir. Bu grupta, Herbert Fiegl (1958), J. J. C. Smart (1959) ve U.T. Place (1956) tarafından savunulan özdeşlik teorisine değinilecektir. Bu isimler 1950’lerde bilim felsefesinde revaçta olan genel indirgemeci görüşle bağlantılı olarak bilincin beyne indirgenebileceği fikrinin ilk savunucularıdır. Amaçları ise bilinci beyinde gerçekleşen fiziksel süreçlerle açıklamak, fenomenal deneyimlerimizi fizik bilimlerinin terminolojisiyle ifade etmektir.

Düşünürlerin savunusuna geçmeden önce özdeşlik teorisini savunanlar tam olarak nelerin indirgenebileceğini iddia ettiklerini belirtmek elzemdir. Bu soruyu cevaplamak için türler veya özellikler (*type*) ile onların belirli somut örnekleri (*token*) arasındaki farkı göstermek ve iki tür indirgeme iddiasının ontolojik taahütlerine değinmek gerekir. Fiegl, Smart ve Place

tarafından savunulan özdeşlik teorisine (*type identity theory*) göre zihinsel özellikler fiziksel özelliklerle özdeşdir. Şöyle ki, ağrı hissi zihinsel bir özelliktir. Tür özdeşliğine göre, ağrı hissetmek gibi zihinsel bir özellik c-sinir liflerinin ateşlenmesi gibi fiziksel özelliklerle özdeşdir veya onlara indirgenebilir. Ek olarak, bütün ağrı hisleri aynı fiziksel-kimyasal yapıyı paylaşırlar hatta onları ağrı hissi yapan şey de budur. Tikel özdeşlik teorisine (*token identity theory*) göre ise zihinsel bir özelliğin somut örneği fiziksel bir özelliğin somut örneğiyle özdeşdir. Diğer bir deyişle, belirli bir zamanda belirli bir öznedeydandana gelen ağrı hissi (ağrı hissine dair somut durum) belirli bir zamanda görülen nöral durumla özdeşdir veya ona indirgenebilir. Anlaşılabacağı üzere, tür özdeşliği özellikler arasındaki, tikel özdeşlik ise somut olaylar (*token events*) arasındaki özdeşliği ifade etmek için kullanılır. Tür özdeşliği, tikel özdeşliği gerektirir ama tersi doğru değildir. Zihin felsefesinde oldukça önemli olan bu ayrımın detaylarına ve sonuçlarına yeri geldikçe değineceğim. Şimdi tür özdeşlik teorisini savunanların fikirlerini daha yakından inceleyebiliriz.

Place 1956 yılında yayınladığı “*Is Consciousness a Brain Process?*” isimli makalesinde bilincin bir beyin süreci olduğu tezini, tek başına mantıksal gerekçelerle reddedilmemesi gereken, makul bir bilimsel hipotez olarak ileri sürmüştür (1956, s.44). Place’e göre, “bilinçle ilgili ifadelerin beyin süreçleri ile ilgili ifadeler olduğunu söylemek açıkça yanlıştır.” (1956, s.45). Bilinçli durumları içeren ifadelerimiz, beyin süreçlerini içeren ifadelere indirgenemez veya onlar üzerinden analiz edilemez. Place bu iddiasını üç kanıtla destekler: Birincisi, bir kişi beyin süreçleri hakkında hiçbir şey bilmeden hatta bu süreçlerin var olduğunu bile bilmeden “ağrı”, “imge” veya “duyum” gibi sözcüklerin kendisi için ne anlama geldiğini bilebilir. İkincisi; kişinin beyin süreçleriyle ilgili ifadeleri, bilinç durumları hakkındaki ifadelerinden tamamen farklı bir yolla doğrulanır. Deneyimlerimizin gerçekleşmekte olduğunu içebakış yoluyla, beyin süreçlerinin gerçekleşmekte olup olmadığını ise deneysel gözlemlerle doğrulayabiliriz. Place’e göre farklı yollarla doğrulanabilen ifadeler aynı anlama sahip olamaz. Üçüncü kanıtı göre ise “X’in bir ağrısı var ama beyinde hiçbir şey olmuyor” ifadesinde çelişki yoktur. Bunun sebebi “bilinç beyin sürecidir” hipotezinin olumsuz bir özdeşliğe işaret etmesidir (1956: 45-47). Bilindiği gibi özdeşlik ifadeleri “A, B’dir” şeklinde oluşturulur. Place buradaki “dır” ekinin iki farklı anlamı arasında ayrım yapar. Ona göre “kırmızı bir renktir” veya “kare eşkenarlı bir dörtgendir” ifadeleri tanımlı gerçeği doğru olan analitik önermelerdir. Bir şeyin kırmızı olduğunu ve o şeyin renkli olmadığını söylediğimizde çelişkiye düşeriz. Place buradaki “dır” ekine tanımlayıcı “dır” (*the “is” of definition*) adını verir. Fakat bu ekin ikinci

bir kullanımı daha vardır. Söz gelimi “onun şapkası iple birbirine bağlanmış bir demet samandır” ve “onun masası eski bir paket kutusudur” örneklerinde saman demeti olma şapka olmanın tanımının bir parçası değildir. Aynı şekilde paket kutusu olma da masa olmanın tanımının bir parçası değildir. Buradaki “dır” ekine Place birleştirici “dır” (*the “is” of composition*) adını verir. “Onun masası eski bir paket kutusudur” ifadesi gözlemle doğrulanması gereken olumsal (*contingent*) bir özdeşlik ifadesidir. (1956: 46). Place “bilinç, beyin sürecidir” derken olumsal bir özdeşlikten bahsettiğinin altını çizer. Bilincin beyin süreci olduğunu reddetmek bizi çelişkiye düşürmez çünkü bilinç ve beyin süreçlerine dair ifadeler aynı anlama sahip değildir. Fakat iki ifadenin farklı anlama sahip olması her zaman aynı şeye işaret etmedikleri anlamına da gelmez. Diğer bir deyişle, iki ifadenin birbirinden mantıksal olarak bağımsız olmasından, atıfta buldukları durumların ontolojik olarak bağımsız olduğu sonucunun çıkıp çıkmayacağı tartışmaya açıktır.

Place’in bu stratejiyi takip etmesindeki amaç kendi hipotezini mantıksal veya anlambilimsel itirazlara karşı dayanıklı hale getirmeye çalışmasıdır. Özdeşlik teorisine yöneltilen itirazların başında beyin süreçleri ve bilinç ontolojik olarak bağımsız olmalıdır çünkü bunlara atıfta bulunmak için kullanılan ifadeler mantıksal olarak bağımsızdır eleştirisi gelmektedir. Place’e göre bilinç örneğinde bu itiraz geçerli değildir. Place, doğru olumsal özdeşlik ifadelerine bilimsel pratikte sıkça rastladığımızı söyler ve bizden şu örneği düşünmemizi ister: “Şimşek elektrik yüklerinin bir hareketidir”. Sıradan bir insanın şimşegi önce uzaktan gözlemlemesi, sonra da yakından inceleyerek elektrik yüklerini farketmesi mümkün değildir. Bilim adamları şimşekle aynı zamanda atmosferde elektrik yükleri bulunduğunu tespit eder ve bilimsel bir teori çerçevesinde şimşegi elektrik yüklerinin hareketi olarak açıklar. Place’e göre şimşek ve elektrik yükleri arasındaki özdeşlik ilişkisi, uygun bir bilimsel teori çerçevesinde yapılan teknik bilimsel gözlemler, sıradan bir insan tarafından yapılan gözlemlere bilimsel bir açıklama sunduğunda, iki gözlem setini, aynı olayın gözlemleri olarak görülerek kurulmalıdır. Bu durumda bilgisine iki ayrı yolla eriştiğimiz bilinç ve beyin süreçlerinin aynı şeye işaret ettiklerini nasıl anlayacağız sorusuna tekrar dönülmelidir. Place’in cevabı şimşek örneğiyle paraleldir. Ona göre bilincin beyin süreci olduğunu göstermek için özne tarafından bildirilen ve içgözleme dayanan süreçlerin, bilimsel bir teori çerçevesinde beyin süreçleri vasıtasıyla açıklanabileceğini gösterdiğimiz takdirde iki ayrı gözlem setinin aynı olaya işaret ettiği kabul edebilir (1956: 48). Place’e göre bu açıklamaya ulaşmak sanıldığı kadar imkânsız değildir.

Smart, *Sensations and Brain Processes* (1959) isimli makalesiyle Place'in tezini gelebilecek olası eleştirilere karşı savunmayı ve onu itiraz edilemez bir forma kavuşturmayı amaçlar. Ancak bundan Smart'ın yalnızca Place'in iddialarını tekrar ettiği sonucuna varmak yanlış olur. Place daha çok "bilinç, beyin sürecidir" tezinin makul bir bilimsel hipotez olduğunu göstermeye odaklanırken Smart duyum ifadelerinin analizi üzerinde durmuştur.

Smart makalesinin başında görsel deneyimle ilgili raporları "şu anda bir ağrıya sahibim" türünden bilinçli durum raporlarından ayırır. Bir kişi ağrı içinde olduğunu bildirdiğinde aslında belirli bir sıkıntı durumu (*certain agitation condition*) içinde olduğunu bildirmiş olur çünkü ağrı, Smart'a göre, sıkıntı (*distress*) kavramını da beraberinde getirir. Ağrı içinde olma durumu bu haliyle indirgenemeyen fiziksel bir durumun rapor edilmesidir (1959: 141). Smart görsel deneyim raporlarının da indirgenemeyen fiziksel bir duruma karşılık geldiği fikrini reddederek kendi özdeşlik teorisini görsel deneyimler üzerine inşa etmeyi tercih eder.

Bu noktada Smart görsel deneyim raporlarının da indirgenemeyen fiziksel bir duruma karşılık geldiği fikrini reddetmesine gerekçe olarak Ockham'ın Usturasını göstermesi dikkate değerdir (Smart, 1959: 142). Smart'a göre her geçen gün gelişmekte olan bilim bize organizmaların fiziko-kimyasal mekanizmalar olarak ele alınabildiği bir bakış açısı sağlar. Bilimsel açıklamalar, dünyadaki fiziksel bileşenler ve bu bileşenlerin karmaşık düzenlemeleri dışında başka hiçbir şeyle ilgili değildir. Bu bağlamda insan davranışlarının da bir gün fiziko-kimyasal terimlerle açıklanabileceğine dair inancı tamdır. Fakat bilincin şimdilik bu türden bilimsel açıklamalara direniyor gibi görüldüğünü de kabul eder. Smart'a göre, bir insanı anlamak için yalnızca bedeninde meydana gelen fiziksel süreçlerin değil aynı zamanda görsel, işitsel, dokunsal duyumları, ağrı ve acılarını içeren bilinç durumlarının da ele alınması gerekir. Bu ikisi arasında bir bağıntı olduğunu söylemek bilinç durumlarının fiziksel durumlardan farklı olduğunu kabul etmek anlamına gelecektir. Smart'a göre hiçbir şeyin kendisiyle olan bağıntısından söz edilmez. Örneğin "ayak izleri ile hırsız arasında bir bağıntı olduğundan bahsedebiliriz fakat hırsız Bill Sikes ile hırsız Bill Sikes arasında bağıntı kuramayız." (Smart, 1959: 142). Smart'a göre duyumların dışında her şeyin fiziksel olarak açıklanabilir olması fikri saçmadır. Eğer böyle olsaydı duyumlar Fiegl'in kullandığı terimle "nomolojik sarkanlar" (*nomological danglers*) olurdu. Nomolojik sarkanlar ifadesi fizik biliminin nomolojik ağından sarkan istisnalar olarak düşünülür. Fiegl bu terimi zihinsel olan ile fiziksel olan arasında bir tür korelasyon olduğu (ama özdeşlik değil) fikrini savunan dualist görüşler için kullanmıştır (Smart 2017). Smart nomolojik sarkanlara inanmadığını söyler

ve ekler “herhangi bir argüman bizi buna inanmaya zorlarsa argümanın kendisinde bir hata olduğundan şüphe ederim.” (Smart, 1959: 143).

Daha önce de belirtildiği üzere Smart duyum raporlarının analizine odaklanmıştır. İddia ettiği şey duyumları rapor etmek ya da betimlemek için kullandığımız dilin konu-nötr bir dil olduğudur. Konu-nötr dilden ne kastettiğini de şu örnekle açıklamaya çalışır:

Bir kişi “sarımsı portakal ardgörüntüsü görüyorum” dediğinde şöyle bir şey söylemiş olur: “Gözlerim açık, uyanırken iyi bir ışıkta gözümün önünde beliren portakal gibi bir portakalı gerçekten gördüğümde olan şeyler gibi bir şey oluyor.” (Smart, 1959: 149).

Smart’a göre “... gerçekten gördüğümde olan şeyler gibi bir şeyler oluyor” ifadesi konu-nötr bir betimlemedir. Diğer bir deyişle, Smart “sarımsı portakal ardgörüntüsü görme” deneyimine dair ifadesini ne zihinsel ne de fiziksel olan bir konu-nötr dille analiz ettiğini söyler ve bir kişinin benzer deneyime sahip olduğunda aynı şeyi söylememesi için hiçbir sebep olmadığını da ekler. Duyum ifadelerinde kullanılan terimler konu-nötr bir dille ifade edilebilir. Deneysel çalışmaların sonucunda bu terimlerin belirttiği özelliklerin nöral özellikler olduğu ortaya çıkacaktır. Smart’a göre duyum ifadelerinin rapor edilmesi aslında bir beyin sürecinin rapor edilmesidir. Beyin süreçlerinin ötesinde duyumlar diye bir şey yoktur. Görsel deneyimler ve beyin süreçleri arasındaki özdeşlik söz konusu olduğunda tıpkı Place gibi o da bunun olumsal bir özdeşlik ifadesi olduğunun altını çizer. Duyum ifadeleri beyin süreçleriyle ilgili ifadelerden mantıksal olarak bağımsızdır fakat aynı olguya referans eder; “şimşek, bir elektrik boşalımıdır.” (1959: 145) ve “sabah yıldızı, akşam yıldızıdır” (1959: 146). Smart’a göre “A, B dir” türünden olumsal özdeşlikler söz konusu olduğunda bir kişi bir şeyin A olduğunu bilmeden B olduğunu bilebilir, tam tersi de mümkündür. Buna göre, ‘sabah yıldızı’ ve ‘akşam yıldızı’, aralarındaki anlam farkına rağmen aynı şeye yani Venüs gezegenine işaret ederler. ‘Şimşek’ ile ‘elektirik boşalımı’ da aralarındaki anlam farkına rağmen aynı şeye işaret ederler. Böylesi özdeşlikler evreni anlamaya çalışan bilim adamları tarafından zamanla ortaya çıkarılan özdeşliklerdir ve bilinç durumları ile beyin durumları arasındaki özdeşlik ilişkisi için de aynı şey geçerlidir.

Güçlü indirgemeci bilinç teorileri ile elemeci bilinç teorileri birbirlerinden farklı olsalar da sıklıkla karıştırılırlar (Revonsuo, 2010: 63). Aralarındaki farkı belirginleştirmek faydalı olacaktır. Her iki görüş de yalnızca beyin ve beyinde meydana gelen nöral etkinliklerin var olduğunu kabul etmeleri

bakımından benzerdir. Hem elemeciler hem de katı indirgemeciler bilinci nörofizyolojik düzeyde tanımlamaya çalışırlar. Fakat fenomenal yaşantıları bertaraf etme şekilleri farklıdır. Elemeciler fenomenal bilincin bir yanılsamadan ibaret olduğunu ve dünyada buna karşılık gelen herhangi bir şeyin olmadığını iddia eder. Bilim ilerledikçe, filojiston maddesi gibi, fenomenal bilincin de var olmadığı anlaşılacaktır. Güçlü indirgemecilerin ise bilinç derken kastettikleri şey aslında fenomenal bilinçtir. Ancak, fenomenal deneyimler fiziksel veya nöral fenomenlerden özde farklı değildir ve bilim ilerledikçe tamamen nesnel nöral süreçlerle açıklanabilecektir.

Özdeşlik kuramını savunanlara göre, bu kuram bilincin fiziksel dünyada nasıl meydana geldiğini açıklamada indirgemeci olmayan diğer rakip bilinç kuramlarına göre iki sebepten dolayı daha avantajlıdır (Heil, 2020: 122). Bu sebeplerden ilki özdeşlik kuramının zihinsel nedensellik probleminde önerdiği çözümle ilgilidir. Daha önce de değinildiği üzere zihinsel nedensellik problemi, fiziksel süreçlere indirgenemeyen bilincin, fizik yasalarını ihlal etmeden, fiziksel dünya ile nasıl etkileşime girdiğini açıklamadaki güçlükte yer alır. Bilinçli durumları beyinde gerçekleşen nöral olaylarla özdeş kabul edersek, zihinsel durumlar ve fiziksel durumlar arasındaki nedensellik problemi basitçe ortadan kalkacaktır. Birinin diğerinin nedeni ya da sonucu olabileceğini anlama noktasında bir zorluk yaşanmayacaktır. Özdeşlik kuramcılarının göre zihinsel nedensellik dediğimiz şey aslında fiziksel nedensellikten başka bir şey değildir. İkinci sebep ise sadeliktir. Bilindiği üzere hem dualist kuramlar hem de indirgemeci kuramlar beynin ya da nöral olayların varlığını kabul ederler. Fakat dualistler bilinci, fiziksel süreçlere ek, onlardan fazla bir şey olarak tanımlarlar ve bu sebeple bilincin fiziksel açıklamasının yapılamayacağını iddia ederler. Özdeşlik kuramını savunanlar ise Ockham'ın usturasından hareketle bilincin varlığına dair ilave unsurları, bilincin dahil olduğu farklı bir ontolojik boyutu kabul etmeyi gereksiz bulurlar. Özdeşlik kuramı bilince ve onun fiziksel dünya ile olan ilişkisine dair daha sade bir açıklama sunduğu için özellikle 1950'lerde tek makul seçenek olarak görülmüştür.

Daha sade ve kullanışlı olarak görülmesine rağmen özdeşlik teorisi 1970'li yıllarda etkisini kaybetmiştir. Putnam 1967 yılında çoklu gerçekleştiribilirlik (*Multiple Realizability*) argümanını ortaya atarak özdeşlik teorisine yönelik son derece etkili bir itiraz geliştirdi. Bu argümana göre zihinsel özellikler birbirinden oldukça farklı fiziksel özellikler tarafından gerçekleştirilebilir. Diğer bir deyişle, fiziksel olarak farklı yapılarda olan varlıklar aynı zihinsel özelliğe sahip olabilir. Putnam'ın göstermeyi amaçladığı şey fizyolojisi insanlarınkinden farklı olan diğer türlerin de ağrı hissine sahip olabi-



leceği ve özdeşlik teorisinin savunduğu gibi ağrının c-sinir liflerinin ateşlenmesiyle özdeş olmadığıdır.

Putnam *The Nature of Mental States* (1967) isimli makalesinde özdeşlik teorisini savunanların ağrı gibi zihinsel bir özelliğe karşılık gelen ve bütün türlerde ortak olan fiziksel-kimyasal bir durumu tespit etmeleri gerektiğini söyler. Dahası, bu fiziksel-kimyasal durumun ağrı hissetmeyen varlıklarda bulunmadığını da göstermelerini ister. Putnam ahtapotların, salyangozların ve yumuşakçaların memelilerden oldukça farklı bir fizyolojiye sahip olduğunu hatırlatır. Bir ahtapotun ve bir memelinin gözü farklı tür hücrelerden evrimleşmiştir bu sebeple ahtapotlar ve memeliler paralel evrimin örnekleri olarak kabul edilir. Ahtapotların ağrı hissine sahip olması akla yatkındır. Hem ahtapotlarda hem de memelilerde ortak bir zihinsel özellik tespit edildiğinde özdeşlik teorisi çöker çünkü sahip oldukları zihinsel özelliklerin karşılık geldiği fiziksel-kimyasal durumlar farklı olacaktır. Putnam'a göre bu sonuca ulaşmak son derece muhtemeldir. Çoklu gerçekleştirilebilirlik argümanı ağrı hissini c-sinir liflerinin ateşlenmesiyle özdeş olmadığını iddia ederken aslında şunu göstermeyi amaçlar. Ağrı gibi zihinsel bir hal için, örneğin insanlarda c-sinir liflerinin ateşlenmesi yeterli olabilir fakat zorunlu değildir. Nihayetinde Putnam, ağrı hissini beyin durumlarıyla özdeş olmadığını tüm organizmanın işlevsel bir durumu olduğu varsayımını ileri sürer (1967: 167). Çoklu gerçekleştirilebilirlik argümanı 1970'lerden sonra zihin felsefesinde en çok savunulan görüş olan işlevselciliğin ana fikri olarak kullanılmıştır. İşlevselciliğe göre "zihinsel türler ve özellikler, fiziko-kimyasal veya biyolojik türlerden daha yüksek bir soyutlama düzeyinde işlevsel türlerdir (Kim, 1993: 3).

## Zayıf İndirgemeci Teoriler

Zayıf indirgemecilik, bilinçle ilgili sorunları çözmeye girişimiyle ortaya çıkan çeşitli pozisyonların hepsini aynı çatı altında toplayan ve literatürde indirgemeci olmayan fizikalizm olarak adlandırılan görüştür. En genel haliyle indirgemeci olmayan fizikalistler, zihinsel özelliklerin fiziksel özelliklere *bağlı* (supervene on) olduğunu fakat fiziksel özelliklerle özdeş olmadığı tezi ni savunurlar. Zihinsel özellikler tek başlarına nedensel olarak etkili olabilirler de fiziksel özellikler tarafından belirlenir veya gerçekleştirilirler (Heil, 2020: 281). Bu çerçevede ağrı hissine sahip olmak gibi zihinsel özellikler üst seviye özellikler olarak ele alınır. Üst seviye özellikler alt seviye fiziksel özelliklere *bağlıdır* fakat onlarla özdeş değildir. İndirgemeci olmayan fizikalistlerin amacı, tikel özdeşlik (*token identity*), *bağlı olma* (*supervenience*),

belir(iver)me (*emergence*)<sup>2</sup> gibi kavramlara başvurarak üst seviye fenomenal deneyimlere fiziksel dünya içinde yer açmaktır. Dualistlerden farklı olarak, bilincin fiziksel temelinden tamamen farklı, ona ilave bir şey olduğu fikrini reddederler. Güçlü indirgemecilerden farklı olarak ise özellikler arasında değil fakat belirli somut olaylar arasında var olan daha zayıf bir özdeşlik türünü yani tikel özdeşliğini kabul ederler. İndirgemeci fizikalist teorilere yöneltilen birçok eleştiriye karşı daha dirençli olmaları sebebiyle son dönem zihin felsefesinde en çok rağbet gören teoriler indirgemeci olmayan fizikalist teorilerdir. Bilincin zor problemi veya zihinsel nedensellik problemi gibi önemli tartışmalar çoğunlukla bu teoriler arasında, onların lehine ya da aleyhine, cereyan eder.

Jaegwon Kim indirgemeci olmayan fizikalizmi karakterize eden dört ilkeyi şöyle özetler:

**Töz Fizikalizmi:** Uzay-zaman dünyası yalnızca maddi parçalardan ya da bu parçalardan meydana gelen kümelerden oluşur.

**Zihinsel Olanın İndirgenemezliği:** Zihinsel özellikler fiziksel özelliklere indirgenemez.

**Bağlı olma veya Gerçekleştirme:** (a) Zihinsel özelliklere fiziksel özelliklere bağlıdır ya da (b) zihinsel özellikler fiziksel özellikler tarafından gerçekleştirilir.

- 2 Belir(iver)me, genel olarak, alt seviyede bulunan öğelerin karmaşık nedensel etkileşimlerinin bir sonucu olarak sistemin herhangi parçasında daha önce bulunmayan yeni türde niteliklerin ortaya çıkmasıdır. Bu görüş zayıf ve güçlü belirim olmak üzere iki kategoride ele alınır. Zayıf belirimciliği savunanlara göre (William Wimsatt 2000; Mario Bunge 1977; Mark Bedau 1977) gerçeklik birbirinden farklı seviyelerden oluşmuştur. Seviyeler arasındaki ilişki ilk bakışta gizemli gibi görülse de zaman içinde bu seviyeleri birbirine bağlayan ilkeler keşfedilebilir. Örneğin, biyologlar 18. ve 19. yy'da canlılığın fiziksel süreçlerle açıklanamayacağını düşünerek dirimselci bir teori öne sürmüşlerdi. Günümüzde ise canlılık derin bir gizem değildir. Beliriveren bir nitelik olarak ele alınan canlılık biyofiziksel, biyokimyasal ve moleküler düzeyde açıklanmaktadır. Zayıf belirimciliğe göre bilinç ve beyin arasındaki ilişki canlılık örneğinden farksızdır. Nöral mekanizmalar tam olarak anlaşıldığında bilincin beyinden nasıl belirdiğini de anlayacağız. Bu açıdan zayıf belirimcilik nörobilimdeki deneysel çalışmalarını destekler bir pozisyonadır ve bu görüşe bilimde de sıklıkla başvurulmaktadır. Katı belirimciliğe göre ise (Alexander 1920; Broad 1925) üst seviye özellikler, alt seviye özellikler arasında gerçekleşen nedensel etkileşimin bir sonucu olarak ortaya çıksa da alt seviyeye bağlı olarak açıklanamaz. Bilim insanları beyinde gerçekleşen nöral süreçleri tam olarak anlaşılabileceği beyin ve bilinç arasındaki bağlantıyı açıklayamaz. İki seviye arasındaki nedensel mekanizmalar keşfedilemez. Güçlü belirimciliğe göre, bilinci bilimsel olarak açıklamaya yönelik çabalar anlamsızdır. Bu ayırmadan yola çıkarak şunu söylemenin mümkün olduğu kanaatindeyim: Zor problem söz konusu olduğunda zayıf belirimcilik indirgemeci olmayan fizikalizme yakın iken, güçlü belirimcilik gizemcilere daha yakın bir pozisyon sergilemektedir. Zayıf ve güçlü belirimcilik için ayrıca bakabilirsiniz: Revonsuo, (2010). *Consciousness: The Science of Subjectivity*, s. 26-32.; D. Chalmers, (2006), "Strong and Weak Emergence"; Crane, T. (2001). *The Significance of Emergence, Physicalism and its Discontents*.

**Zihinsel Olanın Nedensel Etkililiği:** Zihinsel özellikler nedensel olarak etkilidir; zihinsel olaylar diğer zihinsel olayların ya da fiziksel olayların nedenleri olabilir. (2011: 124)

Bundan sonraki kısımda indirgemeci olmayan fizikalizmi karakterize eden bu dört ilkeyi de savunan Davidson, Fodor ve Searle'in görüşleri ele alınacaktır.

Davidson *Mental Events* (1970) adlı makalesinde aykırı monizm (anomalous monism) olarak isimlendirdiği bir bilinç teorisi öne sürmüştür. Bu teori monisttir çünkü bütün bireysel olayların fiziksel olaylar olduğu fikrine bağlıdır. Aykırıdır çünkü zihinsel türleri fiziksel türlerden farklı bir düzleme yerleştirerek zihinsel türlerin ciddi bilimsel araştırmanın konusu olamayacağı savunur. Aykırı monizm, Davidson'ın her birini doğru olarak kabul ettiği üç ilkedен oluşur:

1. *Karşılıklı Nedensel Etkileşim:* (En azından bazı) zihinsel olaylar fiziksel olaylarla nedensel olarak etkileşim halindedir.
2. *Nedenselliğin Yasalı Karakteri:* Aralarında nedensel etkileşim bulunan zihinsel olayları ve fiziksel olayları birbirine bağlayan katı deterministik yasalar vardır.
3. *Zihinsel Olanın Aykırılığı:* Zihinsel olayların öngörülebilmesini veya açıklanmasını sağlayan katı deterministik yasalar yoktur. (2001: 171-172)

Davidson bu ilkelerin bir arada tutarsız görüldüğünü kabul eder fakat hepsinin doğru olduğunda da ısrarcıdır. Bilindiği üzere tutarsızlık bir grup önermenin tamamının aynı anda doğru olamayacağı durumlarda söz konusudur. Yukarıdaki ilkelere göre, eğer zihinsel olaylar ile fiziksel olaylar arasında nedensel etkileşimden bahsedilecekse bu olayları birbirine bağlayan yasa bağlantısının olması gerekir. Fakat üçüncü ilke zihinsel olayların aykırı olduğunu ve bu sebeple de bir yasa altında sınıflandırılmayacağını söyler. Bu durumda ya zihinsel ve fiziksel olaylar arasında nedensel ilişki yoktur ya da aralarında nedensel ilişki bulunan olayların bir doğa yasası altında sınıflandırılması zorunlu değildir. Davidson görünürdeki tutarsızlıktan kurtulmak için daha zayıf bir özdeşlik türünü yani zihinsel olay/fiziksel olay özdeşliğini (tikel özdeşlik) savunur. Ona göre belirli bir zihinsel olay belirli bir fiziksel olayla özdeştir. Bu iddiasının altında yatan temel fikir zihinsel olarak betimlenen her olayın fiziksel betimlemeleri de mevcut olduğudur. Bir olayın zihinsel ya da fiziksel olarak sınıflandırılması onun zihinsel veya fiziksel kelime dağarcığıyla betimlenmesine bağlıdır. Yalnızca zihinsel olarak betimlenebilen hiçbir olay olmamasına rağmen yalnızca

fiziksel olarak betimlenebilen olaylar vardır. Bu anlamda zihinsel olayların fiziksel betimlemeleri bulunur. Zihinsel olaylar yalnızca fiziksel betimlemeleri sayesinde doğa yasalarına tabidir. Ek olarak, nedensellik özellikler arasında değil tikel olaylar arasında cereyan eden bir ilişkidir (Davidson 1993). Böylece Davidson üç ilkeyi de muhafaza etmiş olur. Yani, zihinsel ve fiziksel olaylar birbirilerini nedensel olarak etkileyebilir, nedensellik yasalı bir ilişkidir ve zihinsel olaylar zihinsel terimlerle betimlendiğinde bir yasa altında sınıflandırılmaz.

Davidson zihinsel türleri ve fiziksel türleri birbirine bağlayan psiko-fiziksel yasaları reddetse de zihinsel türlerin fiziksel türlere bağlı olduğunu savunur. Bilinçle ilgili tartışmalarda bağlı olma (*supervenience*) kavramını kullanan ilk kişi Davidson'dır (1970). Kendi ifadesiyle:

Her ne kadar savunduğum pozisyon psiko-fiziksel yasaları reddetse de zihinsel özelliklerin bir şekilde fiziksel özelliklere bağlı olduğu görüşüyle uyumludur. Bu türden bir bağlılık ilişkisi fiziksel açıdan aynı olan iki olayın zihinsel açıdan farklı olamayacağı ya da fiziksel olanda bir değişiklik olandan zihinsel olanda bir değişiklik olamayacağı anlamına gelir. (1970: 214).

Davidson'dan kısa bir süre sonra Terence Horgan (1982), David Lewis (1983) ve Jaegwon Kim (1984) zihinsel özellikler ve fiziksel özellikler arasındaki ilişkiye dair faydalı bir açıklama sunduğu için bağlı olma kavramını kullananların başında gelir. Bu kavram yalnızca zihin felsefesinde değil bilimde de sıklıkla başvurulan açıklayıcı bir araç konumundadır. Biyoloji, psikoloji, ekonomi, sosyoloji gibi özel bilimlerin konu alanına giren üst seviye özelliklerin kendi başına var olmadıkları alt seviye fiziksel özelliklere bağlı olduğu düşünülür (Elgin, 2015: 79). Benzer şekilde zihin felsefesinde de zihinsel özelliklerin kendi başına var olmadığı fiziksel özelliklere bağlı olduğu görüşü yaygın bir şekilde kabul görmektedir.

Bağlı olma ilişkisinin bize söylediği tek şey üst seviye özelliklerde bir değişiklik gözlemlendiğinde alt seviye özelliklerde buna karşılık gelen bir değişikliğin olması gerektiridir. Bu açıdan indirgeme ve özdeşlikten daha zayıf bir ilişki türüdür. Bağlı olmanın tanımı bu ilişkinin doğası hakkında herhangi bir detay içermez. J. Kim bağlılık ilişkisinin doğasına dair çok az şey bildiğimizin ve ortak değişim gösteren özellikler hakkında ek bir açıklama sunmadığının altını çizer. (Kim, 1993: 165-166). Kim eleştirisinde haklıdır çünkü zihinsel özelliklerin fiziksel özelliklere nasıl ve neden bağlı olduğunu bilmiyoruz. Bunun yanı sıra, indirgeme karşıtı bir argüman olarak kullanılmasına rağmen indirgemeci bir terminolojinin izlerini taşıdığı için

indirgemeci fizikalizm ile de uyumludur. İndirgemeci olsun ya da olmasın bütün fizikalistlerin bağlı olma ilişkisini kabul etmesinde herhangi bir engel yoktur (Humphreys, 1997: 338). Şöyle ki, A özelliğinin B özelliğine bağlı olduğunu düşünelim. Bu durumda şu iddialarda bulunmak da mümkündür: “Eğer A B’ye bağlıysa, A B’den başka bir şey değildir.” “A B’ye bağlıysa, B’nin varlığı A’nın varlığı için zorunludur.” Zihin felsefesinde bağlılık ilişkisinin indirgemeci pozisyonla uyumlu olduğunu düşünenlerin sayısı hiç de az değildir. Örneğin Bennett’a göre bütün fizikalistler her şeyin metafiziksel bir zorunluluk ile fiziksel olana bağlı olduğuna inanır (2008: 285). Kim “*Supervenience and Nomological Incommensurables*” (1978) adlı makalesinde ve Lewis *Reduction of Mind* (1994) adlı kitabında bağlı olma argümanının son kertede indirgemeci bir argüman olduğunu iddia ederler. Sonuç olarak söz konusu bağlılığın tam olarak ne ifade ettiği son derece muğlaktır ve hem indirgemeci hem de anti-indirgemeci fizikalist pozisyonlarla uyumludur. Fakat yine de zihinsel olanın fiziksel olandan bağımsız bir şekilde incelenemeyeceğini vurgulaması bakımından hem zihin felsefesi hem de nörobilimdeki çalışmalara önemli oranda katkı sağlamıştır.

Davidson bağlı olmayı anti-indirgemeci bir argüman olarak kullananlar arasındadır. Ona göre zihinsel özellikler fiziksel özelliklere bağlı olsa da ontolojik olarak fiziksel özelliklere indirgenemez. Zihinsel özelliklerin aykırılığı katı indirgemeciliği dışarda bırakır. Buna göre aykırı monizm Place, Smart ve Fiegl tarafından savunulan zihin-beyin özdeşliği görüşüyle uyumlu değildir. Putnam’ın çoklu gerçekleştirilebilirlik argümanı ile Davidson’ın aykırı monizmi özdeşlik teorisine yöneltilen iki önemli itiraz niteliğindedir. Bu iki itiraz sonucunda 1970’lerden sonra indirgemecilik zihinsel ve fiziksel özellikler arasındaki ilişkiyi açıklamada kullanılan tek makul seçenek olma özelliğini yitirmiştir.

Anlaşılabileceği üzere Davidson bilincin zor probleminden çok zihinsel nedensellik meselesine odaklanmıştır. Amacı, zihinsel olanın özerkliğini koruyarak zihnin fiziksel dünyada etkili olabileceğini göstermektir. Aykırı monizm, fenomenal deneyimlerin katı deterministik yasalara tabi olamayacağı dışında onların doğasına dair ya da fiziksel dünyada nasıl ortaya çıktığına dair detaylı bir açıklama sunmaz. Yine de fenomenal deneyimlerin beyinde gerçekleşen fiziksel süreçlere bağlı olduğu ya da ikisi arasında bir tür bağlılık olduğu fikri Davidson ile ön plana çıkmıştır ve kendisinden sonra gelen birçok zihin felsefecisi ve nörobilimci tarafından da savunulmuştur.

Fodor indirgemeci olmayan fizikalizmi savunan ve bu görüşün popüler hale gelmesinde etkili olan önemli bir isimdir. Fodor konuyla ilgili ilk maka-

lelerinde fizikalizmin temel ilkesi olarak gördüğü ilkeyi belirginleştirmeye çalışarak özel bilimlerin, bilhassa psikolojinin, özerkliğini korumayı amaçlar. Ona göre fizikalizmin temel ilkesi şudur: "... bilimin yasalarının kapsamı içine giren tüm olaylar (*token-events*) fiziksel olaylardır ve bu nedenle de fizik yasalarına tabidir." (Fodor, 1974: 97). Olaylar (*token*) özelliklerin (*type*) somut örnekleridir. Olaylar arasındaki özdeşlik özellikler arasındaki özdeşliği garanti etmez. Bu bağlamda, Fodor'a göre, psikolojik özellikler ve fiziksel özellikler arasında bir özdeşlik bulunmasa da psikolojik olaylar fiziksel olaylarla özdeştir ya da fiziksel olaylara indirgenebilir. Anlaşılabacağı üzere Fodor tikel özdeşlik teorisini (*token identity*) savunur ve bunun tür fizikalizmini gerektirmediğini iddia eder (Fodor, 1974: 100). Bu bağlamda, psikolojinin fiziğe indirgenemeyeceğini kabul etmek fizikalimi terk etmeyi de gerektirmez.

Fodor bilimleri alt düzey bilimler ve üst düzey bilimler olmak üzere iki grupta sınıflandırır. Her bilim gerçekliği ele alma şekliyle birbirinden ayrılır. Üst düzey bilimler daha soyut olup, alt düzey için elzem olan detaylara sahip değildir. Fizik en temel bilim, yani alt düzey bilim, olarak kabul edilirken, psikoloji, ekonomi, nörobilim, jeoloji ve sosyoloji gibi disiplinler üst düzey bilimler diğer bir deyişle özel bilimler olarak sınıflandırılmıştır. Fodor'a göre "psikoloji gibi özel bilimlerdeki genellemelerin içerdiği özellikler çeşitli fiziksel sistem ve özellikler tarafından gerçekleşebilir." (Elgin, 2015: 79). Bu sebeple özel bilimlerde kullanılan genellemeler temel bilim olarak kabul edilen fiziğe indirgenemez. Fodor'un amacı özel bilimlerin otonom olduğunu göstererek fiziğe indirgenemeyen kendilerine has genellemelere sahip oldukları tezini savunmaktır.

İşlevselci zihin kuramını savunan Fodor'a göre bilinç ne davranış modelleriyle ne de beyin durumlarıyla özdeştir. Hillary Putnam, Jerry Fodor ve David Lewis gibi isimler tarafından savunulan işlevselcilik 1970'lerden itibaren zihin felsefesinde en etkili bilinç teorisi haline gelmiştir. Yarattığı etkinin sebebi mantıksal davranışçılığa ve tür özdeşlik teorisine yöneltilen çoğu eleştiriden muaf olması ve 1950'lerde ortaya çıkan 1970'lerde güçlenen bilişsel bilimin felsefi arka planını oluşturmasıdır. İşlevselcilik "... kişinin ontolojisine gönderme yapmayan bilimsel bir psikoloji geliştirmek için gerekli olan felsefi bir çerçeve sunar." (Priest, 2018, s.197). Buna göre, zihinsel durumlar kendilerini oluşturan içsel yapıya bağlı olmayıp, parçası oldukları sistemdeki nedensel rol veya işlevlerine göre tanımlanan durumlardır. İşlevselciler ağrı gibi zihinsel bir durumu en genel haliyle bir tür bedensel yaralanmanın sonucunda ortaya çıkan, vücutta bir şeylerin yanlış gittiği inancına ve bu durumdan kurtulma isteğinin oluşmasına neden olan,

yüzümüzü buruşturduğumuz ya da inlediğimiz bir davranışsal tepkiye yol açan zihinsel bir durum olarak tanımlar (J. Levin, 2018). Bu durumda “Ağrı nedir?” sorusunun cevabı işlevselciler için kısaca yukarıdaki örnekte verilen türden nedensel ilişkilere dahil olan zihinsel bir durumdur ve çeşitli fiziksel sistemler tarafından gerçekleştirilebilir. Buna göre işlevsel özellikler çoklu gerçekleştirilebilir. Ağrı bir insanda belirli nöral aktiviteler tarafından gerçekleştirilen bir ahtapotta ya da bir Marslı da tümüyle farklı türden fiziksel aktiviteler sonucunda gerçekleştirilebilir. Tüm bunlarla bağlantılı olarak Fodor da zihin durumlarının beyin durumları tarafından gerçekleştirildiğini ancak beyin durumlarına indirgenemeyeceği tezini savunarak indirgemeci olmayan fizikalist kampta yer almaktadır.

Searle, *The Rediscovery of Mind* (1992) kitabında “biyolojik doğalcılık” olarak isimlendirdiği bir bilinç teorisi geliştirdi. Bu teoriye göre, bilince beyindeki nöral süreçler neden olur ve bilinçli durumlar beynin üst seviye özelliğidir (1992, s.1). Bilinçli durumlar nörolojik fenomenlere indirgenemeyen, öznel ve birinci şahıs ontolojisine sahiptir. Searle’ün bilinç kavramı fenomenal bilince karşılık gelir. Amacı bilinci indirgenemez özellikleriyle birlikte bilimsel dünya görüşümüzün içine yerleştirmektir (1992: 84). Searle bilinçli deneyimlerin öznel karakterine atıfta bulunan *qualia* terimini kullanmayı tercih etmez (1997: 8-9). Bu kullanım ona göre bilinç ve *qualia* gibi iki ayrı fenomen varmış izlenimi yaratabilir. Oysa bilinç ve *qualia* birbirinden ayrı şeyler değildir, ayrı da düşünülmemelidir. Bilinçli deneyimlerin özneliği bilincin geri kalanından soyutlanamaz. Diğer bir ifadeyle özneliği dışarıda bıraktığımızda geriye bilinç diye bir şey kalmaz (1997: 29). Bu anlamda Searle fenomenal deneyimleri reddeden elemeci pozisyonu ve bilinci nesnel beyin süreçleriyle tanımlamaya çalışan katı indirgemecileri şiddetle eleştirir. Bu girişimler ona göre açıklanması gereken asıl şeyi dışarıda bırakmak anlamına gelir. Yapılması gereken özneliği dışarıda bırakmadan bilincin ontolojisine dair bir açıklama sunmaktır. Searle de tıpkı Nagel, McGinn ve Chalmers gibi indirgeme karşıtı argümanlar ileri sürmüştür. Ancak zor problemin çözümü konusunda onlar kadar karamsar değildir. Öznel bilinç, fiziksel dünyanın bir parçasıdır. Şu anda elimizde onun fiziksel dünyada nasıl oluştuğunu açıklayacak yeterli veri olmasa da deneysel çalışmaların katkısıyla gelecekte problem çözüme ulaşacaktır. Zor problemin çözümü karşısındaki iyimser tavrı onun gizemcilerden ayıran en önemli unsurdur.

Dennett, Paul ve Patricia Churchland gibi felsefeciler fenomenal bilinci bilimsel çalışmaların önündeki en büyük engel olarak görürler. Searle bu görüşe katılmaz. Ona göre, herkesin parmak izinin farklı olması cildin bilimsel olarak incelemesinin önünde bir engel değildir (1997: 49). Benzer



şekilde, bilinçli deneyimlerin özneliği onları bilimsel araştırmanın dışında bırakmaz. Benim ağrım ile diğer insanların ağrısı niteliksel olarak birbirinden farklıdır ancak bu farklılık ağrıların beyin süreçleri tarafından nasıl meydana geldiğini bilimsel olarak açıklamaya engel değildir (1997: 49). Öznelik ve nesnellik kavramlarını ontolojik ve epistemik açıdan ayrı ayrı ele alan Searle'e göre ontolojik olarak öznel bir alana dair epistemik açıdan nesnel sonuçlara ulaşılabilir. Dolayısıyla bilinçli durumlarının özgünlüğü onları bilimsel araştırmanın dışında bırakmaz.

Searle'ün bilinç teorisi çok katmanlı evren modeline dayanır. Felsefe ve bilimde sıklıkla kullanılan bu modele göre evren alt ve üst seviyeler olarak nitelendirilen birbirinden farklı düzeylerden oluşur. Searle bu modele uygun olarak bilinci, alt seviyede yer alan temel bileşenler arasındaki etkileşimin bir sonucu olarak ortaya çıkan ve beyin sistemin tamamına ait olan üst seviye özellik olarak betimler. Bilinç, beyindeki alt seviye nöral süreçlerden kaynaklansa da nöronlar tek başlarına bilinçli değildir. Searle'ün ifadesiyle bir tane nöron seçip "bu nöron büyük annen hakkında düşünüyor" diyemeyiz. Bilinçli durumların tamamı nörolojik sistemlerin beliriveren (emergent) nitelikleridir. Beliriveren nitelikler yeni ve indirgenemez özelliklere sahiptir. Searle'ün ifadesiyle;

Bir sistemin beliriveren niteliği o sistemin bileşenlerinin davranışları üzerinden nedensel olarak açıklanabilir fakat bu özellik ne tek başına herhangi bir bileşene aittir ne de basitçe bu bileşenlere ait özelliklerin toplamıdır. Suyun sıvılığı buna iyi bir örnektir: H<sub>2</sub>O molekülleri sıvılığı açıklasa da moleküller tek başlarına sıvı değildir. (1997: 18).

Benzer şekilde, bilinçli durumlar da hiçbir fiziksel duruma indirgenemeyen öznelik veya birinci şahıs ontolojisine sahiptir.

Searle alt seviye nöral süreçler ile üst seviye bilinç durumları arasında nedensel bir ilişki olduğunu iddia eder. Bu iddia zihin felsefesinde oldukça özgündür ve Searle dışında başka savunucusu yoktur. O, "Bilinçli durumlar beyin durumlarına bağlıdır." ifadesi yerine "Beyin durumları bilince neden olur" ifadesini kullanmayı tercih eder. Burada kilit kavram "neden"dir. Searle'e göre beyin biyolojik bir organdır, diğer biyolojik organlar gibi nedensel olarak işleyen bir mekanizmadır ve bilinçli durumlara neden olur. Bilim adamlarının görevi beyin süreçlerinin bilince nasıl neden olduğuyla ilgili detayları ortaya çıkarmaktır. Beyin mekanizması nasıl çalışır ve bilince nasıl neden olur? Bu sorular cevaplandığında bilinç ile ilgili şu anda sahip olmadığımız bilgilere ulaşacağımıza inanır. Son dönemlerde nörobiyoloji

alanında yapılan çalışmalar neticesinde beyin durumları ve bilinç durumları arasında bir tür bağıntı olduğu saptanmıştır. İki durum arasındaki bağıntı nedensellik için gereklidir ama yeterli değildir. Diğer bir deyişle, bağlantılı olan fenomenler arasında her zaman nedensel ilişki olmayabilir. Örneğin, kızamık döküntüleri ve ateş arasında bir bağıntı vardır ama bu bağıntı nedensel değildir. Aralarındaki bağıntı ikisine de aynı virüsün neden olmasından kaynaklanır, yani ortak bir nedene sahip oldukları için aralarında bir bağıntı vardır. Searle beyin süreçlerinin bilinçle bağlantılı olmaktan ziyade ona neden olduğuna dair kesin bir delil sunmaz. Ayrıca bu iddiasını mevcut nedensellik teorilerinden hangisiyle test edebileceğimize dair somut bir yöntem de önermez. Dolayısıyla Searle'ün zor probleme çözüm niteliğinde sunduğu görüşleri bir öneriden ileri gitmemektedir.

Günümüzde bilinç ile ilgili çalışmalar yalnızca felsefede değil biyoloji, psikoloji, nörobilim gibi alanlarda çok yönlü olarak ve tüm hızıyla devam etmektedir. Fakat "Tamamen mekanik ilkelere göre işleyen fiziksel dünyada bilinç daha özel olarak da öznel deneyimler nasıl ortaya çıkar?" sorusu hala yanıtlanamamıştır. Makale boyunca bu sorunun detayları ele alınmış ve soruyla ilgili mevcut görüşlerin bir taslağını çizilmeye gayret edilmiştir. Felsefi bilinç teorilerinin çokluğuna rağmen yalnızca felsefenin bu sorunu çözemeyeceği çok açıktır. Bu sebeptendir ki çağdaş zihin felsefesi bilimsel çalışmalar sonucu elde edilen ampirik verilerden yoğun bir şekilde beslenmektedir. Bu, başka bir yazının konusu olacak kadar geniş bir mesele olduğu için nörobilimdeki bilinç teorilerine bu çalışmada yer verilmemiştir. Zor problem söz konusu olduğunda, problemin kendisini yani bilincin fenomenal yönünü yok saymayan bir bilinç kuramının diğerlerine kıyasla daha geliştirici ve sonuca daha yakın olduğu aşikârdır. Bilinç olarak adlandırdığımız ve açıklanmayı bekleyen bir şey vardır. Bu bağlamda bilinci indirgenemeyen üst seviye özellik olarak ele alan ve fenomenal yönünü koruyarak ona fiziksel dünya içinde yer açmaya çalışan indirgemeci olmayan fizikalist kuramları tarafımızca daha akla yatkın bulunmaktadır. Bilinç konusunda katedilmesi gereken epey yolumuz olmasına rağmen yapılması gereken bilincin, sahip olduğu özellikler ile birlikte, beyin ile olan bağlantısının izini sürmek ve beyin mekanizmasının bilinci nasıl ortaya çıkardığını keşfetmeye çalışmaktır.

## Öz

Yaşamımızdaki en tanıdık fakat bir o kadar da gizemli yanımız olan bilinç yüzyıllardır felsefecilerin en hararetle tartışma konularından biridir. Yakın zamandan itibaren, beynimizi araştırmaya olanak sağlayan araçların elverişli hale gelmesiyle birlikte bilinç bilim insanlarının da en çok mesai harcadıkları konulardan biri olmuştur. Üzerinde uzlaşılan ortak bir tanımı olmasa da bilinçten bahsederken genellikle öznel deneyimlere gönderme yapılır. Bilinçli olmak öznel ve niteliksel bir deneyime sahip olmak anlamına gelir. Deneyimlerimiz bir takım fiziksel süreçlerle birlikte ortaya çıkarlar. Nesnel fiziksel süreçlerle birlikte ortaya çıkan fakat fiziksel olarak ifade edilemeyen deneyimin ontolojik statüsünün ne olduğu hakkında henüz bir açıklamamız yoktur. Bilincin zor problemi olarak bilinen ve “nesnel fiziksel süreçlere öznel deneyim nasıl ve neden eşlik eder?” şeklinde formüle edilen bu soru, makale boyunca üzerinde duracağım temel sorudur. Amacım, konuyla ilgili zorluğun detaylarını ortaya koyduktan sonra zihin felsefesindeki çözüm önerilerinin bir taslağını çizmek ve onları değerlendirmektir.

**Anahtar Kelimeler:** Bilinç, Zor Problem, Kolay Problemler, Deneyim, Nitelceler.

## Abstract

### The Hard Problem of Consciousness

Consciousness, which is the most familiar but mysterious part of our lives, has been one of the most lively debates of philosophers for centuries. In recent years, consciousness has been one of the subjects that scientists have spent on the most time thanks to the tools that allow us to research our brain become available. Although there is no agreed-upon definition, when talking about consciousness, it is often referred to subjective experiences. Being conscious means having subjective and qualitative experiences. Our experiences occur with a number of physical processes. We do not have an explanation of what the ontological status of experience, which arises with physical processes but cannot be expressed physically, is. The question, that is known as the hard problem of consciousness and formulated as “how and why subjective experience accompanies objective physical processes?” will be the basic question that I will focus on throughout the article. My aim is to outline and evaluate the solution proposals in philosophy of mind after detailing the challenge involved.

**Keywords:** Consciousness, Hard Problem, Easy Problems, Experience, Qualia.

## Kaynakça

- Bennett, K. (2008). Exclusion Again, J. Kallestrup and Jakob Hohwy (Ed), Being Reduced: New Essays on Reductive Explanation and Special Science Causation: Oxford, 280-307.
- Blackmore, S. (2018). Bilinç: Çok Kısa Bir Başlangıç. (Çev. Oğuz Akçelik). İstanbul Kültür Üniversitesi Yayınları.
- Block, N. (1995). On a Confusion About a Function of Consciousness. Behavioral and Brain Science, 18, 227-248.
- Chalmers, D. (1995). Facing Up To The Problem of Consciousness. Journal of Consciousness Studies, 3, 200-219.
- Chalmers, D. (1995a). The Puzzle of Conscious Experience, Scientific American, 273 (6):80-86.
- Chalmers, D. (1996). The Conscious Mind. Oxford: Oxford University Press.
- Churchland, P. M. (1981). Eliminative Materialism and Propositional Attitudes. Journal of Philosophy, 78, 67-90.
- Churchland, P. S. (1996). Hornswoggle Problem. Journal of Consciousness Studies, 3(5), 402-408.
- Churchland, P. S. (2017). Bilinç Üzerine Konuşmalar'ın içinde. (Çev. Seda Akbıyık). (Ed. Susan Blackmore). Küre Yayınları, 67-86.
- Churchland, P. M. (2017). Bilinç Üzerine Konuşmalar'ın içinde. (Çev. Seda Akbıyık). (Ed. Susan Blackmore). Küre Yayınları, 67-86.
- Davidson, D. (1970). Mental Events, Philosophy of Psychology. Essays on Actions and Events. Oxford: Clarendon Press, 207-224.
- Davidson, D. (1993). Thinking Causes, Mental Causation, (Ed.) John Heil and Alfred Mele, Oxford: Clarendon Press, 3-18.
- Davidson, D. (2001). Essays on Actions and Events. Oxford: Clarendon Press.
- Dennett, D.C. (1991). Consciousness Explained. Boston: Little, Brown, and Co.
- Dennett, D. (2017), Bilinç Üzerine Konuşmalar'ın içinde, (Çev. Seda Akbıyık). (Ed. Susan Blackmore). İstanbul: Küre Yayınları, 101-115.
- Elgin, M. (2015). Bilimin Doğası Gelişimi ve Öğrenimi. (Ed. Nilgün Yenice). Ankara: Anı Yayıncılık.
- Fodor, A. J. (1974). Special Sciences (Or The Disunity of Sciences as a Working Hypothesis). Synthesis, 28 (2), 97-115.
- Heil, J. (2020). Zihin Felsefesi: Çağdaş Bir Giriş, (Çev. S. Akbıyık ve M. Bilgili). İstanbul: Küre Yayınları.

- Hempel, C. (1949). The Logical Analysis of Psychology. Readings in Philosophical Analysis. (Ed. H. Feigl and W. Sellars). New York: Appleton-Century-Crofts, 373–384.
- Humphreys, P. (1997). Emergence, Not Supervenience, Philosophy of Science. 64, 337-345.
- Jackson, F. (1982). Epiphenomenal Qualia. Philosophical Quarterly. 32, 127–136.
- Katz, M. (2019). Jerry Fodor ve Temsilci Zihin Kuramı. (Çev. F. Doruker). Zihin Felsefesi. (Ed. Andrew Bailey). Ankara: Fol Yayınları, 202-222.
- Kim, J. (1978). Supervenience and Nomological Incommensurables. American Philosophical Quarterly, 15(2), 149-156.
- Kim, J. (2005). Physicalism, or Something Near Enough. Princeton and Oxford: Princeton University Press.
- Kim, J. (2011). Philosophy of Mind, Westview Press.
- Levin, J. (2018). Functionalism, The Stanford Encyclopedia of Philosophy, Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/functionalism/>>.
- Levine, J. (1983). Materialism and qualia: the explanatory gap. Pacific Philosophical Quarterly, 64. 354–361.
- Lewis, D. (1994). “Reduction of Mind,” in Samuel Guttenplan (ed.), A Companion to Philosophy of Mind, Oxford: Blackwell Publishers, ss. 412–431.
- McGinn, C. (1989). Can We Solve the Mind-Body Problem?, Mind, 98, 349-66.
- Nagel, T. (1974). What Is It Like To Be a Bat. Philosophical Review, 83, 435-450.
- Place, U. T. (1956). Is consciousness a Brain Process?. British Journal of Psychology, 47 (1): 44-50.
- Priest, S. (2018). Zihin Üzerine Teoriler. (Çev.A. Dereko). İstanbul: Litera Yayıncılık.
- Putnam, H. (1967). The Nature of Mental States. Art, Mind and Religion. (Ed W.H. Capitan ve D.D.Meril). Pittsburgh University Press, 223-231
- Revonsuo, A. (2010). Consciousness: The Science of Subjectivity, Psychology Press.
- Ryle, G. (1949). The Concept of Mind, London: Hutchinson.
- Sayan, E. (2004). Bilinç, Felsefe Ansiklopedisi. (Ed. Ahmet Cevizci). Etik Yayınları, 2, 575-585.
- Schopenhauer, A. (1974). On the Fourfold Root of the Principle of Sufficient Reason. (Ed. D.E. Cartwright, E.E. Erdmann, C. Janaway). Cambridge Uni. Press.
- Searle, J. (1992). Rediscovery of Mind, MIT Press.
- Searle, J. (1997). Mystery of Consciousness. London: Granta Books.
- Smart, J.J.C. (1959). Sensations and Brain Processes, Philosophical Review, 68, 141-156.

- Smart, J. J. C., "The Mind/Brain Identity Theory", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2017 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2017/entries/mind-identity/>>.
- Uexküll, J. V. (1909). Environment (Umwelt) and the inner world of animals. The Foundations of Comparative Ethology, (Ed.Gordon M. Burghardt). New York: Van Nostrand Reinhold Company, 222–245.
- Weisberg, J. (2012). The Hard Problem of Consciousness, <https://iep.utm.edu/hard-com/>

# AKILLI TASARIM HAREKETİ YENİ BİR ŞEY SUNUYOR MU?

Felsefe Dünyası Dergisi, Sayı: 74, Kış 2021, ss. 168-198.

Geliş Tarihi: 03.09.2021 | Kabul Tarihi: 11.12.2021

Ferhat ONUR\*

## Giriş: Akıllı Tasarım Hareketi

Tanrı'nın varlığını bir argümanla ispatlamanız gerekseydi muhtemelen ilk tercihiniz *tasarım argümanı* olurdu. Felsefe tarihi açısından en önemlileri *kozmojik argüman* ve *ontolojik argüman* olmak üzere başka argümanlar da vardır ancak bu argümanlar çoğunlukla mantıksal bir zeminde savunulmaya çalışıldıklarından yine aynı zeminde kolaylıkla reddedilebilmektedirler. Tasarım argümanı farklıdır. Çünkü tasarım argümanı gücünü ampirist özelliğinden alır. Kant (1998[1781]: 529) bunun farkındaydı ve o yüzden bu argümanla ilgili şunu ifade etmişti: "Bu kanıt hep saygıyla anılmayı hak eden bir kanıttır. O, en eski, en açık ve ortalama insan aklına en uygun düşen kanıttır. O, varlığını doğa araştırmasına borçlu olduğu gibi aynı zamanda bu araştırmayı canlandırır ve bu araştırmayla birlikte gücüne güç katar." Nereye baksak tasarım görüyoruz. Kullandığımız eşyalarda, girdiğimiz yapıalarda, seyrettiğimiz anıtlarda iradi bir şekilde biçim verilmiş nesnelere karşılaşıyoruz. Madde ya bir işlevi yerine getirmek üzere veya sırf güzellik kaygısıyla şekillendirilebiliyor. Başka bir deyişle, nesnelere bize tasarımılanmış görünüyor çünkü Hume'un (2007[1779]: 19-20) *Dialogues Concerning Natural Religion* (Doğal Din Üstüne Söyleşiler) adlı kitabında işaret ettiği üzere bu nesnelere araçların amaçlara uygun kullanımına (işlevin kaynağı) veya onları meydana getiren parçalar arasındaki ahenge (güzelliğin kaynağı) tanık oluyoruz. Akıllı tasarım savunucularına göre aynı şahitliği

\* Dr., Karadeniz Teknik Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü, Genel Sosyoloji ve Metodolojisi, ORCID: 0000-0001-7052-2881, e-mail: ferhatonur@ktu.edu.tr



gözlerimizi doğaya çevirince de deneyimliyoruz. Yerde canlı dünyası, tüm çeşitliliği ve ihtişamıyla, gökte ise dünyanın canlılığı elverişli kılan özel konumu, sergiledikleri amaçlılık ve ahenkle tasarımı karşı koyulmaz bir şekilde belgeliyor. İnsan ürünü nesnelere “akıllı tasarım” terimindeki aklın kime ait olduğunu biliyoruz: İnsana. Doğal nesnelere söz konusu olduğunda tasarımın sahibi/kaynağı kimdir/nedir? Burada iki problem var: Birincisi, tasarımın bir akıl gerektirip gerektirmediği problemi, ikincisi ise tasarım aklı gerektiriyorsa söz konusu aklı nasıl tanımlayacağımız problemi. Birinci probleme *gereklilik problemi*, ikinci probleme ise *tanımlama problemi* diyelim. Akıllı tasarım hareketinin öncüleri esas itibarıyla gereklilik problemi üzerinde durmakta ve doğada gözlenen tasarımın arkasında zihinsel bir unsurun veya prensibin var olduğunu iddia etmektedirler. Bu zihinsel prensibi veya tasarımcı aklı tanımlamaktan özellikle kaçınarak Tanrı'nın varlığıyla ilgili geleneksel itirazları bertaraf etmeye çalışsalar da göreceğimiz üzere gerek hareketin tarihsel arka plânı gerekse yürütülen felsefi mücadele onların aynı zamanda tanımlama problemiyle de iştigal ettiklerini göstermektedir. Kısacası tasarımcı aklın sahibinin Tanrı olduğunu önce ima etmekte, sonunda ise itiraf etmektedirler.

Tarihsel olarak akıllı tasarım hareketi *bilimsel yaratılışçılık* veya *yaratılış bilimi* adı verilen, dinsel metinlere dayanan klasik yaratılışçı anlayışın bilimsel kanıtlarla desteklenen bir formatta sunulma ihtiyacıyla ortaya çıkmış bir yaklaşımdan (yeni yaratılışçılık) doğmuştur (Caudill, 2013; Numbers, 2006). Yaratılışçı Henry Morris (1974: 3), lise öğretmenleri için yazdığı *Bilimsel Yaratılışçılık* adlı kitabında amacının “kökenler konusunun tüm ilgili yönlerini ele alması ve bunu İncil'e veya herhangi bir dinsel doktrine başvurmadan tamamıyla bilimsel bir temelde yapması için öğretmeni donatmak” olduğunu söyler. Bu sözlerden yeni yaratılışçıların politik bir gündemle hareket ettiklerini anlıyorsanız yanılmıyorsunuz. Onlar için esas mesele yaratılışçılığı bilimsel bir temele oturtmaktan ziyade yaratılışçılığa bilimsel bir görünüm vererek Amerikan eğitim sistemine dahil olmaktır. Zira Amerikan yargısı yaratılışçılığı dinsel bir inanç olarak görüyordu ve Yüksek Mahkeme devlet okullarında din özgürlüğü ile ilgili kuruluş maddesini (devletin resmi bir dini yoktur ve belli bir dinin taraftarı olamaz) çiğnediği gerekçesiyle din öğretimine karşı çıkmaktaydı. Yaratılışçılığı destekleyen *Of Pandas and People* (Pandalar ve İnsanlar Hakkında) (1989)<sup>1</sup> adlı bir başka ders kitabı, Yüksek Mahkemenin aldığı karar (Edward v. Aguillard vakası) sebebiyle ilk kopyasındaki “yaratılış” sözcüğü yerine “tasarım” sözcüğü kullanılarak basıldı (Hafer, 2015). Böylece yaratılışçılığın daha zayıf dinsel çağrışımları

1 Kitabın 2008 yılında yapılmış son baskısı ismi değiştirilerek *Yaşamın Tasarımı* adıyla yayımlanmıştır.

olan akıllı tasarıma dönüşümü başlamış oldu. Akıllı tasarım savunucularının dini saiklerle hareket ettiklerini büsbütün belgeleyen şey ise, 1999 yılında internete sızan “Kama Stratejisi (*Wedge Strategy*)” adlı dokümandır. Kama Stratejisi politik açıdan muhafazakâr bir düşünce kuruluşu olan *Discovery Enstitüsü*’nün *Bilim ve Kültür Yenilenmesinin Merkezi* bölümü aracılığıyla yürütülen bir projedir. Enstitü’nün kurucularından ve akıllı tasarım hareketinin öncülerinden Philip E. Johnson Kama Stratejisi’nin amacının ne olduğunu şöyle açıklar: “Eğer çağımızı anlayabilirsek, Tanrı’nın gerçekliği ni materyalizmin ve natüralizmin düşünce dünyasındaki baskınlığına karşı koymak yoluyla ileri sürebileceğimizi biliriz. Birçok arkadaşımın yardımıyla bunu yapmak için bir strateji geliştirdim... Bu stratejiye ‘kama’ diyoruz.” (Johnson’dan akt. Forrest, 2001: 5) Kama diyorlardı, çünkü bu stratejiyle materyalizm ve natüralizmin etkisi altında olan kültürel ve akademik dünyaya kamanın bir nesneyi yarmasına benzer şekilde girmek istiyorlardı.

Politik amaçları bir yana yeni yaratılışçılar, dolayısıyla akıllı tasarım savunucuları materyalizm ve natüralizmin düşünce dünyasındaki baskınlığına felsefi olarak karşı koymak için iki saldırı noktası belirlemişlerdir. Bunlardan ilki, akıllı tasarım fikrinin en erken ifadelerinden biri olan *The Mystery of Life’s Origin* (Yaşamın Kökeni’nin Gizemi) adlı kitapta dile getirilmiştir: “...en basit bir canlıda dahi görülen inanılmaz karmaşıklığı açıklamak için yönlendirilmemiş bir enerji akışının halihazırda bulunan ilkel bir atmosfer ve okyanusta [bulunduğunu söylemek] oldukça yetersiz ve muhtemelen yanlıştır.” (Taxton vd., 1984: 186) Cansız maddenin kendi başına, yani yönlendirilmeye ihtiyaç duymaksızın canlılığı ortaya çıkarması akıllı tasarımcılar için pek olası değildir. Canlı dünyasında gözlenen karmaşıklık bu tip bir açıklamayı kabul etmeyi oldukça zorlaştırmaktadır. İkinci saldırı, canlıların ortak bir atadan nasıl türleştiğini açıklamak üzere ileri sürülmüş evrim teorisine yöneltilmiştir. Onlara göre, evrimsel mekanizmalar, özellikle de doğal seçim, amaçsız bir süreç olarak düşünüldüğünde canlıların türeyişini açıklamakta yetersizdir. Philip E. Johnson (2010: 21) *Darwin on Trial* (Darwin Duruşmada) adlı ünlü kitabında şöyle diyordu: “‘Evrim’ ancak açık veya örtük bir şekilde *bütünüyle natüralistik evrim* olarak – yani herhangi bir amaçlı zekâ tarafından yönetilmeyen bir evrim olarak tanımlandığında ‘yaratılış’ ile çelişir.” Başka bir deyişle, evrim düşüncesi akıllı tasarımcılar için problem teşkil etmez, bununla uzlaşabilirler, fakat akıldan ve amaçtan boşanmış bir evrim (yani Darwinizm) onlar için kabul edilemezdir. Hem canlılığın başlaması hem de onun türleşmesi ve çeşitlenmesi için akıl/zekâ (ve nihayetinde Tanrı) *gereklidir*. Bunu savunmak için akıllı tasarım hareketinin

omurgasını oluşturan üç figürün öne çıktığını görüyoruz. Yine Johnson'ın (1999) sözleriyle:

Kama olarak adlandırdığımız hareket halka açılışını 1992 yılında Güney Metodist Üniversitesi'nde bilim adamları ve filozofların katıldığı bir konferansta, kendi kitabım *Darwin on Trial*'ın yayınlanmasını takiben yaptı. Konferans, konuşmacı olarak hareketin bazı anahtar isimlerini, özellikle Michael Behe, Stephen Meyer, William Dembski ve beni bir araya getirdi.

Bu üç anahtar isim, kullandıkları çeşitli kavram ve argümanlarla, sözünü ettiğimiz iki saldırı noktasından hareket ederek akıllı tasarımın materyalizme (canlılığın ortaya çıkışına dair) ve natüralistik evrime (canlılığın türleşmesine dair) üstünlüğünü göstermeyi amaçlamışlardır. William Dembski (1998) düşük olasılığa sahip özelleşmiş olayların akıllı nedenlerin tespiti için birer işaret olarak alınabileceğini ileri sürerek *özelleşmiş karmaşıklık* (*specified complexity*) kavramını tasarım çıkarımı için bir araç olarak kullanmayı dener. Tasarım çıkarımı adli bilimcilerin suç mahallindeki ipuçlarından yola çıkarak şüpheliyi teşhis etme girişimlerinden veya Dünya Dışı Akıllı Yaşam Araştırmacılarının (SETI) üstlendiği, uzak gezegenlerden gelmesi beklenen radyo frekanslarında içerilen muhtemel mesajların deşifre edilmesi işleminden çok da farklı değildir. Charles Darwin (2015[1859]: 190), *Türlerin Kökeni*'nde, herhangi bir karmaşık organın peş peşe gelen, sayısız küçük değişikliklerle oluşamayacağı gösterilebilirse teorisinin kesinlikle çökeceğini ifade ediyordu. Bu meydan okumayı kabul eden Michael Behe (2006), belli birtakım biyolojik sistemlerin Darwin'in ifade ettiği şekilde evrilmesinin mümkün olamayacağını iddia ederek teoriye karşı koymaya çalışır. Behe'ye göre canlı dünyasında birçok örneğini gördüğümüz söz konusu sistemler yapısal parçalarından birini çıkardığımızda işlevini bütünüyle yitirecek sistemler olduklarından indirgenemez bir karmaşıklığa sahiptirler. *İndirgenemez karmaşıklık*, özelleşmiş karmaşıklıkla birlikte akıllı tasarım hareketinin en temel argümanlarından biri olagelmıştır. Hareketin en iyi tartışmacısı ve felsefi açıdan belki de en derinliklisi Stephen Meyer'a gelince, o iki koldan da akıllı tasarımın savunuculuğunu yapar. *Signature in the Cell* (Hücredeki İmza) adlı kitabında canlılığın başlaması için gereken DNA ve diğer moleküllerde saklı olan enformasyonun kendiliğinden (akıllı/zeki bir sebebe ihtiyaç duymaksızın) ortaya çıkışının olası olmadığını ileri sürerken, *Darwin's Doubt*'ta (Darwin'in Şüphesi) canlıların türleşmesinde gördüğümüz büyük ölçekli, makro evrimsel değişim ve yeniliklerin ortaya çıkışı için gerekli olan yeni enformasyonun da mutasyonlar ve doğal seçim aracılığıyla yaratılamayacağını iddia eder. Meyer bu iki kitabında hareketin

politik amaçlarına uygun bir şekilde akıllı sebebin doğası hakkında konuşmaktan imtina ederek ondan sadece “rasyonel fail” olarak söz etse de son kitabı *Return of the God Hypothesis*'de (Tanrı Hipotezinin Dönüşü) niyetini açıkça belli eder: Rasyonel fail, Tanrı'dır. Tanımlama problemini ele aldığımızda Meyer'in Tanrı savunusunu değerlendireceğiz, fakat öncelikle gereklilik problemine dönüp tasarım argümanlarının canlılığın başlatılması ve sürdürülmesi için rasyonel bir faile olan ihtiyacı temellendirme noktasında ne kadar başarılı olduklarına bakmamız gerekmektedir.

### **Gereklilik Problemi: Tasarımı Açıklamak İçin Akıl Gerekli midir?**

Richard Dawkins (2018[1986]: 20), ünlü kitabı *Kör Saatçi*'de biyolojinin tanımını şöyle yapar: “Biyoloji bir amaç için tasarlanmış görüntüsü veren karmaşık şeyleri inceleyen bilimdir.” Buradaki anahtar ifadenin “tasarlanmış görüntüsü veren” olduğu malumdur. Dawkins'in tanımı doğrudan yaratılışçıları/akıllı tasarımcıları hedef almaktadır. Canlı organizmalar tasarım sergilerler ancak söz konusu tasarım rasyonel bir failin dokunuşuyla ortaya çıkarılmış değildir. Böyle düşünüldüğünde tasarım sadece görünüştedir, yani yanılsamadır. Gerçekte olan şey, evrimin lokomotifi olan doğal seçilimin hayatta kalma ve üreme kabiliyetlerini artıracak şekilde çevresine iyi adapte olmuş canlıları meydana getirmesidir. “Kör saatçi, doğal seçilimdir; kördür çünkü ileriye görmez, sonuçları düşünüp plan yapmaz, görünür bir amacı yoktur. Yine de doğal seçilimin yaşayan sonuçları, usta bir saatçi tarafından yapılmış gibi duran tasarım görünüşleri ile bizi muazzam biçimde büyüler, tasarım ve planlama yanılsaması ile etkiler.” (Dawkins, 2018[1986]: 41) Elbette evrimin tek mekanizması doğal seçilim değildir. Mutasyonlar, genetik sürüklenme ve gen akışı gibi faktörler de evrim sürecinde etkili olabilmektedirler (Futuyma ve Kirkpatrick, 2017). Bununla birlikte, sınırlı kaynaklar için mücadelelerinde canlıların daha iyi rekabet etmelerini sağlayan, böylece hayatta kalarak üreme şanslarını artıran özelliklerin ve bu özelliklerin temelinde yatan genetik materyalin seçilerek sonraki nesillere aktarılmasını, dolayısıyla çevresel unsurların değişimiyle uyumlu bir şekilde canlıların nasıl değişerek çeşitlenebildiğini açıklayan mekanizma doğal seçilimdir. Akıllı tasarımcıların karşı çıktığı bizatihi evrimin kendisi değildir. Onlar, ünlü evrim biyoloğu Theodosius Dobzhansky'nin (1973) (1900-75) “Evrimin ışığı olmaksızın biyolojide hiçbir şeyin anlamı yoktur.” sözünü reddetmemekle beraber onun aynı adlı makalesinde ileri sürdüğü üzere evrim sürecinin doğal seçilim gibi akıldan yoksun, kör güçlerin esiri olduğunu düşünmezler. Onlara göre, canlılar tasarlandıkları için tasarlanmış görünmektedirler. Dawkins gibi düşünen evrim biyologları ile Dobzhansky ve diğer yaratılışçılar arasındaki karşıtlık bu temel görüş farklılığından doğar.

Evrım kuramcıları canlıların tasarlanmamış olduğunun en belirgin kanıtını genellikle mükemmel olmayan vücut yapılarında görmektedirler (Coyne, 2009; Hafer, 2015; Lents, 2018). Canlı bedenlerin dışarıdan tasarlanmış görüntüsü verseler de onlara yakından bakıldığında birtakım kusurları veya daha iyi tasarlanabilmesi mümkün görünen unsurları barındırdıkları ileri sürülür. Buna iyi bilinen bir örnek olarak insan gözü verilebilir. Gözün *retina* adı verilen ışığa duyarlı kısmı üzerindeki kan damarları ve sinir lifleri belli bir noktada kümelenerek retinanın içinden geçip ışık alıcıları (fotoreseptör) aracılığıyla doğrudan optik sinire ulaşırlar. Ancak bu kan damarları ve sinir lifleri kümelenedikleri noktaya ışık düşmesini engellediklerinden gözün bu kısmında görme gerçekleşmez. Bu yüzden bahse konu nokta “kör nokta” olarak adlandırılmıştır. Şayet kan damarları ve sinir lifleri gözün önüne değil de arkasına yerleştirilmiş olsaydı kör nokta oluşmayacak, böylece görüşümüzde herhangi bir bozukluk meydana gelmeyecekti. Bunun yapılabilir olduğunu mürekkep balığı ve ahtapot gibi canlılardan biliyoruz. O halde tasarım noktasından bakıldığında insan gözünün iyi tasarlanmadığını söyleyebiliriz. Fakat evrimsel açıdan bakıldığında insan gözü mevcut haliyle işlevini verimli bir şekilde yerine getirdiğinden (hayatta kalıp ürememiz konusunda bizim için bir dezavantaj oluşturmadığından) ne kadar kusurlu olursa olsun korunmuştur. Dışarıdan, yüzeysel bakıldığında insan gözü mükemmel şekilde tasarlanmış bir organ görüntüsü vermektedir. Oysa yakından, detaylı bir bakış atıldığında öyle olmadığı, daha iyi tasarlanabileceği görülmektedir. Dawkins’in (2010:355) tasarımın bir yanılısına olduğunu söylerken kastettiği de tam olarak budur:

Hayvanlara dışarıdan baktığımızda, tasarımın zarif illüzyonundan karşı konulmaz bir şekilde etkileniyoruz. Otlayan bir zürafa, gökyüzünde süzülen bir albatros, dalışa geçen kırlangıç, saldırı anındaki bir şahin, suyosunlarının arasında görünmez olan bir yapraklı deniz ejderi, aniden yönünü değiştirdikten sonra tüm esnekliğiyle koşusuna devam eden bir çita, sıçrayan bir ceylan; tasarım illüzyonu sezgisel olarak o kadar makul geliyor ki eleştirel düşüncüyü devreye sokup naif sezgilerin baştan çıkarıcılığından kurtulmak belirgin bir çaba ister hale geliyor. Hayvanlara dışarıdan baktığımızda durum bu. İçlerine baktığımızda ise, izlenimimiz tam tersidir. Hiç kuşkusuz, zarif bir tasarım *izlenimi*, ders kitaplarındaki basite indirgenmiş, bir mühendisin projesi gibi renklendirilmiş ve düzgünce resmedilmiş çizimler de vermektedir. Ancak önünüzdeki inceleme masasında bir hayvanı kesilmiş halde gördüğünüzde yüzünüze çarpan gerçeklik çok farklıdır. Öyle sanıyorum ki bir mühendisten, örneğin kalpten çıkan atardamarların iyileştirilmiş bir versiyonunu resmetmesini istemek öğretici bir egzersiz olurdu. Sonu-

cun, gerçek bir göğsü açtığımızda gördüğümüz gelişigüzel dağınıklıktan ziyade, bir arabanın egzozu gibi, düzgünce sıraya dizilmiş borular şeklinde olacağını sanıyorum.

Evrım kuramcılarının insan gözü gibi “kötü tasarım” örnekleriyle<sup>2</sup> anlatmak istedikleri şey, tasarlanmış görüntüsü veren yapıların *plansız/amaçsız* bir şekilde ortaya çıktığıdır. Şayet bu yapıların ortaya çıkışı bir plan doğrultusunda gerçekleşmiş olsaydı en ideal halleriyle vuku bulmaları gerekirdi. Zira daha iyi tasarlanmış, ideal hallerini hem diğer canlılarda gözlemleyebiliyoruz hem de bunları tasavvur edebiliyoruz. Buna göre kaçınılmaz soru şudur: Canlı organizmaların anatomi ve fizyolojilerinin doğa dışı/üstü bir unsura başvurmaksızın natüralistik bir açıklaması verilebiliyorsa, amaç sağlayıcı, yönlendirici bir akla neden gereksinim duyalım?

### **Özelleşmiş Karmaşıklık Argümanı**

William Paley (1743-1805) *Natural Theology* (Doğal Teoloji) adlı kitabının ilk bölümünde bazı koşullar oluştuğunda akıllı tasarımcının varlığını çıkarabileceğimizi meşhur örneğiyle dile getirir. Farz edelim bir doğa yürüyüşü sırasında yerde bir saat bulduk. Haliyle bu saatin orada bulunan bir kayanın tersine, bulunduğu yere nasıl geldiği hakkında kafamızda bir soru işareti oluşur. Neden? Çünkü saati incelediğimizde, bir kayada göremeyeceğimiz şekilde, çeşitli parçalarının bir amaç için (zamanı göstermek) bir araya getirilmiş olduğuna tanık oluruz. Saatin mekanizması anlaşıldığında çıkarım kaçınılmazdır: “...saatin bir yapıcısı olmalıdır; belli bir zamanda ve mekânda onu bir amaç için bir araya getirmiş... yapımını kavramış ve kullanımını tasarlamış bir zanaatkar veya zanaatkarlar var olmuş olmalıdır.” (Paley, 2006[1802]: 8) Paley’in tasarım çıkarımı yapmasının tek sebebi saatte bir amaç görmesi değildir. Gizli sebep, saatin doğal bir nesne olmamasıdır. Saatin yapısını inceledikten sonra bir tasarımcısı olması gerektiğini söylemek, örneğin bir elektron mikroskobuyla bir hücreyi inceledikten sonra bir tasarımcısı olması gerektiğini söylemekle aynı şey değildir. Birinci durumda mekanik aletlerin insan/tasarımcı eliyle yapılabildiğine ilişkin bir deneyime sahipken ikinci durumda, ilk hücrenin hatta daha da geriye gidersek canlılığın ilk emarelerinin nasıl ortaya çıktığını tam olarak bilmediğimizden, böyle bir deneyime sahip değiliz. Bir saatin kendiliğinden meydana geldiğini düşünmeyiz belki ama bir hücrenin kendiliğinden meydana gelmiş olabileceğini düşünebiliriz. Nitekim birçok bilim insanı ve filozof da böyle

2 Erkeklerde testislerin zarar görmeye açık bir şekilde konumlandırılması, kadınların doğum kanalının bebeğin kafasına oranla küçük olması, insanlarda yemek kanalı ve hava kanalının birbiriyile kesişmesi, memelilerde gırtlak sinirinin olması gerekenden daha uzun olması bu örneklerden bazılarıdır.

düşünmektedir. Kısacası, ikinci durumda yapılacak olası çıkarım birinci durumda olduğu gibi bariz değildir. O halde akıllı tasarımcıların üzerine düşen ikinci durumu da birinci durum kadar bariz hale getirmektir. Canlı sistemlerin kendiliğinden meydana gelemeyeceğini kabulleneceğimiz bir kriter veya kural var mıdır? William Dembski, özelleşmiş karmaşıklığın böylesi bir kriteri sağladığını düşünmektedir.

Dembski'ye göre (2004: 77) “dünyadaki bir olay, nesne veya yapı özelleşmiş karmaşıklık sergiliyorsa kişi bundan bir aklın sorumlu olduğunu çıkarabilir. Başka bir deyişle, kişi bir tasarım çıkarımı yapar.” Dembski'nin *özelleşme* ile kastettiği şey, herhangi bir nesnenin veya olayın meydana geliş unsurlarından bağımsız olarak belli bir örüntü sergiliyor olmasıdır. *Karmaşıklık*tan kasıt ise, söz konusu nesnenin veya olayın şans ile ortaya çıkmasının çok düşük bir olasılığa sahip olmasıdır. Buna göre ne karmaşıklık ne de özelleşme kendi başına aklın işareti olamamaktadır. Dembski'nin (2008: 165) örneğiyle, “rasgele düzenlenmiş bir dizi Scrabble parçası karmaşıktır fakat özelleşmiş değildir. Diğer taraftan aynı kısa kelimeyi tekrarlayan bir dizi ise özelleşmiştir fakat karmaşık değildir. Her iki durumda da dizileri açıklamak için akıl gerekmez.” Buna karşın anlamlı bir cümlenin varlığı akıl gerektirir, çünkü hem karmaşıktır hem de özelleşmiştir. Her ne kadar özelleşmiş karmaşıklık argümanının formel, matematiksel bir gösterimi varsa (Dembski, 1998: 1999) ve Dembski bununla argümanına bilimsel bir altyapı sağladığını düşünüyorsa da iki sebepten ötürü işin bu boyutunu görmezden gelebiliriz. Birincisi, Dembski'nin matematiksel teorisinin bilimsel açıdan sağlam olmadığına yönelik ciddi şüpheler ve eleştiriler vardır (Rosenhouse, 2001; Shallit ve Elsberry, 2004; Tellgren, 2002). İkincisi, argümanın temel iddiasını anlamak için Dembski'nin de onayladığı üzere matematik bilmemize gerek yoktur. Dembski (1998: 37), özelleşmiş karmaşıklığın tasarımın tespitinde bir kriter olarak kullanılabilmesini “açıklama filtresi” dediği bir prensibin işlemesine dayandırır. Buna göre, herhangi bir olayı açıklamaya kalktığımızda şu üç açıklama tarzından birini seçmemiz gerekir: *Düzenlilik* (regularity), *şans* ve *tasarım*.

Bir olayı düzenliliğe bağlamak o olayın her zaman gerçekleşeceği anlamına gelir. Şansa bağlamak demek o olayın gerçekleşmesini olasılıkların karakterize ettiğini ama aynı zamanda başka bir olayın gerçekleşmesiyle de uyumlu olduğunu söylemek demektir. Bir olayı tasarıma bağlamak o olayı ne düzenliliğe ne de şansa akla uygun bir şekilde atfedemeyeceğimiz anlamındadır (Dembski, 1998: 36).



İşte özelleşmiş karmaşıklığın kriter olma niteliği bu üç açıklama tarzından hangisini tercih etmemiz gerektiğini bize söyleyebilme kapasitesinde yatmaktadır. Peki nasıl? Bir O olayını düşünelim. Eğer bu O olayının gerçekleşme ihtimali yüksekse – öncül koşullar verili olduğunda O olayı (neredeyse) her zaman gerçekleşiyorsa – düzenliliğin yürürlükte olduğunu düşünürüz. Örneğin, bir madeni parayı yüz kere havaya attığımızda en azından bir kere tura gelmesi veya aracın frenine bastığımızda her seferinde durması yüksek olasılıklı, düzenli olaylardır. Buradaki düzenlilik, yüksekte bırakılan cisimlerin yerçekiminin etkisiyle düşmesinde olduğu gibi doğa yasalarının bir sonucu da olabilir. Şayet O olayının gerçekleşme ihtimali yüksek değilse, olasılığı düşürenin şans olup olmadığını sorarız. Düzenliliğe kıyasla düşük olasılığa sahip olaylar şans tarafından ortaya çıkarılmasını beklediğimiz olaylardır. Örneğin, bir piyango çekilişinde birinin piyangoyu kazanması – çekilişte hile olmadığını varsayarsak – şansa atfetmemek için herhangi bir nedenimizin olmadığı düşük olasılıklı bir olaydır. Düşük olasılıklı bir olayı şansa değil de tasarıma atfedebilmemiz içinse olayın aynı zamanda özelleşmiş olması gerekmektedir; yani bahse konu olan olayda bir örüntü gözlemliyorsak o olayın şans yerine tasarımla ortaya çıkmış olabileceğine ilişkin bir doneye de sahibiz demektir. Örneğin gramer açısından düzgün bir cümlenin kafamızda bir anlam yaratması harf dizisinin özelleşmiş şekilde bir araya getirilmiş olmasındandır. Bu durumda cümlenin varlığı düşük olasılıklı bir olay olsa da onu şansa bağlamayız. Buna göre Dembski'nin açıklama filtresinde tasarım, düzenlilik ve şansın devre dışı bırakılmasıyla kabul edilmesi zorunlu olan, üçüncü ve nihai seçenek olarak karşımıza çıkmaktadır. Eş deyişle, bir olayın ortaya çıkışının gerekçeleri olarak sırasıyla düzenliliği ve şansını eledeğimizde geriye tek seçenek olarak tasarım kalmaktadır. Dolayısıyla o olay tasarımla ortaya çıkmıştır: “Bir olayı tasarıma atfetmek demek o olay ne düzenliliğe ne de şansa akla uygun bir şekilde atfedilemez demektir.” (Dembski, 1998: 36)

Açıklama filtresini canlı sistemlere uyguladığında Dembski'nin ulaştığı sonuç açıktır: Canlılığın ortaya çıkışı düşük olasılıklı bir olaydır bundan dolayı düzenliliğe bağlanamaz ve canlı sistemler karmaşık özelleşmiş enformasyon içerirler, bu da şansını elememize imkân tanır. Böylece tasarım çıkarımına giden yol açılmış olur. Açıklama filtresinin tasarım çıkarımını yapmamıza olanak veren unsurunun özelleşmiş karmaşıklık nosyonu olduğuna dikkat edilmelidir. Peki ama özelleşmiş karmaşıklık tasarım çıkarımını için uygun bir kriter midir? Karmaşık özelleşmiş enformasyonu gördüğümüz her yerde akıllı tasarım çıkarımını yapabiliyorsak şüphesiz öyledir. Ancak bir olayın, olgunun veya sistemin özelleşmiş karmaşıklık sergilemesine karşın

tasarımlanmış olmadığını düşünüyorsak değildir. “Düşünüyorsak” diyoruz, çünkü özelleşmiş karmaşıklığın gözlenmesi örüntülerin sezgisel olarak tanınmasına dayanır. Sezgilerimiz ise nihayetinde geçmiş bilginiz tarafından şekillendirilir. Dembski'nin (2004: 95) ifadesiyle “akıllı nedenlerin tespiti arka plan bilgisini gerektirir. Akıllı bir nedeni ancak başka bir akıllı neden tanıyabilir. Fakat yeterince bilgiye sahip değilsek onu kaçıırız.” O halde belli bir örüntü sergilemesine karşın bu örüntünün ortaya çıkmasında bir tasarımcının rolü olduğunu düşündürecek herhangi bir nedene sahip olmadığımızı (veya bir tasarımcının rolü olduğunu söylemenin sezgilerimize ters düştüğü) karmaşık özelleşmiş enformasyon içeren doğal olaylar veya olgular var mıdır? Öyle görünüyor ki doğada bu duruma emsal teşkil eden birçok örnek bulmak mümkündür. Bu örnekleri bize sağlayan *kendi kendine örgütlenme* (self-organization) adı verilen bir fenomendir. Kendi kendine örgütlenme düzenin spontane bir şekilde ortaya çıkışını ifade eder. Liesegang halkaları, Marangoni etkisi, Belousov-Zhabotinsky reaksiyonu gibi olaylar cansız dünyada karşılaştığımız kendi kendine örgütlenme durumlarından bazılarıdır. Bunların içinde Bénard konveksiyon hücrelerinin oluşumu özellikle ilgi çekicidir.

İki yatay cam levha arasına sıkıştırılmış ince tabaka bir su düşünün. Sistemin oda sıcaklığında ve çevresiyle termal dengede olduğunu varsayalım. Suyun bir bölgesi diğeriyle hemen hemen aynı görünüyor. Su alttan ısıtılıp enerjinin sistemin içinden akması ve üst çevreye geri dönmesi sağlandığında kendi kendine organize olacağı kritik bir sıcaklık vardır. Bu durumda sisteme baktığımızda su içinde yapılandırılmış arı peteği örüntüsü göreceksiniz. Arı peteğindeki dönen konveksiyon hücreleri – ki çoğunlukla altıgen ve beşgen olarak görünürler – Bénard hücreleri olarak bilinirler. Altta ısınan su yükselir; yükseldikçe ısı dağılır ve su soğuyarak tekrar ısınmak üzere aşağı batır, böylece süreç tekrar eder. Su aynı yere yükselip batmadığından suyun yükseldiği yerler battığı yerlerden farklılaşır. Hücreleri oluşturan da bu farklılıktır (Shanks, 2004: 125).<sup>3</sup>

Bénard hücrelerinin oluşumunda gözlenen örüntü trilyonlarca su molekülünün koordineli hareketiyle ortaya çıktığından oldukça karmaşıktır. Dolayısıyla örüntünün sadece şans ile ortaya çıkmış olması pek ihtimal dahilinde değildir. Keza Bénard hücreleri bize her defasında aynı örüntüyü veren otomatik bir sürecin sonucu olarak da ortaya çıkmaz. Zira deneyi tekrarladığınızda tıpatıp aynı örüntüyü ikinci kez elde edemezsiniz. O halde

3 Bénard konveksiyon hücrelerinin ortaya çıkışının deneysel bir sunumu için bk. <https://www.youtube.com/watch?v=gSTNxS96fRg>

düzenlilik de bizim için bir seçenek olamaz. Deneyin konusu olan fenomenin sergilediği karmaşıklık açıkça özelleşmiş bir karmaşıklıktır (Shanks, 2004: 127-28; Shanks ve Karsai: 2004: 93). Ne var ki, düzenliliği ve şansı elememize karşın sezgilerimiz bu örnekteki özelleşmiş karmaşıklığı tasarıma atfedemeyeceğimizi söylüyor. Eğer öyleyse, özelleşmiş karmaşıklığın tasarım çıkarımı için uygun bir kriter olduğu iddiası reddedilebilir. Başka bir deyişle, özelleşmiş karmaşıklık kendi kendine örgütlenen sistemlerle tasarım sistemlerini birbirinden ayırmakta başarılı olamıyor görünmektedir. Bénard hücrelerinin oluşumu gibi bir doğa olayından rasyonel bir failin sorumlu olduğunu söyleyemiyorsak başka bir doğa olayı olan canlılığın ortaya çıkışı ve türeyişi için bunu hangi gerekçeyle söyleyeceğiz? Canlılık neden kendi kendine örgütlenmeyle ortaya çıkmış olmasın? Dembski kitaplarında kendi kendine örgütlenmenin teorisi için çıkardığı görece zorluk üzerine fazla eğilmez fakat şu kadarını söylemekle yetinir: Kendi kendine örgütlenme senaryoları nedensel özgüllüğün (bir etkiyi ortaya çıkarmakta yeterli olan nedenin bilinirliği) mevcut olduğu, dolayısıyla *kendiliğinden* zuhur etmeyi (örneğin, Bénard hücrelerinin su veya diğer moleküllerin etkileşiminden zuhur etmesi, ortaya çıkması, *emergence*) doğal karşılayacağımız (öngörebileceğimiz) olaylardır. Buna karşın yaşamın zuhur edişi veya basit yaşam formlarından karmaşık yaşam formlarının elde edilmesi nedensel özgüllüğün mevcut olmadığı zuhur etme olaylarıdır, dolayısıyla aynı doğallıkla karşılanamaz (Dembski, 2002: 241-45). Ancak canlılığın zuhur edişinin özgül nedenlerini bilemeyişi akıllı tasarım için kanıt olarak alınabiliyorsa pekâlâ kendi kendine örgütlenme için de kanıt olarak alınabilir. Doğru nedenin ne olduğunu tespit edebileceğimiz işleyen bir kriterimiz yoksa argümanımız – Dembski'nin durumunda olduğu gibi – bir çeşit cehalete sığınma safatası (*appeal to ignorance*) olarak addedilmeye elverişli hale gelecektir. Nitekim Dembski yakın geçmişte yaptığı bir röportajda kendi kendine örgütlenmeyi reddedişinin temelinde bir kritere başvurmanın yatmadığını açık etmektedir:

Kendi kendine örgütlenme senaryolarını hiçbir zaman tatmin edici bulmamışım, çünkü bana göre onlar aslında hiçbir şeyi çözmemektedirler. Tasarım nasıl çözüyor diyebilirsiniz. Ama tasarımcıların jetler gibi harika şeyler inşa ettiğini biliyoruz. Bundan ötürü jetlerden daha harikulade olan bir kelebek gördüğümüzde haklı olarak tasarımcıların karakterinden ve bildiğimiz tasarım sürecinden bir sonuca varıyoruz. Ancak ben yoğunlaşmadan veya kritiklikten veya konvektif süreçlerden kelebeklere nasıl varacağımızı hiçbir şekilde göremiyorum.<sup>4</sup>

4 <https://thebestschools.org/features/william-dembski-interview/> (Erişim tarihi: 16.03.2021)

Bilimsel devrimden önce, örneğin bir Orta Çağ insanına bir gün uzaya gidileceğini, internet diye bir şeyin var olacağını, hologramla konferansın mümkün olacağını, vs. söyleseydiniz muhtemelen o da bunun nasıl olacağını “hiçbir şekilde göremediğini” söyleyecekti. Prensipte reddedilemediği müddetçe bir olayın nasıl gerçekleşeceğini bilemememiz o olayın hiçbir zaman gerçekleşmeyeceğinin kanıtı olamaz. Bu durumda başarılacak tek şey, söz konusu olayın gerçekleşme ihtimalinin düşük olduğunu (en iyi açıklamayı vermediğini) veya başka bir alternatifin daha olası olduğunu gösterebilmektir. Dembski'nin yukarıdaki sözleri Paley'in ortaya koyduğu ve Hume'un çok önceleri ampirist pozisyondan güçlü bir şekilde eleştirdiği klasik tasarım argümanının bir ikrarıdır. Başka bir deyişle, özelleşmiş karmaşıklık argümanının klasik tasarım argümanına kıyasla teorik bir ilerleme olduğunu söylemek zordur. Bir olayın düşük olasılığa sahip olmasının onun düzenlilikle ortaya çıkamayacağı anlamına gelmediği, Dembski'nin düzenlilik ve şans ayrı ayrı ele alarak ikisinin bir arada bulunabileceği olayların varlığını (örneğin, evrim teorisinde doğal seçim ve şansa dayalı varyasyonların birlikte düşünülmesi gibi) göz ardı ettiği, tasarımın kendi başına pozitif kanıt gerektirdiği, dolayısıyla şansın ve düzenliliğin elimine edilmesinin tasarım çıkarımı için yeterli olmadığı gibi itirazlarla da açıklama filtresinin işlemediği gösterilmeye çalışılmıştır (Sarkar, 2007: 52-7; Shermer, 2006). Bununla birlikte özelleşmiş karmaşıklık argümanının kendi kendine örgütlenmeyi bir seçenek olmaktan çıkarmayı başaramaması tasarım çıkarımını şüpheyle karşılamamız için yeterli görünmektedir. Şimdi bir başka karmaşıklık argümanına dönelim ve indirgenemez karmaşıklığın istenileni verip veremediğine bakalım.

### ***İndirgenemez Karmaşıklık Argümanı***

Darwinci evrim teorisinin temel ilkelerinden biri herhangi bir karmaşık yapının peş peşe gelen, sayısız, küçük değişikliklerle ortaya çıktığıdır. Bu görüş *tedricilik* olarak da bilinmektedir (Coyne, 2009: 4). Büyük çaplı evrimsel değişimlerin (örneğin kuşların sürüngenlerden evrilmesinde olduğu gibi) tedrici bir şekilde meydana gelebilmesi için birçok jenerasyonunun geçmesi gerekecektir. Fakat bu önemli değildir. Dünyanın yaşı böylesi değişimlerin gerçekleşmesi için yeterince büyüktür; yani zaman evrimin yanındadır. O halde insanın ortalama yaşam süresini düşünerek büyük evrimsel değişimlerin gerçekleşmesinin imkânsız bulunması evrim teorisini reddetmeye yönelik bir argüman için altyapı sağlayamayacaktır. Türler arası büyük değişimleri gözleyemesek de evrim kuramcıları prensipte bunun olanaksız olduğunu gösterecek bir kanıt olmadığı görüşündedirler. Burası Behe'nin iti-

raz ettiği yerdir. Behe'ye göre peş peşe gelen, sayısız, küçük değişikliklerle oluşması prensipte mümkün olmayan biyolojik sistemler vardır. Bunlar indirgenemez karmaşıklığa sahip sistemlerdir. Bununla o, “[organizmanın] temel işlevine katkıda bulunan, birbiriyle uyumlu, etkileşen parçalardan oluşan ve herhangi bir parçası çıkarıldığında etkin biçimde çalışmasının sonlanmasına neden olan bir sistemi” kastetmektedir (Behe, 2009: 39). İndirgenemez karmaşıklığa sahip bir sistem tedrici bir şekilde ortaya çıkamaz, çünkü bu, indirgenemez karmaşıklığa sahip sisteme öncülük eden sistemlerin eksik parça/parçalar barındırdığı anlamına gelecek, bu eksiklik de onları işlevsiz kılacaktır. Doğal seçim sadece çalışan veya işlev gösteren sistemlere uygulanabildiğinden evrimin yürümesi bu durumda mümkün olmayacaktır. Behe'nin ulaştığı sonuca göre biyolojik bir sistem tedrici olarak üretilemiyorsa o takdirde “tek seferde” entegre bir birim olarak ortaya çıkmış olmalıdır. Esas soruya – indirgenemez karmaşıklıkta sistemler var mıdır? – geçmeden önce felsefi açıdan önem arz eden başka bir soruyu sormakta fayda var. Biyolojik veya başka türlü olsun, herhangi bir sistemin tek seferde entegre bir birim olarak ortaya çıkabileceği düşüncesini anlamlı kılmamanın bir yolu var mıdır? Tam da akıllı tasarımcıların iddia ettiği gibi doğal süreçlerin gerçekleştiremediği bu işi rasyonel bir failin (örneğin Tanrı) üstlendiğini varsayalım. Bu durumda indirgenemez karmaşıklığa sahip bir sistemin tek seferde entegre bir birim olarak ortaya çıktığını söylemek Tanrı'nın iradi eylemiyle bir yaratım gerçekleştirdiğini söylemekle aynı şey olacaktır. Ancak Tanrı yaratmayı irade etse bile iradesinin nesnesi olan sistemin ortaya çıkışı bir sürece tabi olmalı, irade edilen yaratım aşama aşama, belli bir sürede gerçekleşiyor olmalıdır. Aksi takdirde Tanrı'yı yoktan *aniden* var eden bir çeşit sihirbaz olarak düşünmek zorunda kalırız. O halde indirgenemez karmaşıklıkta sistemlerin ortaya çıkışı için Tanrısal müdahaleyi gerekli görsek bile bahsedilen sistemlerin “tek seferde entegre bir birim” halinde nasıl meydana geleceklerini açıklamak kolay görünmemektedir. İster evrimsel ister Tanrısal olsun herhangi bir canlı sistemin meydana gelişini zamansal bir mesele olduğundan yerine getirdiği işlevi kazanma sürecinin nasıl gerçekleştiğine ilişkin bir açıklama verilmelidir. Evrim teorisi sağladığı mekanizmalarla talep edilen bu açıklamayı sunmaktadır. Benzer şekilde ya organize ve fonksiyonel sistemlerin tek seferde nasıl ortaya çıktıklarına/yaratıldıklarına açıklık getirmek yoluyla veya hangi mekanizmalar aracılığıyla yaratımın gerçekleştiğini hiç değilse teoride göstermek yoluyla Tanrı'nın oynadığı rolün ne olduğu açıklanmalıdır. Görünen o ki, akıllı tasarımcılar bu yönde bir açıklama sunmaktan ziyade evrimsel açıklamada bir şeylerin yanlış olduğu düşüncesi ve sezgisiyle hareket etmektedirler. Ne var ki onların

bu tavrı ileri sürdükleri argümanların bir çeşit “cehalete sığınma argümanı (*argument from ignorance*) olarak görülmesine sebebiyet vermektedir. Bu konuyu tanımlama probleminde yeniden ele alacağız.

Esas soruya tekrar dönecek olursak Behe'nin indirgenemez karmaşıklıkta sistemler için verdiği örnekler nelerdir? *Darwin's Black Box* (Darwin'in Kara Kutusu) adlı ünlü kitabına son derece basit mekanik bir örnekle başlar: Fare kapanı. Behe'nin bize söylediği üzere bir fare kapanı beş parçadan oluşmaktadır. Bunlar: Taban olarak görev yapan düz tahtadan bir platform, fareyi sıkıştırmaya yarayan metal bir kıskaç, tuzak kurulduğunda platforma ve kısıkaca baskı uygulayan esneyen bir yay, biraz baskı uygulandığında serbest kalan hassas bir tutucu ve tutucuya bağlanarak kısıkacı geriye doğru çeken metal bir çubuktur. Behe'ye (2006: 42) göre bu parçalardan herhangi birinin eksikliğinde kapan fare yakalama işlevini yerine getiremeyeceğinden fare kapanı indirgenemez karmaşıklıkta bir sistemdir. Kapanı, uygun olmak koşuluyla farklı materyallerden oluşturabilirsiniz ancak bunu kapanın çalışması için zorunlu olan parçalarda bir eksikliğe gitmeden yapmalısınız. Peki ya parçalardaki eksikliğe rağmen kapan fare yakalama işlevini yerine getirmeye devam ederse? Örneğin, zemini taban olarak kullanıp platformdan kurtulmak mümkündür. Böylece dört parçadan da kapanı oluşturabiliriz. Aslına bakılırsa Behe'nin örneğine meydan okuyan bazı araştırmacılar tek parçayla dahi fare kapanı oluşturulabileceğini, hatta mevcut parça üzerinde gerek değişiklikler gerekse eklemeler yaparak işlevin nasıl adım adım geliştirilebileceğini göstermişlerdir.<sup>5</sup> Buna karşın Behe (2019: 188), son kitabında bu eleştirilerin farkında olduğunu, ancak bütün çabalara rağmen fare kapanı örneğinin indirgenemez karmaşıklığın hakim paradigması olmaya devam ettiğini belirtir. Onun karşı argümanı kapanın oluşturulmasının her aşamasında aklın devrede olduğu şeklindedir. Nitekim kapanı tek bir parçadan karmaşık bir yapı haline getirenler tasarımcı insanlardır. Behe (2004: 365) için problem fare kapanlarının farklı şekillerde, farklı sayıda parçayla oluşturulup oluşturulamayacağı değil, “peş peşe gelen, sayısız, küçük değişikliklerle”, doğal seçim aracılığıyla oluşturulup oluşturulamayacağıdır. Behe kendi alanı olan biyokimyadan sunduğu örneklerle bu soruya hayır cevabını verir. Hücrenin de fare kapanı gibi bir çeşit düzenek, moleküler bir makine olduğunu belirttikten sonra hücrelerin yüzmesini sağlayan silleri (*cilium*), kan pıhtılaşma sistemini, hücre içi protein taşıma sistemini, bağışıklık sistemini ve DNA'yı oluşturan moleküllerden nükleik asitlerin yapı-

5 Görsel bir sunum için şu adrese <http://udel.edu/~mcdonald/mousetrap.html> (Erişim tarihi: 24.04.2021), fare kapanının doğal seçimle oluşumunu modelleme yaparak örnekleyen bir anlatı için şu adrese <http://www.fidelibus.com/mousetrap/> (Erişim tarihi: 24.04.2021) bakılabilir.

taşları olan nükleotitlerin sentezlenmesini inceleyerek bunların indirgenemez karmaşıklıkta düzenekler ve sistemler olduklarını söyler (Behe, 2016).

Behe'nin argümanını anlamak için biyolojik detaylara girmeye ihtiyaç yoktur. Hücrenin ne kadar karmaşık bir yapıya sahip olduğunu lise eğitimi almış veya biraz popüler bilim kitapları okuyan herkes bilir. Öğrenmek istediğimiz şey indirgenemez karmaşıklık argümanının bütün bu karmaşıklığın kendiliğinden ortaya çıkması ihtimalini dışlayıp dışlamadığıdır. Fare kapanı argümanına dikkatli baktığımızda Behe'nin sisteme entegre parçalardan birinin eksikliğinin yarattığı işlev bozukluğunu sistemin tedrici bir şekilde oluşamayacağını kanıtı olarak aldığını görürüz. Ancak Michael Ruse'un (2003: 320) da işaret ettiği üzere hiçbir Darwinist organizmaların çıkarıldıkları takdirde içinde yer aldıkları sistemin çalışmasının sekteye uğramasına yol açacak parçalar barındırdıklarını reddetmemektedir. Buna göre mesele mevcut parçaların yokluğunun sistemi çökertmeden çıkarılıp çıkarılamayacağı değil, parçaların mevcudiyetini sağlayanın doğal seçim olup olamayacağıdır. Behe doğal seçim olamayacağını ileri sürmektedir. Fakat ona "neden" diye sorarsanız size cevaben sistemin indirgenemez karmaşıklıkta olduğunu, bir parçasını çıkardığımızda faaliyetinin duracağını söyleyecektir. O halde argüman bir döngüsellik barındırmaktadır. Başka bir deyişle, kanıtlamaya çalıştığı şeyi (doğal seçilimin karmaşık sistemleri oluşturamayacağı fikrini) baştan varsaymaktadır. Behe'yi evrimin doğal seçim aracılığıyla karmaşık sistemleri meydana getirebileceğine ikna edecek olan şey ne olurdu? O aslında bunun için bir kriter belirlemektedir: "Eğer doğal seçilimin belli derecede karmaşıklığa sahip bir sistemi üretebildiği gösterilebilirse o takdirde eşit veya daha aşağı derecede başka bir sistemi de üretebileceğini varsayabilirdik." (Behe, 2001: 697) Elbette karmaşık bir sistemin doğal seçimle ortaya çıkışı için gereken zaman insanın bilim yapmaya başladığından beri geçen süreden çok daha fazla olduğundan Behe'nin talebini bütünüyle karşılamak mümkün değildir. Bununla birlikte en azından prensipte bunun imkânsız olmadığını gösteren kavramsal ve deneysel araçlar olmalıdır. Nitekim öyledir de. Behe'nin eleştirilenlerinin özellikle üzerinde durdukları bir nokta başlangıçta belli bir işlevi yerine getiren veya o işlev için seçilmiş parçaların zamanla başka işlevleri üstlenmek üzere uyarlanabileceğidir (Young, 2004: 22; Shermer: 2006; Sarkar, 2007: 101; Miller, 1999: 138). Evrim bilminde bu olguya *eksaptasyon* adı verilir (Futuyma ve Kirkpatrick, 2017: 66). Fare kapanı örneğine dönecek olursak kapanın parçaları fare yakalama amacına hizmet etmeden önce başka işler için de kullanılıyor olabilirdi. Kenneth Miller (2008) okul çağındayken arkadaşlarından birinin fare kapanı parçalarından taban,



kıskaç ve yayı kullanarak diğer arkadaşlarıyla şakalaşmak üzere nasıl bir çeşit mancınık yaptığını anlatır. Elbette Behe'nin de çabucak işaret edeceği gibi mancınığı yapan rasyonel bir faildir. Ancak burada esas dikkat edilmesi gereken şey mancınığı meydana getiren parçaların mancınıkla hiç ilgisi olmayan fare kapanı gibi bir düzeneğin işlerliğinde rol oynayabilmeleridir. Dolayısıyla indirgenemez karmaşıklıkta olduğu düşünülen bir sistemin teorik olarak işlevsel öncüleri olması ihtimal dahilindedir. Peki doğada bu ihtimali yansıtan bir örnek bulmak mümkün müdür? Bilim insanlarının bu noktadaki favori örneklerinden biri kuşların kanatlarıdır. Kuşlara uçma yetisi kazandıran tüylerin sıcakkanlı hayvanlarda başlangıçta diğer işlevlerinin yanında özellikle termal yalıtım amacıyla kullanıldığı, uçma özelliğine çok sonra uyarlandığı düşünülmektedir (McLennan, 2008: 257; Gishlick, 2004; Prum ve Brush, 2002). Günümüzde tüylerin genç kuşlarda hala yalıtım için kullanılıyor olması bu görüşü desteklemektedir. Bir başka klasik örnek de memelilerdeki orta kulak yapılarıdır. Fosil kayıtlar ve anatomik karşılaştırmalar çekiç ve örs kemiklerinin sürüngenlerin çene kemiklerinden uyarlandığını göstermektedir (Shubin, 2008: 159; Miller, 2008: 138). Moleküler seviyede ise, Behe'nin indirgenemez karmaşıklığın kanıtları olarak gördüğü kan pıhtılaşma sistemi veya bakteriyel kamçı gibi yapıların eksaptasyon gibi doğrudan olmayan evrimsel yollarla nasıl üretilebileceğine ilişkin kanıtlar ve senaryolar ileri sürülmüştür (Musgrave, 2004; Sarkar, 2007; Miller, 2004). Evrimci bakışa göre bütün bu kanıtlar şunu ortaya koymaktadır: Evrimin karmaşık bir sistemi yaratması, sistemi oluşturan parçaların işlevsel bir geçmişinin olmadığı, sadece mevcut işlevleri için o sistemde yer aldıkları şeklinde düşünülmemelidir. Bu düşünme şekli tam da akıllı tasarımcıların konuya yaklaşımını yansıtmaktadır. Evrimin bir öngörüsü yoktur. Evrim, biyolojik yapıları fiili hallerinden daha da karmaşık hallere ulaştırma gayesi gütmeyiz. Karmaşıklaşma fiziksel örgütlenmenin bir sonucudur ve evrimi ancak organizmanın hayatta kalma ve verimli döller üretebilme kapasitesini etkilediğinde ilgilendirir. Dolayısıyla bu kapasiteyi artırdığı (yani işe yaradığı) müddetçe sistemde kullanılan parçaların tarihi geçmişinin ve genel olarak sistemin mükemmel olup olmasının bir önemi yoktur. Karmaşıklığın simge örneklerinden biri olan gözü ele alalım. Göz, o kadar ince detaylara sahip zarif bir organdır ki, işlevsel öncülleri olabilecek daha kusurlu hallerini düşünmekte zorluk çekebiliriz. Ancak hayvanlar alemine bakıldığında ışığa duyarlı hücrelerden iğne deliği kameraya sahip gözlerle, bileşik gözlerden aynalara sahip yansıtıcı gözlerle, gözün farklı işlevsel tiplerde var olabildiğine şahit oluruz. Elbette insan gözünün nasıl evrildiğine ilişkin tas-tamam bir evrimsel hikâyeye sahip değiliz. Ancak bu durum gözün doğadaki

çeşitli var olma tarzlarının da karşı koyduğu üzere böyle bir hikâyenin hiç olmadığına kanıt olarak görülemez. İndirgenemez karmaşıklık argümanının indirgenemezlik iddiası evrim biliminin sunduğu dolaylı kanıtların (insan gözüne çeşitli yollardan gidilebileceğine işaret eden bulgular) görmezden gelinerek söz konusu hikâyenin doğrudan kanıtlarla (insan gözüne hangi yoldan gidildiğini gösteren bulgular) yazılamaması gerçeğine dayanmaktadır. Bu, klasik tasarım argümanının izlediği stratejinin aynısıdır, dolayısıyla ona karşı bir ilerleme olarak görmek için de bir nedenimiz yoktur.

### **Biyolojik Enformasyon Argümanı**

Stephen Meyer, başlangıçta Behe ve Dembski kadar etkili olmasa da sonraları akıllı tasarım hareketinin bir nevi sözcüsü haline gelmiş ve onların bilimsel materyalizm ve natüralizme karşı başlattıkları saldırıyı görece daha da güçlü bir şekilde sürdürmüştür. Meyer'in argümanını geliştirdiği hareket noktası canlı organizmaların DNA'larında içerilen enformasyondur. 19. yüzyılın sonuna kadar biyologlar yaşamın sadece madde ve enerjiden ibaret olduğunu düşünüyorlardı. Oysa J. Watson ve F. Crick'in DNA keşfinden sonra artık üçüncü bir faktör ortaya çıkmıştı ki, o da enformasyon idi. Biyologlar, DNA'nın "genetik enformasyon" içerdiğini ve yaydığını, "genetik mesaj" veya "inşa yönergelerine" ya da "dijital koda" sahip olduğunu söyler hale geldiler. *Oxford İngilizce Sözlüğü* enformasyonu "herhangi bir olgu, olay veya konuya ilişkin iletilmiş bilgi" olarak tanımlar. Ancak Meyer (2013) DNA'daki enformasyonun "bir kişi tarafından bilinen herhangi bir bilgi parçası" olmadığına "belirli bir etkiyi ortaya çıkarmak üzere düzenlenmiş bir bilgi" olduğuna dikkat çeker. Başka bir deyişle DNA söz konusu olduğunda önemli olan onun enformasyon taşıma kapasitesinden ziyade taşıdığı enformasyonun işlevselliğidir. Artık biliyoruz ki DNA'daki enformasyon veya genetik kod bir organizmanın canlılık işlevlerinin ve biyolojik gelişiminin yürütülmesi için gerekli talimatları içermektedir. Meyer'in de ifade ettiği gibi, DNA, hücrenin korunması ve hücrenel mekanizmaların doğru çalışması için gerekli olan proteinlerin ve enzimlerin üretilmesi için kullanılan inşa yönergelerine sahiptir. Proteinler hem belirli bir şekil hem de belirli bir düzen sergilerler. Onlar ancak amino asitlerin belli şekillerde düzenlenmesiyle istenilen biçimi alabilirler. Proteinleri sıradan amino asit zincirlerinden (polipeptitlerden) ayıran işte bu *dizilim spesifikliğidir*. Bir sistemin bir bütün olarak fonksiyonu parçalarının spesifik düzenine bağlı ise, o sistemin dizilim spesifikliği sergilediği söylenebilir. Özetle, DNA özelleşmiş (spesifik) karmaşıklıkta bir moleküldür ve taşıdığı enformasyon da özelleşmiştir. Meyer'in kitabında sorduğu soru bu enformasyonun nereden geldiği veya

nasıl oluştuğudur. DNA ve proteinlerin birbirine olan yapısal bağlılığı bu soruya cevap vermeyi oldukça zorlaştırmaktadır. Hücre, DNA'daki enformasyonu işlemek ve ifade etmek için proteinlere ihtiyaç duymakta fakat DNA moleküllerinin kopyalama aracılığıyla inşası için de proteinler gerekmektedir. O halde hangisi önce ortaya çıkmıştır, DNA mı, proteinler mi? İlk yaşamın nasıl ortaya çıktığına dair ileri sürülen DNA öncelikli ve protein öncelikli modellerdeki güçlüğü gören modern teorisyenler RNA öncelikli bir modele yönelmişlerdir. Zira RNA hem protein sentezi yapabilecek hem de genetik bilgiyi kodlayabilecek kabiliyete sahiptir. "RNA Dünyası Hipotezi" üzerinde en geniş biçimde çalışılan model olsa da teorinin içerdiği zayıflıklar alternatif arayışını hızlandırmıştır. Netice itibarıyla genetik kodun kökenini açıklamak üzere birçok fikir ortaya atılsa da bir uzlaşma sağlanabilmiş değildir (Deamer, 2019: 152).

Hangi model tercih edilirse edilsin Meyer'in Dembski'nin yürüttüğü stratejiye benzeyen eleştirisi değişmeyecektir. Natürallizm açısından genetik kod ya şans ile ya bir zorunluluğun sonucu olarak veya bu ikisinin birlikte rol oynadığı bir ortamda ortaya çıkmış olmalıdır. Meyer (2009) ilk etapta şansın organik molekülleri meydana getirmesinin mümkün olmadığını matematiksel olarak göstermeye çalışır. Buna göre tek bir fonksiyonel proteinin, üstelik mümkün olan en kısa proteinin bile şans ile elde edilmesi imkansızdır. Ayrıca en mütevazı olanları da dahil olmak üzere tüm hesaplar evrenin olasılık kaynaklarının biyolojik enformasyonun şans ile meydana getirilebilmesi için yeterli olmadığını da göstermektedir. Şans hipotezini reddetmek için bir başka sebep daha vardır ki, o da ilk organik moleküllerin ortaya çıkabilmesi için gereken erken dünya koşullarının hiç de «prebiyotik çorba»<sup>6</sup> kuramcılarının varsaydığı gibi elverişli olmamasıdır. Ayrıca böylesine elverişli bir prebiyotik çorbanın var olduğu kabul edilse dahi organik moleküllerin oluşması için gerçekleştiği düşünülen olumlu kimyasal süreçlerin yanında zarar verici olanları da aynı ortamda vuku bulacak ve oluşan molekülleri bozuma uğratabilecektir. Şans hipotezini makul bulmayan bazı bilim adamları ikinci seçenek olarak yaşamın zorunlulukla ortaya çıktığı, kendi kendine organizasyon modelleri (*self-organizational models*) üzerinde

6 Charles Darwin, Joseph D. Hooker'a yazdığı mektupta (1871) şunları söyler: "Genellikle canlı bir organizmanın ilk üretimi için şu anda mevcut olan tüm koşulların her zaman mevcut olmuş olabileceği söylenir. Fakat eğer (ama ne büyük bir eğer!) her türlü amonyak ve fosforik tuzların, ışığın, ısının, elektriğin, vs. bulunduğu, daha karmaşık değişimlere girmeye hazır bir protein bileşiminin kimyasal olarak oluşabileceği küçük sıcak bir gölet hayal edebilseniz her ne kadar şu anda böyle bir maddi ortam çabucak bozunsaydı veya emilse de canlı yaratıklar oluşmadan önce öyle olmayabilirdi." (Darwin, 2018: 237) Darwin'in mektubunda bahsettiği "küçük sıcak bir gölet" varsayımı bilim dünyasında varlığını sürdürmüş ve nihayet Alexander Oparin ve John Haldane'nin *heterotrof teorisi*nin (Oparin-Haldane hipotezi) temel bir yönü olarak "prebiyotik çorba" adını almıştır.

durmuşlardır. Bu modele göre, canlı varlıklardaki organizasyon doğa yasaları olarak tanımlanabilecek fiziksel veya kimyasal güçler ve süreçlerle açıklanabilir. Ne var ki, DNA'daki enformasyonun belirleyicisi olan nükleotit bazları arasında herhangi bir bağ olmaması ve DNA'nın omurgası ile belirli bazlar arasında dizilimdeki çeşitliliği açıklayacak ayırt edici yakınlıklar tespit edilememesi bu yaklaşımın kabul edilebilirliğini zorlaştırmaktadır. Ayrıca söz konusu bağları ve yakınlıkları sağlayıcı birtakım çekim güçlerinin olduğu ileri sürülse bile, bu varsayım neden bazların spesifik şekillerde dizildiğini açıklayamamaktadır. Özetle Meyer'e göre kurallı kimyasal güçler karmaşık diziler üretmezler, dolayısıyla biyolojik enformasyonun nasıl oluştuğunu açıklayamazlar. Başka bir deyişle, "DNA'daki enformasyon fiziksel veya kimyasal çekim güçlerine indirgenemez." (Meyer, 2009)

Meyer'in ikinci kitabı (Darwin'in Şüphesi) Darwin'in *Türlerin Kökeni*'nde kendisinden bir şüphe konusu olarak söz ettiği, "Kambriyen Patlaması" olarak anılan, birçok türde canlının jeolojik tarihin belli bir döneminde (Kambriyen Dönemi) aniden ortaya çıkması olayıyla ilgilidir. Meyer bu olayı bir "enformasyon patlaması" olarak tanımlar. Meyer'e göre bu dönemde aniden ortaya çıkan ve yepyeni vücut planlarına sahip hayvan formları, Kambriyen dönemi hayvanlarını pre-Kambriyen dönemi hayvanlarıyla bağlayacak olan ara fosillerin yokluğu ve fosil kayıtlarındaki radikal değişikliklerin küçük çaptaki varyasyonlardan ve çeşitlemelerden daha önce görülmesi bakımlarından Darwinistler için beklenmedik bir olaydır. Elbette tüm Darwinistler Meyer'le aynı fikirde değildir. Örneğin, Donald Prothero (2007: 161), fosil kayıtlarından yola çıkarak sözde Kambriyen patlamasından önce tipik Kambriyen kabuklu omurgasızlarının ilk ortaya çıkışına kadar uzun ve yavaş bir inşa süreci geçtiğini, dolayısıyla bunun bir "patlama" olmaktan ziyade "yavaş bir ateşleme" süreci olarak görülmesi gerektiğini ileri sürer. Yine de Darwin'den bu yana sürdürülen 150 yılı aşkın fosil avcılığı Kambriyen canlılarının ortaya çıkışını dikkat çekici olmaktan çıkaramamıştır (Zimmer ve Emlen, 2016). Kambriyen canlılarının ataları olacak pre-Kambriyen döneme ait canlıların aktüel fosil kayıtlarının yetersizliğini kabul eden bazı Darwinistler ise *derin ayrılma hipotezi* dedikleri bir teoriye başvururlar. Derin ayrılma hipotezi savunucuları "moleküler saat" adı verilen bir metot yardımıyla ortak bir atadan geldiklerini düşündükleri türlerin gen farklılıklarından yola çıkarak mutasyon hızını tespit etmeye ve böylece diğer günümüz türlerinin de yaşam ağacında ne zaman ayrılmaya başladıklarını belirlemeye çalışırlar. Meyer'e göre bu hipotezi kabul etmek birkaç açıdan güçtür. Öncelikle hipotez, pre-Kambriyen döneme ait fosille-

rin yokluğunu açıklamak için geçerli bir “eser hipotezi”<sup>7</sup> gerektirmektedir. İkincisi moleküler saat hesaplamaları birbirinden oldukça farklı sonuçlar ortaya koymaktadır. Üçüncüsü mutasyon hızının tüm canlılar için aynı olduğu varsayılmaktadır. Dördüncüsü, ortak bir atanın varlığını koyutlayarak kanıtlanması gereken şeyi baştan varsayma hatasına düşmektedir. Fossil kayıtlarının Darwin’i desteklediğini gösterdiği gibi desteklemediğini düşünen ünlü paleontolog Stephen J. Gould, Niles Eldridge ile birlikte “kesintili denge” veya “sıçramalı evrim” (*punctuated equilibrium*) fikrini ortaya atmış, türlerin genellikle kararlı olduklarını, milyonlarca yıl boyunca çok az değişim geçirdiklerini ve bu uzun süren kararlılık dönemlerinin ani değişim hamleleriyle *kesintiye* uğrayarak yeni türlerin oluşmasıyla sonuçlandığını, dolayısıyla bu evrimsel sıçrama dönemlerinden geriye çok az fosil kaldığını ileri sürmüşlerdir.<sup>8</sup> Meyer (2013) kitabında Gould ve Eldridge’in teorisine de yer verir ve ileri sürdükleri evrimsel süreçlerin (“allopatrik türleşme” ve “tür seçilimi”)<sup>9</sup> Kambriyen patlamasını açıklamada geleneksel neo-Darwinist görüşe alternatif bir mekanizma olamadıklarını ileri sürer. Bu noktada Meyer’in iddialarının arkasındaki gerekçeleri vermemizi gerektirmeyecek bir gerçek vardır ki, her ne kadar allopatrik türleşme ve tür seçilimi gibi terimler modern evrim kuramında kendilerine yer bulsalar da bir bütün olarak sıçramalı evrim fikri tartışmalı karakterini korumuş ve bilim dünyasında tedriciliği, dolayısıyla neo-Darwinizmi yerinden edecek başat bir görüş haline gelememiştir.<sup>10</sup>

Meyer’in itirazlarında haklı olduğunu varsayalım. DNA canlılığın devam ettirilmesi için gerekli biyolojik bir enformasyona sahiptir ve biz bu spesifik biyolojik enformasyonun veya genetik kodun ilk olarak nasıl ortaya çıktığını bilmiyoruz. Yine Kambriyen döneminde olduğu gibi jeolojik zaman açısından kısa bir sürede canlılığın türeyişinde belli atılımlar görüyoruz ve bu atılımların gerçekleşmesini sağlayan enformasyon girişinin nasıl mümkün olduğunu anlayamıyoruz. Tüm bunlar en azından bazı doğal

7 Kökeni paleontolog Charles Walcott’a (1850-1927) dayanan bu hipoteze göre Kambriyen dönemi canlılarının ataları ya geride hiç fosil bırakmamışlardır ya da bu fosiller henüz bulunamamıştır.

8 “Kesintili değişimin yaşam tarihine egemen olduğuna inanıyoruz: Evrim çok çabuk gerçekleşen türleşme olaylarında yoğunlaşmaktadır. Jeolojik tarihleri boyunca çoğu tür, ya kayda değer bir değişim geçirmemekte veya belirli bir yönde olmaksızın morfolojilerinde hafif bir dalgalanma göstermektedirler. Filetik tedricilik büyük evrim olaylarını üretmek için her halükârda son derece nadir ve yavaştır.” (Gould ve Eldridge, 1977: 115)

9 Allopatrik türleşme (*allopatric speciation*) fiziksel bir bariyer (örneğin sıradağlar) sebebiyle coğrafi olarak atalarından ayrılan popülasyonların değişen çevresel baskılar altında yeni türleri üretmelerini ifade eder. Tür seçilimi (*species selection*) ise Darwinizmin bireysel organizmalar için öngördüğü doğal seçim mekanizmasının türler düzeyinde de işlediğini anlatan bir terimdir (Futuyma ve Kirkpatrick, 2014).

10 Nitekim teorinin en ateşli savunucusu Stephen J. Gould başlangıçta oldukça radikal bir görüş olarak lanse ettiği bu fikri zamanla yumuşatarak daha neo-Darwinist bir çehreye bürmüştür (Dennett, 1995).

süreçlerin işleyişinden bir aklın sorumlu tutulmasını gerektirir mi? Meyer öyle düşünüyor. Meyer'e göre (2009, 2013), tarihsel bilimler söz konusu olduğunda herhangi bir fenomen hakkındaki en iyi açıklamanın kriterleri olan nedensel uygunluk (*causal adequacy*) ve nedensel varoluş (*causal existence*) kriterlerini akıllı tasarım hipotezi ("bilinçli ve rasyonel bir failin amaçlı eylemi") yerine getirdiğinden ve bu koşulları diğer rakip teoriler sağlayamadığından akıllı tasarım teorisinin biyolojik enformasyonun kaynağına dair en iyi açıklamayı verdiği kabul edilmelidir.<sup>11</sup> Akıllı tasarım nedensel olarak uygundur; çünkü kendi deneyimlerimizden biliyoruz ki rasyonel failer dijital olarak kodlanmış olanları da dahil işlevsel bakımdan özelleşmiş enformasyon içeren sistemleri üretebilmektedir. Keza spesifik biyolojik enformasyon materyalist ve natüralist sebeplerle üretilmeyeceğinden nedensel olarak var olan tek sebep akıllı tasarımdır. Buna göre, Meyer'in argümanı şöyledir:

1. *Öncül*: Spesifik biyolojik enformasyon doğal süreçler veya mekanizmalarla (şans, zorunluluk/yasallık) açıklanamamaktadır.
2. *Öncül*: Rasyonel failer (örneğin insan) spesifik enformasyon üretmektedir.
3. *Sonuç*: Spesifik biyolojik enformasyonu üreten rasyonel bir faildir.

### **Tanımlama Problemi: Tasarımcı Kimdir/Nedir?**

Meyer'e göre kendisinin formüle ettiği şekliyle akıllı tasarım teorisi sadece biyolojik enformasyonun kökenine dair ileri sürülen alternatif teorilerin reddedilmesiyle (1. *Öncül*) doğruluğu çıkarsanmış bir teori değildir. O aynı zamanda karmaşık spesifik enformasyonun tek kaynağının rasyonel failer olduğunu ileri sürmesiyle (2. *Öncül*) pozitif bir iddiada bulunan bir teoridir. Bundan dolayı yukarıdaki argüman bir cehalete sığınma argümanı olarak görülemez. Ne var ki, Meyer'in tüm çabalarına rağmen argümanın tam da onun istemediği şekilde bir cehalete sığınma argümanı olduğunu iddia edebiliriz. Cehalete sığınma safsatası bir iddiaya karşı getirilen kanıtların alternatif başka bir iddianın kabul edilmesinin yegâne gerekçesi yapıldığı durumlarda ortaya çıkmaktadır. Meyer birinci öncülü ulaştığı sonucun yegâne gerekçesi yapmadığını, ikinci öncülü öne sürmesiyle gerekçelendirmeye çalışmaktadır. Ancak bu stratejinin işlemesi, ikinci öncülün, birinci öncülü kabul etmemizi gerektiren itirazları savuşturabilecek etkinlikte olmasına bağlıdır. Şöyle ki, birinci öncülü kabul etmemizin

<sup>11</sup> *En iyi açıklama çıkarımı*, mevcut delillerden yola çıkarak bu delilleri en iyi açıklayan hipotezin hangisi olduğunu tespit etmeyi amaçlayan bir modeldir. *Abdüktif akıl yürütme* olarak da bilinen bu model bilimler ve felsefede sıklıkla kullanılmakla birlikte kriterlerinin veya normatif statüsünün ne olduğu hakkında bir uzlaş sağlanabilmiş değildir (bk. Lipton, 2014).

sebebi natüralistik açıklamanın biyolojik enformasyonun üretilmesi için gerekli olan mekanizmayı sağlayamaması idi. Meyer'in itirazları bütünüyle materyalizm tarafındaki bu görece eksikliğe dayanıyordu. Eğer öyleyse, Meyer'den beklenen bu eksikliğin yerine ikame etmemizi sağlayacak alternatif bir mekanizma sunmasıdır. Oysa onun bize sunduğu şey, hangi prensiplerle çalıştığını bilmediğimiz rasyonel bir faildir. Bu rasyonel failin varlığını kabul ettiğimizde doğaya biyolojik enformasyon girişinin nasıl gerçekleştiğini bildiren bir açıklama elde etmiş oluyor muyuz? Hayır. Sadece mevcut bilgisizliğimizin yarattığı boşluğu dolduracak varsayımsal bir antite veya varlık koyutlanmış oluyoruz. Bu durumda söz konusu bilgisizliğimizi "bilimin bir gün gereken açıklamayı sunacağı" beklentisiyle de geçici olarak örtebiliriz ve bunu yapmak Meyer'in akıl yürütmesini dikkate aldığımızda rasyonel fail varsayımına nazaran teorik bir dezavantaj veya gerileme yaratmayacaktır. O halde Meyer'in gerçekten pozitif bir iddiada bulunduğunu söyleyebilmemiz için tasarımcının kimliği ve doğayla olan etkileşiminin niteliği hakkında bir malumatımız olması gerekmektedir.

Meyer (2021) son kitabında böyle bir tanımlama girişiminde bulunmakta ve söz konusu rasyonel failin teizmin Tanrısı olduğunu ileri sürmektedir: "Evrenin ve yaşamın özellikleri tam da aşkın ve amaçlı bir akıl evrenin ve yaşamın tarihinde eylemde bulunsa "bekleyeceğimiz türden" özelliklerdir. Böyle bir akıl insanların Tanrı dediği şeyle örtüşmektedir, bundan dolayı bu geri dönüş hikâyesine Tanrı hipotezinin dönüşü diyorum." Teistik Tanrı, düşünceleri, iradesi, amaçları, hisleri olan bir şahıs, öz bilinçli bir varlıktır. Tanrı insana atfedilen özellikleri en mükemmel şekilde taşır. Buna göre Meyer argümanının taşıdığı iddiaya uygun bir şekilde rasyonel failin doğaüstü/aşkın bir varlık olduğunu (birinci öncülde çıkan sonuç) ve insan benzeri (antropoformik) nitelikler barındırdığını (ikinci öncülde çıkan sonuç) ileri sürmektedir. Bununla birlikte, rasyonel failin kimliği hakkındaki konuşma mevcut argümandan bağımsız olduğundan Tanrı'nın varlığını tesis etmek için başka argüman/argümanlar gerekecektir. Zira rasyonel fail olarak teistik Tanrı yerine farklı Tanrı tasavvurlarını, spiritüel varlıkları veya metafizik ilkeleri seçmemizin önünde herhangi bir engel yoktur. Örneğin aşkın bir Tanrı yerine panteizmde olduğu gibi içkin bir Tanrı tasavvuruna gidebiliriz. Bu yaklaşım Tanrı'yı bir şahıs olarak görmez. O, evrenle bir ve aynı şeydir. Üstelik bu yaklaşımın teistik Tanrı anlayışına karşı bir üstünlüğü de vardır. Aşkın bir Tanrı'nın varlığını kabul ettiğinizde bu Tanrı'nın evrenle/doğayla nasıl etkileştiğine dair bir açıklama vermeniz gerekir. Buna göre, Tanrı'nın yaşamın başlangıcında spesifik genetik enformasyonu oluşturmak için veya Kambriyen dönemi gibi "yüksek enformasyon girişi" görüldüğü dönemler-



de doğal süreçlere nasıl müdahil olduğunu sorabiliriz. Ancak içkin bir Tanrı anlayışını benimsiyorsanız bu sorularla muhatap olmazsınız, çünkü Tanrı zaten her zaman “oradadır”. Tanrı yerine şeytani bir varlığı da seçebilirsiniz. Bu varlık bir özelliği hariç teistik Tanrı ile aynı güçlere sahiptir: İyi değildir. Böyle bir varlığı kabul ettiğimizde de yine bir açıdan avantajlı oluruz. Teizm ünlü kötülük problemini açıklamakta güçlük çekmektedir. Tanrı nasıl hem mükemmel iyiliğe sahip olup hem de insan eliyle yapılmış olsun veya olmasın dünya tarihinde örneklerini gördüğümüz bu kadar kötülüğe izin vermektedir? Bu, şeytani varlığı seçenler için cevaplanması hiç de zor olmayan bir sorudur. Aslına bakılırsa tasarımcının rasyonel bir fail (şahıs veya değil) olmadığını ileri sürüp Tanrı ve benzeri spiritüel varlık varsayımından tümüyle kurtulmamız da mümkündür. Tasarımcı maddenin bizatihi kendisi de olabilir. “Panpsişizm” adı verilen bu metafizik yaklaşıma göre, zihinsellik tüm varlık skalasında belli biçim ve derecelerde bulunur. Bir atom altı parçacıktan insana değin her şey zihin veya zihinsel özellikler barındırabilir. Zihinsellikten yoksun madde belki Meyer’in itiraz ettiği gibi kendi kendine organize olup spesifik biyolojik enformasyonu meydana getiremeyebilir, ancak zihinsellik maddeye içkin bir şekilde bulunuyorsa veya madde doğası itibarıyla zihinsel bir yöne/boyuta sahipse, uygun ortam ve koşullarda canlılığın başlaması ve sürmesi için gereken enformasyonu yaratıyor olabilir. O halde bütün bu alternatifler ve daha fazlası dururken neden rasyonel bir faili ve özellikle de teizmin Tanrısını tasarımcı olarak tayin edelim?

Meyer bu alternatiflerin hepsini olmasa da bazı bilindik teorileri değerlendirir. Değerlendirmesinde sadece biyolojik enformasyonun yaratılışını değil, bir bütün olarak evrenin yaratılışını göz önüne alır. Örneğin, panteizmle ilgili şu değerlendirmeyi yapar:

...panteistlerin düşündüğü şekliyle Tanrı fiziksel olmayan bir şeyden fiziksel evreni meydana getiremez, çünkü böyle bir Tanrı fiziksel evrenden bağımsız olarak var olmaz. Eğer fiziksel evrenin geçmişte var olmadığı bir an varsa, o takdirde panteistik Tanrı da var olmuş olamazdı. Panteistik Tanrı evrenin başlangıcından önce var olmadıysa, evrenin var olmaya başlamasına da neden olamaz. Bundan dolayı, panteizm nedensel yeterlik testini geçemez (Meyer, 2021).

İlk cümlesinden itibaren bu açıklama problemler içermektedir. Panteizmde Tanrı'nın fiziksel evrenden bağımsız olarak var olmadığı doğrudur, ancak “yaratılış” nosyonu “fiziksel olmayan bir şeyden fiziksel evrenin meydana getirilmesi” şeklinde anlaşılacak zorunda değildir. Fiziksel olandan yine fiziksel olanın yaratılması/çıkması/doğması şeklinde de düşü-

nülebilir. Meyer'in aklında kendisi de bir Hristiyan olması sebebiyle "yoktan yaratılma" fikri vardır. İkinci cümlesinde "fiziksel evrenin geçmişte var olmadığı bir an" ile kastettiği "büyük patlama" adı verilen, evrenin muazzam derecede yoğun ve sıcak bir noktadan başladığını bildiren bilimsel teoridir. Ancak bu noktanın veya tekilliğin gerisinde ne olduğu hakkında bilim sessiz olduğundan onu "yok" olarak almak için de herhangi bir gerekçemiz yoktur; yani büyük patlama olayı yoktan varoluşu gerektirmez. Panteistik Tanrı'nın evrenin var olmaya başlamasına neden olmasını kendini görünür kılması, açması veya ifşa etmesi şeklinde düşünmek de mümkündür. Buna göre mevcut bilimsel verileri teistik bir Tanrı ile uyuşturabildiğiniz gibi panteistik veya başka bir Tanrı görüşüyle de uyuşturabilirsiniz. Ancak nedenselliği klasik anlamıyla birbirinden bağımsız iki antite arasındaki etkileşim olarak düşünen Meyer için evrenin yaratılmasından kasıt evrene neden olunmasıdır ve rasyonel failin evrene neden olduğunu söyleyebilmemiz için evrenle uzay-zamansal olarak ayrı, ona aşkın olması gerekir. Argümanı sürdürmek adına Meyer'in bu şartını da kabul edelim ve elimizdeki metafizik seçeneklerden bu şartı karşılayan herhangi biri olup olmadığına bakalım.

Meyer'in kitabında değerlendirmeye almadığı görüşlerden, popülerliği gittikçe artan bir tanesi daha vardır: Rasyonel fail/Tasarımcı/Tanrı bir bilgisayar programcısıdır. Kendi bedenlerimiz de dahil olmak üzere, dış dünyanın ve fiziksel maddenin varlığından şüphe edebileceğimizi söyleyen Descartes idi. Descartes'ın epistemik şüpheciliğini mantıki sonuçlarına götüren *simülasyon argümanına* göre, sadece fiziksel varlığımız değil, zihinsel varlığımız da bildiğimiz anlamda bir gerçekliğe sahip değildir. Descartes varlığından şüphe etme ediminin kendi varlığını ispatladığını düşünüyordu, oysa gösterdiği şey "düşünme" denen bir olayın süregittiğiydi. Ancak ne Descartes ne de başka biri bu düşüncenin ontolojik statüsü hakkında size kesin bir bilgi veremez. Düşünce, fiziksel dünyada nörobiyolojik süreçlerin açığa çıkardığı veya Tanrısal bir lütuf olarak bedenlere eklenmiş bir şey olması anlamında *var* olabildiği gibi sanal bir gerçeklikte, algoritmik süreçler olarak da *var* olabilir. Bir bilgisayar oyununu düşünelim. Oyunda bizim hareket ettirdiğimiz bir karakter ile bu karakterle etkileşime girip diyaloglar kuran bir sürü başka yan karakter vardır. Dinlerler, konuşurlar, itiraz ederler, öğüt verirler, üzülmürler, neşelenirler, vs. Özetle gerçek kişilermiş gibi hareket ederler. Fakat bildiğimiz gibi onlar bir programdan başka bir şey değildir. Uygulanan yapay zekâ programının inceliği ve derinliği arttıkça gerçeklikleri de bir o kadar artar. Nick Bostrom (2003) bu fikirden yola çıkarak bir bilgisayar programında yaşıyor olmamız ihtimalinin kendimizin de bir gün son derece gerçekçi bilgisayar simülasyonları geliştirmemizle doğ-

ru orantılı olduğunu ileri sürer. Örneğin, gelecekte öyle bilgisayar oyunları geliştiririz ki, oyunu oynayan kişiler sanal dünya ve fiziksel dünya arasında bir ayrım yapamaz hale gelirler. Bostrom'a göre işte bu gerçekleştiğinde bizlerin de bir simülasyon içerisinde yaşıyor olmamız olasılığı oldukça güçlenecektir. Argümanı ikna edici bulsak da bulmasak da tasarımcının bir bilgisayar programcısı olması ihtimalini dışlayamayız. Belki de Tanrı düşüncesine olan antroposentrik yaklaşımımızın temelinde onun gerçekten de bir insan veya insan benzeri bir varlık olması yatıyordu! Her halükârda bu programcı Meyer'in nedensel yeterlilik koşulunu karşılamaktadır. Kelimenin tam anlamıyla evrene aşkındır, onu "yoktan" yaratabilir, düzgün işlemesi için gerekli matematiksel kuralları koyabilir, "canlılığın" ortaya çıkması için koşulları ayarlayabilir, DNA kodunu oluşturabilir ve gerektiğinde simülasyona yeni enformasyon girişi yapabilir. O halde spesifik biyolojik enformasyonun oluşturulması konusunda birden fazla aday nedensel yeterlilik ve nedensel var oluş koşullarını sağlayabilmektedir. Buna göre, Meyer'in iki argümanını da reddedebiliriz. Orijinal argüman bir *non sequitur* argümandır; yani birinci öncülün doğru olduğunu varsaysak dahi sonuç öncüllerden çıkmamaktadır. Spesifik biyolojik enformasyonun varlığı rasyonel fail çıkarımının delili olamaz. Birinci argümanı kabul etsek bile rasyonel failin Tanrı olduğunu reddedebiliriz. Rasyonel fail için birden fazla aday vardır ve bu adaylar arasından hangisini seçeceğimiz, Dembski'nin argümanında olduğu gibi doğru nedenin hangisi olduğunu belirleyecek nesnel bir kriterimiz olmadığından, keyfidir. Buna ek olarak birinci argüman bir cehalete sığınma argümanıdır. Nitekim Meyer naüralist görüşü spesifik biyolojik enformasyonun nasıl ortaya çıktığına ilişkin bir açıklama veremediği için reddetmekte ancak kendisi rasyonel failin/Tanrı'nın evrenle veya dünyayla etkileşiminin doğasına ilişkin bir açıklama girişiminde bulunmadığı, dolayısıyla biyolojik enformasyonun ortaya çıkış yolu ile ilgili bir bilgi vermediği gibi rasyonel failin kimliği hakkındaki tartışmaları sonlandıramamakta, böylece tanımlama probleminin üstesinden de gelememektedir.

## Sonuç

Başlığımız, makalenin yazılmasının gerçek amacını yansıtan bir soruydu: "Akıllı tasarım hareketi yeni bir şey sunuyor mu?" Akıllı tasarım hareketinin etrafında koparılan gürültünün kaynağının, Hume'un eleştirilerinden bu yana tasarım cephesinde değişen bir şey olup olmadığının araştırılması amaçlanmıştı. Elbette Hume tasarım argümanına saf ampirist bir pozisyonundan saldırıyordu. Bundan dolayı ampirist öncülü (sadece deneyimine sahip olduğumuz şeyler hakkındaki konuşmalarımız doğruluk değeri taşıyor) reddet-

tiğinizde Hume'un elini de zayıflatmış oluyordunuz. Fakat Hume bir şeyin farkındaydı: Tasarım argümanı temelde insan ürünü nesnelere, yapıtlarla, doğal nesnelere ve oluşumlar arasında bir benzerlik kurmakta, birindeki karmaşıklığın bir zihne veya rasyonel bir faile atfedilmesinin diğerindeki karmaşıklığın da bir zihne veya rasyonel bir faile atfedilmesini gerektirdiği sonucuna varmaktadır. William Paley 18. yüzyılda nasıl akıl yürüttüyse akıllı tasarım hareketi taraftarları da bugün aynı akli yürütmektedir. Değişen tek şey, bugünkülerin argümanı çağın gereklerine uygun olarak bilimsel bir zeminde savunmaya çalışmalarıdır. Doğada gözlenen karmaşıklık Paley'in zamanına kıyasla çok daha ileri düzeydedir. Ancak karmaşıklığın varlığından rasyonel faile yapılan sıçrayışın gerekçelendirilmesi karmaşıklığın varlığından daha fazlasını, bağımsız bir argümanı/argümanları gerektirdiğinden karmaşıklığın hangi düzeyde olduğunun önemi yoktur. Zira maddenin doğasını yeterince anlamadığımızdan neyi oluşturup neyi oluşturamayacağını da bilmiyoruz. Bilimler, maddeye ilişkin kavrayışımızın gittikçe derinleştiğini ve nihayetinde yaşamın nasıl başladığı, biyolojik enformasyonun nasıl oluştuğu gibi sorulara kesin cevaplar verilebileceğini umuyor. Bilimlerin bugüne kadarki gelişimi ve başarıları dikkate alındığında bu beklentinin boşuna olmadığı açıktır. Bundan dolayı prensipte bir engel olmadığı müddetçe – ki akıllı tasarımcıların böyle bir iddiası yoktur – bilimsel bir açıklamanın verilebilme olasılığı, rasyonel fail olasılığından daha düşük görünmüyor. Başka bir deyişle, akıllı tasarım evreni ve hayatı açıklamada natüralizme karşı bir üstünlük kurabilmiş değildir. Hatta rasyonel failin kimliği hakkındaki tartışmaların akıllı tasarım için yarattığı ek problemleri düşündüğümüzde akıllı tasarımın daha zor durumda olduğu bile söylenebilir. Bu, doğanın açıklanmasında zihnin bütünüyle dışlanması veya yok sayılması gerektiği anlamına mı geliyor? Hayır. Burada yapılan inceleme zihnin salt maddeye indirgenebileceği iddiasını desteklemiyor, ancak zihnin ve maddenin karşı karşıya getirilmesinin (doğüstü/süpernatürel yaklaşımın) felsefi açıdan verimsiz olduğunu ima ediyor.

## Öz

Akıllı tasarım argümanı oldukça eski bir argüman. Ancak argümanın politik içerimleri de olan felsefi-teolojik bir harekete dönüşmesi son birkaç on yılda gerçekleşti. Evrenin ve canlı dünyanın karmaşıklığını gittikçe artan bir şekilde ortaya koyan doğal bilimlerdeki gelişmelere dayanan bazı eğitilmiş yazarlar klasik argümanın daha ikna edici bir şekilde ileri sürülebileceğine inanıyorlar. Ancak hareketin öncülerinin akıllı tasarım fikrini tesis etme girişiminde kullandıkları modern nosyonlar klasik argümanın istifade ettiği temel sezgiye yaslandıkları gerçeğini gizleyemiyor. Bu sezgi, tasarımılanmış görünen her cismin mutlaka bir tasarımcısının olması gerektiği yönündeki inancımızdır. Akıllı tasarım taraftarları tasarımcının rasyonel bir fail, bu failin de Tanrı olduğu görüşündedirler. Ne var ki, söz konusu sezgiyi reddetmek için gerekçelerimiz olduğu müddetçe akıllı tasarım argümanının bir cehalete sığınma argümanı olduğu itirazından kurtulamaz görünmektedirler.

**Anahtar Kelimeler:** akıllı tasarım, indirgenemez karmaşıklık, özelleşmiş karmaşıklık, evrim, biyolojik enformasyon

## Abstract

### Does the Intelligent Design Movement Offer Anything New?

Intelligent design argument is quite an old one. But the transformation of the argument into a philosophical-theological movement with political implications has taken place in the last few decades. Building on advances in the natural sciences that increasingly reveal the complexity of the universe and the living world, some educated authors believe the classical argument can be asserted more convincingly. However, modern notions used by the pioneers of the movement in their attempt to establish the idea of intelligent design cannot hide the fact that they rely on the basic intuition that the classical argument draws on. This intuition is our belief that every seemingly designed object must have a designer. According to the proponents of intelligent design argument, this the designer is a rational agent and this rational agent is the God. However, as long as we have reasons to reject that intuition, they seem unable to escape the objection that the intelligent design argument is an argument grounding itself on ignorance.

**Keywords:** intelligent design, irreducible complexity, specified complexity, evolution, biological information

## Kaynakça

- Behe, M. J. (2001). "Reply to My Critics: A Response to Reviews of Darwin's Black Box: The Biochemical Challenge to Evolution." *Biology and Philosophy*, 16: 685–709.
- Behe, M. J. (2004). "Irreducible Complexity: Obstacle to Darwinian Evolution". *Debating Darwin: From Darwin to DNA* içinde, William A. Dembski ve Michael Ruse (der.), New York: Cambridge University Press, s. 352-370.
- Behe, M. J. (2006). *Darwin's Black Box: The Biochemical Challenge to Evolution* (10th Anniversary Edition). New York: Free Press.
- Behe, M. J. (2019). *Darwin Devolves: The New Science About DNA That Challenges Evolution*. New York: HarperOne.
- Bostrom, N. (2003). "Are You Living in a Computer Simulation?" *Philosophical Quarterly*, 53/211: 243-255.
- Caudill, E. (2013). *Intelligently Designed: How Creationists Built the Campaign Against Evolution*. Urbana, Chicago and Springfield: University of Illinois Press.
- Coyne, J. A. (2009). *Why Evolution Is True*. Oxford: Oxford University Press.
- Darwin, C. (2008). *The Life and Letters of Charles Darwin – Volume II*, Francis Darwin (der.), Gloucester: Dodo Press.
- Darwin, C. (2015). *Türlerin Kökeni*. Çev., Bahar Kılıç. İstanbul: ALFA.
- Dawkins, R. (2010). *Yeryüzündeki En Büyük Gösteri. İstem Fer*, Çev., Kahraman İpekdal, Duygu Polat, Uygur Polat. İstanbul: Kuzey Yayınları.
- Dawkins, R. (2018). *Kör Saatçi*. Melisa Miller, Çev., Barbaros E. Güner ve Tunç T. Bilgin. İstanbul: Kuzey Yayınları.
- Deamer, D. (2019). *Assembling Life: How Can Life Begin on Earth and Other Habitable Planets?* New York: Oxford University Press.
- Dembski, W. A. (1998). *The Design Inference: Eliminating Chance Through Small Probabilities*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Dembski, W. A. (1999). *Intelligent Design: The Bridge Between Science and Theology*. Downers Grove: InterVarsity Press.
- Dembski, W. A. (2002). *No Free Lunch: Why Specified Complexity Cannot Be Purchased without Intelligence*. Plymouth: Rowman & Littlefield.
- Dembski, W. A. (2004). *The Design Revolution: Answering the Toughest Questions about Intelligent Design*. Downers Grove: InterVarsity Press.
- Dembski, W. A. (2008). *The Design of Life: Discovering Signs of Intelligence in Biological Systems*. Dallas: The Foundation for Thought and Ethics.
- Dennett, D. C. (1995). *Darwin's Dangerous Idea: Evolution and the Meanings of Life*. London: Penguin Group.

- Dobzhansky, T. (1973). "Nothing in Biology Makes Sense except in the Light of Evolution". *The American Biology Teacher*, 35/3: 125-9.
- Forrest, B. (2001). "The Wedge at Work: How Intelligent Design Creationism Is Wedging Its Way into the Cultural and Academic Mainstream". *Intelligent Design Creationism and Its Critics içinde*, Robert T. Pennock (der.), Cambridge: The MIT Press, s. 5-53.
- Futuyma, D. ve Kirkpatrick, M. (2017). *Evolution (4th Edition)*. Sunderland: Sinauer Associates, Inc.
- Gishlick, A. D. (2004). "Evolutionary Paths to Irreducible Systems: The Avian Flight Apparatus." *Why Intelligent Design Fails: A Scientific Critique of the New Creationism içinde* Matt Young ve Taner Edis (der.), New Brunswick: Rutgers University Press, s. 58-71.
- Gould, S. J. ve Elridge, N. (1977). "Punctuated Equilibria: The Tempo and Mode of Evolution Reconsidered." *Paleobiology*, 3: 115-151.
- Hafer, A. (2015). *The No-So-Intelligent Designer: Why Evolution Explains the Human Body and Intelligent Design Does Not*. Eugene: Cascade Books.
- Hume, D. (2007). *Dialogues Concerning Natural Religion and Other Writings*. Dorothy Cleman (ed.), New York: Cambridge University.
- Johnson, P. E. (1999). <http://touchstonemag.com/archives/article.php?id=12-04-018-f> (Erişim tarihi: 16.02.2021).
- Johnson, P. E. (2010). *Darwin on Trial (20th Anniversary Edition)*. Downers Grove: InterVarsity Press.
- Kant, I. (1998). *Critique of Pure Reason*. Çev., Paul Guyer & Allen W. Wood. New York: Cambridge University.
- Lents, N. H. (2018). *Human Errors*. New York: Houghton Mifflin Harcourt.
- Lipton, P. (2004). *Inference to the Best Explanation (Second Edition)*. London & New York: Routledge.
- Mclennan, D. A. (2008). "The Concept of Co-option: Why Evolution Often Looks Miraculous." *Evo Edu Outreach*, 1: 247-258.
- Meyer, S. C. (2009). *Signature in the Cell: DNA and the Evidence for Intelligent Design*. New York: HarperCollins.
- Meyer, S. C. (2013). *Darwin's Doubt: The Explosive Origin of Animal Life and the Case for Intelligent Design*. San Francisco: HarperOne.
- Meyer, S. C. (2021). *Return of the God Hypothesis: Three Scientific Discoveries That Reveal the Mind Behind the Universe*. San Francisco: HarperOne.
- Miller, K. R. (1999). *Finding Darwin's God: A Scientist's Search for Common Ground Between God and Evolution*. New York: HarperPerennial.



- Miller, K. R. (2004). "The Flagellum Unspun: The Collapse of Irreducible Complexity." Debating Darwin: From Darwin to DNA içinde, William A. Dembski ve Michael Ruse (der.), New York: Cambridge University Press, s. 81-97.
- Miller, K. R. (2008). Only a Theory: Evolution and the Battle for America's Soul. New York: Viking.
- Morris, H. M. (1974). Scientific Creationism. San Diego: Creation-Life Publishers.
- Musgrave, I. (2004). "Evolution of the Bacterial Flagellum." Why Intelligent Design Fails: A Scientific Critique of the New Creationism içinde Matt Young ve Taner Edis (der.), New Brunswick: Rutgers University Press, s. 72-84.
- Numbers, R. L. (2006). The Creationists: From Scientific Creationism to Intelligent Design (Expanded Edition). Cambridge & London: Harvard University Press.
- Paley, W. (2006[1802]). Natural Theology or Evidence of the Existence and Attributes of the Deity. New York: Oxford University Press.
- Prothero, D. R. (2007). Evolution: What the Fossils Say and Why It Matters. New York: Columbia University Press.
- Prum, R. O. ve Brush, A. H. (2002). "The Evolutionary Origin and Diversification of Feathers." The Quarterly Review of Biology, 77/3: 261-295.
- Rosenhouse, J. (2001). "How Anti-Evolutionists Abuse Mathematics." <http://educ.jmu.edu/~rosenhjd/sewell.pdf> (Erişim tarihi: 23.02.2021).
- Ruse, M. (2003). Darwin and Design: Does Evolution Have a Purpose? New York: Harvard University Press.
- Sarkar, S. (2007). Doubting Darwin? Creationists Design on Evolution. Malden: Blackwell Publishing.
- Shallit, J. ve Elsberry, W. (2004). "Playing Games with Probability: Dembski's Complex Specified Information." Why Intelligent Design Fails: A Scientific Critique of the New Creationism içinde Matt Young ve Taner Edis (der.), New Brunswick: Rutgers University Press, s. 121-38.
- Shanks, N. (2004). God, the Devil and Darwin: A Critique of Intelligent Design Theory. New York: Oxford University Press.
- Shanks, N. ve Karsai, I. (2004). "Self-Organization and the Origin of Complexity." Why Intelligent Design Fails: A Scientific Critique of the New Creationism içinde Matt Young ve Taner Edis (der.), New Brunswick: Rutgers University Press, s. 85-106.
- Shermer, M. (2006). Why Darwin Matters. New York: Times Books.
- Shubin, N. (2008). Your Inner Fish. New York: Pantheon Books.
- Tellgren, E. (2002). "On Dembski's Law of Conservation of Information." [http://www.talkreason.org/articles/dembski\\_LCI.pdf](http://www.talkreason.org/articles/dembski_LCI.pdf) (Erişim tarihi: 23.02.2021).

- Thaxton, C., Bradley, W. L. ve Olsen, R. L. (1984). *The Mystery of Life's Origin*. Dallas: Lewis and Stanley.
- Young, M. (2004). "Grand Designs and Facile Analogies: Exposing Behe's Mousetrap and Dembski's Arrow." *Why Intelligent Design Fails: A Scientific Critique of the New Creationism* içinde Matt Young ve Taner Edis (der.), New Brunswick: Rutgers University Press, 20-31.
- Zimmer, C. ve Emlen, D. J. (2016). *Evolution: Making Sense of Life (Second Edition)*. New York: W. H. Freeman.

# TANRI'YA İNANMAYAN MUTLU OLAMAZ MI?: ARİSTOTELES, İBN MİSKEVEYH, THOMAS AQUINAS

Felsefe Dünyası Dergisi, Sayı: 74, Kış 2021, ss. 199-227.

Geliş Tarihi: 06.09.2021 | Kabul Tarihi: 11.12.2021

**Metin AYDIN\***

## Giriş

Mutluluk, insan eylemlerinin nihai amacıdır. En azından düşünce tarihi boyunca filozofların kahir ekseriyeti bunu söyler. Günlük yaşantımızda çoğu zaman farkında olmasak bile eylemlerimiz gerçekten de mutluluğa yönelir, onu hedefler. Yaşantımızı planlarken hep bizi daha çok mutlu edecek tercihleri yaparız ya da yapmaya çalışırız. Bu durum ister istemez, tüm felsefi soruşturmaların gündemine mutluluğun üst sıralardan girmesine neden olmuştur. Aslına bakılırsa tüm felsefi soruşturmaların nihai olarak mutluluğu hedeflediği söylenebilir. Hakikatin bilgisini elde etmenin verdiği huzuru deneyimlemek, felsefi faaliyetlerin nihai gayesidir. Mutluluğun bu türden bir öneme sahip olması, birçok filozofun gündeminde yerini alması, mutluluğa ilişkin birçok farklı yaklaşımın ortaya çıkmasına neden olmuştur.

İşte bu makalede, mutluluğa ilişkin temel bir meseleyi ele almaya çalışacağız. Bu temel mesele, mutluluğun elde edilmesinde Tanrı'ya inanmanın gerekli olup olmadığıdır. Bahse konu meseleyi Aristoteles (m.ö. 384-322), İbn Miskeveyh (m.s. 932-1030) ve Thomas Aquinas (m.s. 1225-1274)'in mutluluk tasavvurları üzerinden tartışacağız. Söz konusu bu üç filozofu tercih etmemizin iki temel nedeni vardır: (1) Her üç ismin de üç farklı ahlak geleneğinin en önde gelen isimleri olmalarıdır. Bilindiği gibi Aristoteles, Antik Yunan'ın ve hatta tüm düşünce geleneğinin en önemli ahlak düşünürlerinden biridir. İbn Miskeveyh, birçok otorite tarafından İslam ahlak gelene-

\* Dr. Öğr. Üyesi, Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Felsefe Tarihi ABD, ORCID: 0000-0002-4918-7270, e-mail: metina@sakarya.edu.tr

ğinin zirve ismi olarak kabul edilir. Zira kendisinden sonraki Nasîrüddin Tûsî (m.s. 1201-1274), Celâleddin ed-Devvânî (m.s. 1424-1502), Kınalızâde Ali Çelebi (m.s. 1510-1572) gibi önemli ahlak düşünürleri üzerinde oldukça önemli tesirler bırakmıştır. Kaleme almış olduğu *Tehzîbü'l-ahlâk*<sup>1</sup> adlı eseri, kendisinden sonra İslam Ahlak yazım geleneğine genel çerçevesini vermiştir. Thomas Aquinas ise Orta çağ Hıristiyan felsefesinin zirve ismi olmasının yanında Hıristiyan ahlak geleneğine genel rengini vermiş çok önemli bir düşünürdür. (2) Mezîkûr ahlak geleneklerinin en önemli temsilcileri olan bu üç düşünür arasındaki etkileşim, ikinci gerekçemizi oluşturmaktadır. Gerek İbn Miskeveyh gerekse Thomas Aquinas, Aristoteles'in birçok alandaki görüşlerinin yanında ahlak alanındaki görüşlerinden de oldukça etkilenmişlerdir. Hem İbn Miskeveyh hem de Thomas, eserlerinde Aristoteles'in görüşlerine sıklıkla yer verirler. İbn Miskeveyh'in *Tehzîbü'l-ahlâk* adlı eserinin genel çerçevesini Aristoteles'in erdem ahlakının oluşturduğu söylenebilir. Thomas ise en önemli eseri olan *Summa Theologia*'da derin bir saygı beslediği Aristoteles'in görüşlerine sıkça müracaat etmesinin yanında, onun *Nikomakhos'a Etik* adlı eserine de bir şerh yazmıştır.<sup>2</sup>

İki bölümden oluşan makalenin ilk bölümünde her üç düşünürün de mutluluk tasavvurlarındaki ortak noktalara temas edilecektir. İkinci bölümünde ise makalenin konusunu oluşturan temel soruya yani gerçek mutluluğun elde edilmesinde Tanrı'ya iman etmenin gerekli olup olmadığı sorusuna cevap aranacaktır. Okuyucunun da takdir edeceği üzere, ele aldığımız mesele filozofların birçok görüşüne temas etmeyi gerekli kılmaktadır. Bu nedenle bahse konu meselelerin yalnızca konumuzla ilgili olan veçhelerine temas edecek, temel sorumuz dışında kalan tartışmalı hususları ele almayacağız. Makalede ileri sürdüğümüz temel iddia ise gerek İbn Miskeveyh'in gerekse de Thomas'ın Aristoteles'in hilafına, gerçek mutluluğu elde etmek için Tanrı'ya imanın gerekli olduğunu savunduklarıdır. Onların Aristoteles'le yaşadıkları bu ayrılığın temelinde ise her iki düşünürün inandıkları dinlerin dogmaları vardır.

Şimdi, her üç düşünürün mutluluk tasavvurlarındaki ortak noktalara işaret edeceğimiz birinci bölüme geçebiliriz.

## **Aristoteles, İbn Miskeveyh ve Thomas Aquinas'ın Mutluluk Tasavvurlarındaki Ortak Noktalar**

İnsanın yaptığı her eylem, bir amaca matuf olarak yapılır. Aristoteles, İbn Miskeveyh ve Thomas böyle düşünür. Çünkü bu düşünürlere göre herhangi

1 Bundan sonra Tehzîb.

2 St. Thomas Aquinas, *Commentary on Nicomachean Ethics*, çev. C. I. Litzinger (Chicago: Henry Regnery Company, 1964).

bir amacı gözetmeyen eylemin ortaya çıkması mümkün değildir. Diğer taraftan her eylemin bir amacı gözetmesi bir amaçlar çokluğuna, silsilesine neden olur. Bu amaçlar silsilesinin sonsuza kadar gitmesi mümkün olmadığından bir noktada nihayete ermesi mantıkî bir zorunluluktur. Bu nedenle, söz konusu silsilesinin başında yer alan, diğer tüm amaçların kendisine yöneldiği ve kendisinde nihayet bulduğu bir amaç vardır. Bu nihai amacın ilk özelliği, kendinde arzulanır olması, asla ama asla daha ileri bir amaca araç olmamasıdır. Diğer her şeyin kendisi için arzulandığı bu nihai amaç, bizatihi iyidir. Diğer her şey, değerini bu nihai amaçtan alır. Bir başka deyişle bu nihai amaç kendinde bir değere sahipken, diğer her şey ancak bu amaca araç olma açısından yalnızca araçsal bir değere sahip olabilir. Dolayısıyla söz konusu nihai amaç ortadan kalktığında diğer tüm ikincil amaçlar değerlerini ve iyiliklerini yitirir. Bahse konu bu nihai amacın ikinci özelliği ise kendine yetmesi, hayatı tek başına yaşanmaya değer kılmasıdır. Çünkü bu amaç sırf kendinde arzulandığı için en yüksek derecede mükemmel olmak zorundadır. Bu durumun ortaya çıkardığı zorunlu bir başka sonuç da bu nihai amacın tek olmasıdır. Çünkü eğer bir amaç, yaşamı tek başına anlamlı kılmıyor ve başka bir amaca ihtiyaç duyuyorsa, bu durumda söz konusu amaç mükemmel olmadığı gibi tek ve nihai de değil demektir.<sup>3</sup>

Bahsedilen bu nihai amaç her üç filozofun sisteminde de karşımıza mutluluk olarak çıkar. Aristoteles bu kavram için *eudaimonia*<sup>4</sup> kavramını kullanırken, İbn Miskeveyh *es-Sa'âdetü'l-kusvâ*, *es-Sa'âdetü'l-uzmâ*, *es-Sa'âdetü'l-'ulyâ*,<sup>5</sup> Thomas ise *beatitudo* ve *felicitas*,<sup>6</sup> gibi kavramları kullanılır. Her üç düşünür için de mutluluk, nihai amaç oluşu ile uyumlu olarak, sırf kendisi için istenen, diğer her şeyin yalnızca kendisine araç olma açısından değerli olduğu nihai amaçtır. Aristoteles bu konuda şöyle der: "Demek ki yapılanların amacı olarak mutluluk, kendisi amaç ve kendine yeter bir şey olarak

3 Bkz. Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür (İstanbul: Bilge Su Yayıncılık, 2015), 1094a20-25; Aristoteles, *Eudemos'a Etik*, çev. Saffet Babür (Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 1999), 1217b5-10; İbn Miskeveyh, *Tehzîbu'l-Ahlâk - Ahlak Eğitimi*, çev. Abdulkadir Şener vd. (İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2013), 94; St. Thomas Aquinas, *The Summa Theologia*, çev. Fathers of the English Dominican Province (London: R. & T. Washbourne Ltd., 1914), II-Part I/QI-A4, A5; David Ross, *Aristoteles*, çev. Ahmet Arslan vd. (İstanbul: Kabalca Yayınları, 2002), 224; D.S. Hutchinson, "Ethics", *The Cambridge Companion to Aristoteles*, ed. Jonathan Barnes (Cambridge: Cambridge University Press, 1995), 201.

4 "Hem maddî hem de manevî koşullar bakımından hali vakti yerinde olma veya iyi durumda bulunma ifade eder: refah, bolluk, hayır, bir daimon'a sahip olma, uğur, iyi-talih, bahtı açıklık, kutluluk, mutluluk" anlamlarına gelir. Bk. Francis E. Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, çev. Hakkı Hünler (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2004), 121.

5 Hasan Hüseyin Bircan, *İslâm Felsefesinde Mutluluk* (Konya: Çizgi Kitabevi Yayınları, 2020), 19.

6 Thomas, *beatitudo* kavramını daha çok mükemmel, uhrevî mutluluk için *felicitas*'ı ise daha çok dünyevi ve eksik mutluluk için kullanır. Bk. Brian Davies, "Happiness", *The Oxford Handbook of Aquinas*, ed. Brian Davies - Eleonore Stump (Oxford: Oxford University Press, 2012), 232.

görünüyor.”<sup>7</sup>. “O halde mutluluk, en iyi, en güzel, en hoş şeydir.”<sup>8</sup> Hatta öyle ki mutluluk, Aristoteles açısından övgüye dahi konu olamaz. Çünkü diğer her şey mutluluğa nispetle övülür ya mutluluğa ulaştırdıkları ya da mutluluğun bir parçası oldukları için.<sup>9</sup> Bu anlamda mutluluk, aslında bir tercih meselesi de değildir. Aristoteles’e göre hiç kimse amacı tercih etmez, amaçla ilgili olan şeyleri tercih eder. Mesela, hiç kimse sağlıklı olmayı tercih etmez, kişinin tercih edeceği şey, sağlıklı olma amacına kendisini ulaştıracak olan spor yapma eylemidir.<sup>10</sup> Mutluluk, mükemmel olması nedeniyle kendine yeterdir ve bu açıdan insan hayatını anlamlı kılmada başka herhangi bir şeye de ihtiyaç duymaz. Böylece mutluluğu elde eden fail, artık başka herhangi bir şeye gereksinim hissetmez. Mesela, bir kimse adil olduğunda hala başka şeylere ihtiyaç duyabilir fakat mutlu olduğunda başka hiçbir şeye ihtiyaç duymaz, duymamalıdır. Eğer duyuyorsa gerçek mutluluğu elde etmemiş demektir. İbn Miskeveyh, bu noktayı “tam” ve “eksik” amaç ayrımı üzerinden ele alır. Mutluluk, tam bir amaç olarak karşımıza çıkarken, sağlık ve zenginlik gibi amaçlar ise tam olmayan amaçlardır. Bu amaçların tam olmamasının nedeni, tıpkı Aristoteles’te olduğu gibi daha ileri bir amaca ihtiyaç duymalarıdır. Çünkü bunlara ulaştığımızda bunları artırmayı isteriz.<sup>11</sup> Thomas ise meseleyi mutluluğun mükemmel ve iyi olması üzerinden ele alır. Onun buradaki argümanı, mükemmelliğin her türlü kötülüğü dışlamasıdır. Ona göre eğer insan gerçek mutluluğu elde ettikten sonra hala bir şeylerin yoksunluğunu hissediyorsa bu, bir anlamda eksiklik dolayısıyla da kötülüktür ki böyle bir şeyin mükemmel mutluluk için söz konusu olması mümkün değildir.<sup>12</sup>

Peki, ahlaki failin önüne eylemlerinin nihai amacı olarak konulan mutluluğun içeriği nedir? Her üç düşünür de bu soruya benzer cevaplar verirler ve mutluluğun erdemle olan ilişkisine dikkat çekerler. Söz gelimi, Aristoteles, mutluluğu ruhun akla uygun etkinliği olarak tanımlarken, buradaki akla uygun etkinlik erdem kavramına tekabül eder.<sup>13</sup> Erdem, ona göre temelde en iyi durumda olmayı ifade eder.<sup>14</sup> En iyi durumda olmak ise bir şeyin

7 Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, 1097a15-20.

8 Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, 1098b25.

9 Aristoteles, *Eudemos’a Etik*, 1219b20.

10 Aristoteles, *Eudemos’a Etik*, 1226a10.

11 İbn Miskeveyh, *Tehzîbu’l-Ahlâk- Ahlak Eğitimi*, 95.

12 Aquinas, *The Summa Theologia*, 1914, II-Part I/QII-A8; Aquinas, *Commentary on Nicomachean Ethics*, 1/L. IX:116-117; Muammer İskenderoğlu, “Thomas Aquinas’ta Mutluluk”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/11 (15 Haziran 2005), 118.

13 Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, 1102a15; Aristoteles, *Eudemos’a Etik*, 1219025.

14 Aristoteles, *Magna Moralia*, çev. Gurur Sev (İstanbul: Pinhan Yayınları, 2016), 1185a37.

işlevini mükemmelen yerine getirmesidir. Söz gelimi, gitarcının işi gitar çalmakken, gitarcının erdemi gitar çalma eylemini mükemmel biçimde icra etmektir.<sup>15</sup> Yine aynı şekilde gözün erdemi, gözün mükemmel biçimde görmesidir. Atın erdemi, iyi koşması, binicisini iyi taşımasıdır. İnsanın erdemi de kendisine has etkinliği en iyi biçimde yerine getirmesidir.<sup>16</sup> Buradan da ortaya çıkar ki mutluluğun yolu insan için erdemli olmaktan geçer. Dolayısıyla insan açısından başarılması gereken şey, bu yaşamı en iyi biçimde yaşamaktır. Bu da ancak erdemli insanın başarabileceği bir görevdir.<sup>17</sup> İbn Miskeveyh ve Thomas da Aristoteles'in bu erdem anlayışını benimserler. İbn Miskeveyh mutluluğun yolunun erdemli olmaktan geçtiğine belirtirken<sup>18</sup>, Thomas mutluluğun erdemden bir ödülü olduğunu ifade eder.<sup>19</sup>

Her üç düşünür, insanın kendisine has etkinliğiyle elde edilmesi bakımından, mutluluğun bedenden çok ruha ait bir etkinlik olduğunu kabul ederler. Çünkü mutluluğun insanın daha az iyi olan yanına nazaran daha çok iyi olan yanına ait olması mantıklıdır. Hatta bu anlamda mutluluk ruhun da kendi kısımları arasında en iyi olan yanına yani aklî yönüne ait olmalıdır.<sup>20</sup> Zira her üç düşünür de ruhun biri yöneten diğer ikisi de yönetilen olmak üzere üç kısmı/yönü olduğunu kabul ederler. İlk kısım, emretmekle, diğer kısımlar ise itaat etmekle akıldan pay alır.<sup>21</sup> İbn Miskeveyh, mutluluğun ruhun aklî kısmında değil de bedende olduğunu düşünenleri sert biçimde eleştirir ve onları şerefli olan ruhu, domuzlara, böceklere, kurtlara ve diğer bayağı canlılara benzeyen süfli bedeninin kölesi yapmakla itham eder. Bu kişiler için ruh artık bedeninin kölesi olmuştur. Halkın çoğunluğunun bu şekilde düşündüğünü belirten İbn Miskeveyh, düşünme gücü zayıf insanların hayvan seviyesinde olduğunu savunur. Bu kişiler ona göre yeme, içme ve üreme gibi basit bedensel hazların peşine düşerler. Oysa gerçek mutluluğu kazanmak isteyen akıllı insan, yeteri kadar beslenir, beslenmeyi haz almak için değil, yaşamı devam ettirmek için ister.<sup>22</sup> Aynı şekilde Thomas da mutluluğun güç, zenginlik, şan ve şeref gibi bedene ait şeylerden oluşmasını mümkün görmez. Çünkü bunlara sahip olunduğunda, bunlara sahip olmanın verdiği mutluluk nihai değildir. İnsan bunlara sahip olsa bile hala başka şeyleri arzulamaya

15 Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1098a5-20.

16 Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1106a15-25.

17 Hutchinson, "Ethics", 202.

18 İbn Miskeveyh, *Tehzibu'l-Ahlâk- Ahlak Eğitimi*, 41; Aquinas, *The Summa Theologia*, 1914, II-Part I/QV-A7.

19 Aquinas, *The Summa Theologia*, 1914, II-Part I/QV-A7; Aquinas, *Commentary on Nicomachean Ethics*, 1/L.XIX:224-230.

20 Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1177a5; Aristoteles, *Eudemos'a Etik*, 1219b5;1220a30.

21 Aristoteles, *Eudemos'a Etik*, 1219b30.

22 İbn Miskeveyh, *Tehzibu'l-Ahlâk- Ahlak Eğitimi*, 61-66.



devam eder. Ona göre eğer mutluluk bir edimse ki öyledir, bunun insanın en yüksek edimi olması gerekir. İnsanın en yüksek edimi de zihinsel edimdir. Çünkü insanın en yüksek edimi, en yüksek gücünden sadır olur, insanın en yüksek gücü de aklıdır.<sup>23</sup> Thomas, İbn Miskeveyh'in sert biçimde eleştirdiği insanların, bedensel hazlara yönelmelerinin sebebi olarak ise duyuşal iyilerin, entelektüel iyilere nazaran insanların çoğunluğu tarafından daha net biçimde tecrübe edilebilmesini gösterir.<sup>24</sup> Düşünürlerin mutluluk konusundaki bu yaklaşımlarının en ilginç sonuçlarından biri de çocuklar, hayvanlar ve bitkiler için gerçek mutluluğun olamayacağıdır. Çünkü gerçek mutluluk, yukarıda da ifade edildiği gibi ruhun akli kısmına hastır. Dolayısıyla bitkiler ve hayvanlar akla sahip olmadıkları için, çocuklar da akli melekelerini tam olarak geliştiremedikleri için gerçek mutluluğu elde edemezler.<sup>25</sup>

Buraya kadar ortaya çıktı ki gerçek mutluluk insanın daha iyi yanı olan ruhuna ve ruhun da daha iyi yanı olan akli kısmına özgüdür. Üç düşünür de mutluluğun nihayetinde hem teorik hem de pratik yetkinliği gerektirdiği konusunda hemfikirdir. Bu anlamda her üç düşünür de Sokrates'in iddia ettiği gibi yalnızca bilginin erdemli olmak, dolayısıyla da mutluluk için yeterli olacağı düşüncesini benimsemezler. Dolayısıyla mutluluğu elde etmek isteyen insan ilk olarak teorik yetkinliği elde ederek şeylerin hakiki bilgisini elde etmeli, künhüne vakıf olmalı ardından da pratik yetkinlikle bu bilgileri yaşamında uygulamalıdır.<sup>26</sup> Teorik ve pratik yetkinlik arasındaki hiyerarşide hiç şüphesiz, teorik yetkinlik daha iyidir, üstündür. O halde gerçek mutluluk teorik yetkinliği sağlayan edimlerle yakından ilişkilidir. Bu edimler arasında en değerli olanı da hiç şüphesiz hakikatin yanılmaz bilgisine bizi ulaştıran etkinliktir.

Aristoteles'in *theoria*<sup>27</sup> olarak isimlendirdiği ve aklın kendisine has olan bu edim, mutlak hakikate ilişkin spekülâtif akıl yürütmeyi ifade eder.<sup>28</sup> İlkel anlamda hakikatin bilgisinin elde edilmesi anlamına gelen bu etkinlik, Aristoteles'te olduğu gibi İbn Miskeveyh ve Thomas açısından da mutluluk için zorunludur. Hemen belirtmek gerekir ki buradaki mutlak hakikat Tanrı olduğu için, *theoria* etkinliğinin İbn Miskeveyh ve Thomas için anlamı Tanrı-

23 Aquinas, *The Summa Theologia*, 1914, II-Part I/QIII-A5.

24 Aquinas, *The Summa Theologia*, 1914, II-Part I/QII-A1; QXXXI-A5.

25 Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1100a5; Aristoteles, *Eudemos'a Etik*, 1217a25; İbn Miskeveyh, *Tehzîbu'l-Ahlâk - Ahlak Eğitimi*, 96, 101, 190.

26 Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1098a5-20; İbn Miskeveyh, *Tehzîbu'l-Ahlâk - Ahlak Eğitimi*, 105-107; İbn Miskeveyh, *Mutluluk ve Felsefe-Tertîbu's-sa'âdât ve Menazil'ul-ulûm*, çev. Hümevra Özturan (İstanbul: Klasik Yayınları, 2019), 51-52; Aquinas, *The Summa Theologia*, 1914, II-Part I/QIII, A5; QIV, A5, A7.

27 "Bakma, bakınma, seyretme, gözleme, gözetme; Kamusal oyunlarda bir seyirci olma; Temaşa, düşünme." Bk. Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, 375.

28 Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1177a15-20.

sal özün temaşasıdır, Tanrısal hakikatin elde edilmesidir. İbn Miskeveyh, insana has gerçek mutluluğun, insanın diğer varlıklarla paylaşmadığı sırf kendine has olan fiilin mükemmelen eylemesiyle elde edilebileceğini söyler. Ona göre insana has olan bu edim de hiç şüphesiz düşüncedir. İnsan bu düşünme eylemini ne kadar mükemmel yerine getirirse, o derece yetkinleşmiş demektir. Eğer at, koşma fiilini yerine getiremezse, sırtına semer vurulur ve eşek niyetine kullanılır. Böylece at, olması gerekenden daha aşağı dereceye düşmüş olur. İnsan da fiillerini eksiltir ve yaratılış amacının gerisinde kalırsa, yani aklî yönünü mükemmelleştirmese o, insanlık derecesinden hayvanlık derekesine düşmüş olur. Bu kişi Tanrı'nın gazabına, cezasının çabuklaştırılmasına, insanların ve yeryüzünün ondan kurtarılmasına layık olur.<sup>29</sup> Bu nedenledir ki İbn Miskeveyh: "En üstün düşünme, en yüce olan varlık hakkındaki düşünmedir." der.<sup>30</sup> Thomas, mükemmelliği elde etmenin zihnin şeylerin özünü bilmesinden geçtiğini savunur. Bir insan bir etkiyi bildiğinde ve bu etkinin nedenini farkına vardığında, geriye bu nedenin ne olduğunu bilmek kalır. Bu da Aristoteles'in tüm felsefi etkinliklerin temelinde bulunduğu iddia ettiği meraktır. Mesela, bir insan güneş tutulmasına şahit olursa, hemen bunun bir nedeni olması gerektiğinin fark eder. Bunu merak eder ve araştırmaya başlar. Bu araştırma nedenin özünü bulana kadar sona ermez. Dolayısıyla insan gerçek mutluluğa ulaşmak için yaratılmış nedenlerin izini sürerek yaratılmamış nedenin yani Tanrı'nın özüne ulaşmak zorundadır.<sup>31</sup>

Aristoteles'e göre, gerçek mutluluk için en önemli özelliklerden biri olan kendine yeterlik, insan edimleri içerisinde en çok *theoria* için geçerlidir. Zira bir kişi adaletin teorik bilgisine sahip olsa dahi bunu yaşamına uygulayabilmesi için diğer insanlara ihtiyaç duyar. Aynı şey, yiğitlik, ölçülülük ve cesaret gibi diğer erdemler için de geçerlidir. Oysa *theoria* etkinliği ile bilgeliği elde eden kişi, başka bir kimseye ihtiyaç duymaz, tek başına da olsa bu etkinliği hayata geçirebilir.<sup>32</sup> Bununla birlikte *theoria* kendi dışında başka bir amaca da yönelmez. Kendine özgü bir hazzı vardır ve bu haz da edimi kamçılar, faili motive eder. Söz konusu haz, insanın diğer hazlarına nazaran daha sürekli, daha saf olması açısından mutluluğu oluşturmaya en layık olan hazdır. Kısacası mutluluğa ilişkin olan her türlü güzellik, iyilik, *theoria* ile yakından ilgilidir.<sup>33</sup> Aristoteles, gerçek mutluluğun *theoria* ile ilgili olmasının kanıtı olarak tanrıların mutluluğunu gösterir. İnsanlara ait olan erdemlerin

29 İbn Miskeveyh, *Tehzîbu'l-Ahlâk- Ahlak Eğitimi*, 29-30.

30 İbn Miskeveyh, *Tehzîbu'l-Ahlâk- Ahlak Eğitimi*, 30-31.

31 Aquinas, *The Summa Theologia*, 1914, II-Part I/QIII-A8.

32 Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1177a25-30.

33 Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1177b20-25.

hepsi Tanrı için değersizdir. Fakat bu etkinlikler arasında Tanrı'ya en yaraşır olan etkinlik *theoria*'dır. Dolayısıyla Aristoteles'e göre Tanrılara yaraşır olan bu etkinliğe türce en yakın etkinlik, doğal olarak en çok mutluluk veren eylem olur. Bu nitelikler de açıktır ki en çok *theoriada* bulunmaktadır. Bu nedenle, Aristoteles, Tanrıların insanlar arasında en çok bu etkinliğe sahip olanları yani bilge kişileri sevdiğini ifade eder. Dolayısıyla, insanlar arasında en mutlu kişiler bilgelik erdemine sahip kişilerdir.<sup>34</sup> Yukarıda bahsi geçen hayvan, bitki ve çocuklar için mutluluktan bahsedilememesinin en temel nedeni, bunların *theoria* etkinliğini gerçekleştirememeleri, bilgelik erdeminden pay alamamalarıdır. Bu nedenle Tanrılar için yaşamın tamamı mutluyken, insanlar içinse bu tür bir etkinliğe benzer etkinliklerde buldukları ölçüde mutluluk söz konusudur.<sup>35</sup> İbn Miskeveyh, yetkinlikte bu aşamaya ulaşmış kişinin söz konusu etkinliği artık başka hiçbir amaç için değil, sırf kendisi için yaptığını söyler. Bu noktada başka herhangi bir amaç söz konusu olmaz. Yaptığı eylemden ötürü, bir ödül, haz, fayda, menfaat, şan, şeref, övünç beklentisine girmez. İşte İbn Miskeveyh için felsefenin gerçek amacı böylesi bir mutluluğa ulaşmaktır.<sup>36</sup> İnsan mutluluğun bu derecesini elde ettiğinde dünya kirlerinden kurtulur, sonraki yaşam için hazır olur. Artık kendisini bu yoldan çevirecek istekler ve hırslar yok olur. Tanrı'nın lütfunu ve feyzini almaya hazırdır.<sup>37</sup> Thomas da Aristoteles'in işaret ettiği düşünme edimindeki hazzın, düşünceyi engellemekten ziyade, onu mükemmelleştirdiğini söyler. Ona göre düşünme ediminden alınan haz, eyleme olan iştiyakı artırır, insanın edimi daha dikkatli ve arzulu biçimde yapmasını sağlar. Fakat Thomas bu noktada temel bir hususa dikkat çeker. Bu da söz konusu bu hazzın eylemin temel saiki olamayacağıdır.<sup>38</sup> Çünkü Thomas'a göre yalnızca hayvanlar bir eylemi sırf haz için yaparlar. Oysaki insan hakikatin, tümel iyinin peşindedir. Haz, burada yalnızca bir yan ürün olarak kaşımıza çıkar. Çünkü evrenin yazarı olarak Tanrı, bu edimleri haz sadır olacak şekilde düzenlemiştir.<sup>39</sup>

Görüldüğü üzere her üç düşünür için de insanın nihai amacı mutluluktur ve mutluluğu elde etmek de teorik ve pratik yetkinliği kazanıp erdemli olmaktan geçer. İnsanı gerçek mutluluğa ulaştıracak en önemli edim ise hakikatin bilgisinin elde edilmesi, Tanrı'nın temaşası yani *theoriadır*.

34 Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1098a5-20.

35 Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1178b5-30.

36 İbn Miskeveyh, *Tehzîbu'l-Ahlâk- Ahlak Eğitimi*, 105-107.

37 İbn Miskeveyh, *Tehzîbu'l-Ahlâk- Ahlak Eğitimi*, 109.

38 Aquinas, *The Summa Theologia*, 1914, II-Part I/QIV-A1.

39 Aquinas, *The Summa Theologia*, 1914, II-Part I/QIV-A2.

Her üç düşünürün ortak mutluluk tasavvurunu bu şekilde ortaya koyduktan sonra şimdi, asıl konumuz olan gerçek mutluluğu elde etmek için Tanrı'ya imanın gerekli olup olmadığı meselesini ele alacağımız ikinci bölüme geçebiliriz.

## Mutluluk-İman İlişkisi

İlk bölümde ele aldığımız her üç düşünürün mutluluk tasavvurlarındaki ortak noktalara baktığımızda, konumuz açısından karşımıza çıkan en önemli husus, mutluluğun teorik ve pratik yetkinliği ama özellikle de teorik yetkinliği gerektirdiği; teorik yetkinlik için gerekli olan en önemli unsurun ise hakikatin bilgisinin elde edilmesi olduğudur. İşte tam bu noktada, asıl soru kendisini izhar eder. Bu nedenle cevaplanması gereken temel soru, hakikatin bilgisinin elde edilmesinin gerçek mutluluk için yeter şart mı yoksa gerekir şart mı olduğudur. Bir başka deyişle, hakikatin bilgisine erişebilen her insan zorunlu olarak gerçek mutluluğu elde eder mi yoksa bu etkinlikten sonra gerçek mutluluğu elde etmek için Tanrı'nın inayeti gibi herhangi başka bir unsura ihtiyaç duyar mı?

Buraya kadar anlatılanlardan az çok anlaşılabilceği gibi Aristoteles, bu soruya *theorianın* yeter şart olduğunu söyleyerek, mutluluğun kesinlikle kazanılır bir şey olduğu cevabını verir. Ona göre, mutlu bir yaşamı temin eden teorik ve pratik yetkinliğe sahip olmak, erdemleri yaşamın her anına hâkim kılmak, her insanın çalışmakla, gayret etmekle elde edebileceği bir durumdur. Çünkü en başta böylesi önemli bir şeyi hatta hayattaki en önemli şeyi kaderin ya da talihin ellerine bırakmak ona göre çok da anlamlı değildir. Aristoteles şöyle der: “[Mutluluk], herkeste olabilecek bir şey de olsa gerek; çünkü erdemce sakat olmayan herkes belli bir öğretim ve çabayla ona sahip olabilir... En büyük ve en güzel şeyi rastlantıya bırakmak pek yanlış olurdu...”<sup>40</sup> Bu nedenle, erdemli olmak tamamıyla kişiye bağlı, isteyerek elde edilir bir durumdur. Zira Aristoteles'in sisteminde insanın iyi ya da kötü eylemleri yapmasını zorunlu kılacak, deterministik bir yaklaşım söz konusu değildir. İnsan tüm eylemlerinde özgürdür. Zira eğer böylesi bir zorunluluktan bahsedilirse Aristoteles'e göre ahlaktan bahsetmenin hiçbir anlamı kalmayacaktır. Çünkü insan, istemeden yaptığı, elinde olmayan bir eylem için yerilemeyeceği gibi övülemez de. Ona göre hiç kimse elinde olmayan şeyler için teşvik edilemez. Söz gelimi, hiç kimseden acıkmaması, susamaması gibi şeyler isteyemeyiz. Çünkü bunlar insan doğasının birer parçasıdır. Hiç kimse doğuştan getirdiği

40 Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1100-a5.

şeyler için mesela, çirkin bir yüz ya da bir hastalık için kınanamaz. İnsanlar özensizlikleri ve isteyerek yaptıkları eylemler için kınanırlar.<sup>41</sup>

Aristoteles her ne kadar ilkesel olarak türsel anlamda her insanın potansiyel biçimde gerçek mutluluğu kazanma istidadına sahip olduğunu iddia etse de gerçek mutluluğun kazanılmasında bazı dış iyilerin ve talihin de sürece etki ettiğini kabul eder. Bedenin sağlıklı olması, beslenme, barınma gibi gereksinimler, yaşanılan çevre, aile, eğitim, vb. gibi hususlar kişilerin gerçek mutluluğu elde etmelerine etki eden faktörlerdir. Aristoteles bu durumu şu şekilde ifade eder: “Nitekim çok çirkin olan, iyi soydan gelmeyen, ya da çocuksuz biri pek mutlu olmaz; çok kötü çocukları ya da dostları olan ise ya da iyi dostları olduğu halde onların ölümlerini gören, daha az mutlu olur herhalde. Öyleyse mutluluk, dediğimiz gibi, ayrıca böyle koşulları da gerektirir gibi görünüyor.”<sup>42</sup> Mutluluk için gerekli olan dış iyilerden bir diğeri de doğası gereği toplumsal (*zoon politikon*) bir varlık olan insanın diğerlerine olan ihtiyacıdır. Aristoteles, burada gerçek mutluluğun tanımında öne çıkan kendine yeter olmanın, insanın tek başına olması, yalnız bir yaşam sürmesi anlamında olmadığını özellikle ifade eder. İnsan, toplumsal bir varlık olarak, ailesi, dostları ve yurttaşları ile birlikte yaşamak durumundadır. Burada, mutluluğun kendine yeter olmasıyla Aristoteles’in kastettiği şey, tek başına tercih edildiğinde yaşamı anlamlı ve yaşanılır kılması, bu anlamda hiçbir eksiği olmaması, başka bir amaca ihtiyaç duymamasıdır.<sup>43</sup>

Görüldüğü üzere Aristoteles mutluluk için teorik ve pratik yetkinliğe ek olarak bazı diğer harici iyilere de ihtiyaç duyulduğunu savunur. Aslına bakılırsa bu harici iyiler insanın mutluluğuna, kişinin teorik ve pratik yetkinliği elde etmesine destek ya da engel olma açısından etki etmektedir. Yoksa Aristoteles’in sisteminde hiçbir şey yapmaksızın, kişinin gerçek mutluluğu elde etmesinin imkânı yoktur.

İbn Miskeveyh’e geldiğimizde ise söylenmesi gereken ilk şey, bahse konu soruya verdiği cevabın Aristoteles’inki kadar net olmadığıdır. İbn Miskeveyh, aslında temelde Aristotelesçi çizgiyi benimseyerek, türsel anlamda her insanın gerçek mutluluğu elde edebilecek istidada sahip olduğunu düşünür. Zira ona göre her insan erdemli olmaya dolayısıyla da mutluluğa yakındır.<sup>44</sup> Bununla birlikte gerçek mutluluğu sağlayacak ilahi temaşaya

41 Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, 1113b30-1114a30; Aristoteles, *Magna Moralia*, 1187a5-13.

42 Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, 1099b5.

43 Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, 1097a15-20.

44 İbn Miskeveyh, *Tehzîbu'l-Ahlâk- Ahlak Eğitimi*, 89.

Tanrı'ya İnanmayan Mutlu Olamaz mı?: Aristoteles, İbn Miskeveyh, Thomas Aquinas ulaşmanın kademeli bir ilerleme ve riyazetler dışında bir yolu da yoktur.<sup>45</sup> Fakat Aristoteles'in dikkat çektiği gibi mizaç, çevre, ebeveyn gibi faktörlerden ötürü İbn Miskeveyh herkesin bunu başaramayacağını düşünür. Çünkü mutluluğun kazanılması belirli bir düzen içerisinde gerçekleşir. Mutlulukların en yücesine derece derece yükselmek çok zorlu bir süreç olduğu için insanlardan ancak çok az bir kısmı bu görevi başarabilirler.<sup>46</sup>

Buraya kadar İbn Miskeveyh'in Aristoteles'le paralel biçimde düşündüğü söylenebilir. İbn Miskeveyh bu noktadan sonra insanlar arasında bir ayrıma gider ve onları hakikatin bilgisine kendi gayretleriyle ulaşabilenler ve hakikatin bilgisine ancak başkasının yardımıyla ulaşabilenler olarak ikiye ayırır. Bu tasnifte ikinci kısımda yer alanlar çoğunluğunu temsil ederler. Bunlar gerçek mutluluk için gerekli olan tahkik seviyesine ulaşamazlar. Çünkü bu kişiler yalnızca duyu ve onun gerektirdiği vehimleri bilebilirler. Kendilerine duyular aracılığıyla gelmeyen hakikatleri idrak edemezler ve dahası bunları da batıl zannederler. Bu hakikatleri hurafe olarak nitelendirirler. İbn Miskeveyh'e göre basiret erbabı hikmet ehli bu insanlara merhamet nazarıyla yaklaşmalıdır, tıpkı gören bir insanın ama bir insana yaklaştığı gibi. Ona göre bu kusurlarından ötürü bu insanlar, başkalarının idaresine muhtaçtırlar. Hakikat bu zümreye sembollerle anlatılmalı, somutlaştırılmalıdır. Tanrı'nın bu zümreye peygamber göndermesinin hikmetlerinden biri de İbn Miskeveyh'e göre budur.<sup>47</sup> Tanrı, insanları mutluluğa ulaştırmaları için peygamberleri hem teorik hem de pratik hikmetle göndermiştir. Peygamberler, hakikati idrak etmekte zorlanan kişileri salih amel ve ibadetlerden sorumlu tutarak onları mutluluğa sevk ederler. Peygamberlerin rehberliğini kabul eden bu insanlar doğru yol üzere olurlar ve Tanrı'nın vadettiği cennete girmeye hak kazanırlar. Uymayanlar ise tam tersi bir akıbetle karşılaşırırlar. Bununla birlikte İbn Miskeveyh, peygamberlerin işaret ettiği hakikatlere düşünce ve araştırma yoluyla ulaşan kişilerin ise filozoflar olduklarını belirtir.<sup>48</sup> Fakat yukarıda da ifade edildiği üzere bu, çok az insanın ulaşabileceği bir mertebedir. Zira filozoflar hakikati nişan tahtasındaki hedefe benzetmişlerdir. Hedefi vurabilen az, ıskalayan ise çoktur.<sup>49</sup>

İbn Miskeveyh, hakikat yolundaki bu iki rehber yani peygamber ve filozof arasındaki çatışma ihtimaline mahal vermemek için hemen duruma

45 İbn Miskeveyh, *El-Fevzü'l-asğâr*, çev. Emrah Alağaç- Mehmet Zahit Sezer (İstanbul: Endülüs Kitap Yayınları, 2020), 25.

46 İbn Miskeveyh, *Mutluluk ve Felsefe-Tertîbu's-sa'âdât ve Menazil'ul-ulûm*, 61.

47 İbn Miskeveyh, *El-Fevzü'l-asğâr*, 110.

48 İbn Miskeveyh, *Mutluluk ve Felsefe-Tertîbu's-sa'âdât ve Menazil'ul-ulûm*, 93-94.

49 İbn Miskeveyh, *El-Fevzü'l-asğâr*, 94.

müdahale eder ve peygamberlerin getirdiği hakikatleri ilk kabul eden kişilerin filozoflar olduklarını bildirir. Çünkü onlar tıpkı bir sarrafın altını tanıdığı gibi hakikati hemen tanırlar. Dolayısıyla İbn Miskeveyh'in sisteminde peygamber-filozof çatışmasının imkânı yoktur. Aralarında küçük bir nüans vardır. Biri aşağıdan yukarıya, diğeri ise yukarıdan aşağıya gelmek suretiyle aynı hakikati paylaşırlar. Akıl yani filozof maddi varlıkları soyutlayarak hakikati elde eder, vahiy yani peygamber ise soyut hakikatleri somutlaştırarak hakikati insanlara arz eder.<sup>50</sup>

Öyle anlaşılıyor ki İbn Miskeveyh'in sisteminde peygamber, Tanrı'nın yardımıyla gerçek mutluluğa verili biçimde sahiptir. Konumuz açısından buradaki temel mesele, filozofun herhangi bir ilahi yardım almaksızın gerçek mutluluğu elde edip edemeyeceği bir başka deyişle peygamberlerin ulaştığı mutluluk mertebesine ulaşip ulaşamayacağıdır. Yukarıdaki anlatılara bakıldığında İbn Miskeveyh, yalnızca teorik ve pratik yetkinliği elde ederek, hakikatin temasıyla gerçek mutluluğun elde edilebileceğini, burada herhangi bir biçimde Tanrı'ya imanın ve O'ndan gelecek bir inayetin gerekli olmadığını ima eder görünür. Zaten: "Mutlak kemale ermekte eksik olan kişi tam olarak mutlu olamaz."<sup>51</sup>, "Eğer insan teorik ve pratik hikmeti tam olarak elde ederse, hâkim ve filozof ismini almaya hak kazanır ve gerçek mutluluğa kavuşur."<sup>52</sup> derken bunu ifade eder gibidir. Fakat diğer taraftan o, insanın ilk yaratılışında ana-babasının, sonra da ömrünün sonuna kadar kendisini yönetmesi için doğru yolu gösteren ve gerçek hakikate kendisini yönlendiren ilahi bir yasaya ve doğru dine muhtaç olduğunu söyler.<sup>53</sup> Buna ek olarak İbn Miskeveyh, Tanrı'ya karşı şükretmemenin son derece çirkin ve büyük bir haksızlık olduğunu ifade eder. Yine ona göre peygamberleri reddeden, itaat etmeyen insanlar, hakikatten kasıtlı olarak yüz çeviren kişilerdir.<sup>54</sup> Görüldüğü üzere, İbn Miskeveyh'in bu konudaki gerçek konumunu belirlemek oldukça güçtür.

Meseleye, farklı bir açıdan, yeni bir soruyla yaklaştığımızda belki biraz daha net bir cevap alabiliriz. Bu soru da şudur: İbn Miskeveyh'e göre Aristoteles ya da onun gibi biri gerçek mutluluğu elde edebilmiş midir/elde edebilir mi?

50 İbn Miskeveyh, *El-Fevzü'l-asğâr*, 133.

51 İbn Miskeveyh, *Tehzîbu'l-Ahlâk- Ahlak Eğitimi*, 104.

52 İbn Miskeveyh, *El-Fevzü'l-asğâr*, 95.

53 İbn Miskeveyh, *Tehzîbu'l-Ahlâk- Ahlak Eğitimi*, 118.

54 İbn Miskeveyh, *El-Fevzü'l-asğâr*, 137.



İbn Miskeveyh bu soruya doğrudan cevap verir ve bunu yaparken de Aristoteles'ten birçok alıntıya yer verir. Bu alıntılardan bazıları şöyledir: "Aristo bütün bu ifadelerden sonra şöyle der: Tam ve gerçek mutluluk, Allah'a sonra da meleklerle ve tamamıyla Tanrı'ya yaklaşanlara mahsustur. Aristo şöyle devam eder: İnsan mutluluğu konusunda saydığımız faziletler meleklerle nispet edilmemelidir, çünkü onların toplum ilişkileri yoktur, onlardan hiçbirinde geri verilecek bir emanet ve adaleti gerektirecek ticari ilişki söz konusu değildir...Öyleyse Allah'ın yaratıkları arasındaki bu iyi ve temiz varlıklar, insanî faziletlerle muhtaç değillerdir. Yüce Allah meleklerden daha uludur. Buna göre ona saydığımız insani faziletlerin hepsinden uzak olduğunu belirtmeliyiz... Allah'ı ancak insanlardan mutluluk ve iyiliği hakkında bilen mutlu ve iyi kimseler sever. O'na yaklaşmak için çalışır ve gücü yettiği kadar yerine getirir...Aristo, bunu bizim dilimizde kullanılmayan bir üslupla ifade etmiş ve şöyle demiştir: Bir kimse Allah'ı sever ve birbirlerine bağlı olan dostlar gibi O'na bağlanırsa, Allah da ona iyilikte bulunur."<sup>55</sup>

İbn Miskeveyh, Aristoteles'ten yaptığı bu alıntılardan sonra "Bunun için bizde, Aristoteles'in olağanüstü hazlar ve başkasının duymadığı sevinçler duyduğu kanaati uyandırmaktadır."<sup>56</sup> demektedir. Bu alıntılardan anlaşıldığı üzere o, Aristoteles'in gerçek mutluluğu elde ettiğini düşünür. Fakat soruya bizim istediğimiz türden bir cevap vermez. Çünkü bu alıntılarda Aristoteles'i Tanrı'ya inanan biri olarak resmeder. Tüm bunlardan anlıyoruz ki aslında İbn Miskeveyh'in düşünce dünyasında gerçek bir filozofun Tanrı'ya inanmaması ihtimal dâhilinde dahi değildir. Öyle ki o, Aristoteles hakkındaki bu kanaatini sadece onunla sınırlı tutmaz, genele teşmil eder ve şöyle der: "Filozof adını almayı hak etmiş hiç kimse yaratıcı bir Tanrı'yı kabul noktasında ihtilafa düşmemiştir. Onların hiçbirisinden... Tanrı'nın sıfatlarını ret ve inkâr etme tavrı bize ulaşmamıştır."<sup>57</sup> Ve ardından Porphyrios'tan şu alıntıyı nakleder: "Yunan'da Hakk'a ittiba etmiş filozofların kabul ettiği üzere, yaratıcı bir tanrı olduğu görüşü akıl için açık meselelerden biridir. Bunu kabul etmeyenlere gelince, onlar zikretmeğe değer kimseler değildir ve filozoflar grubuna da girmezler."<sup>58</sup> Bunlardan sonra İbn Miskeveyh, mutlu ve tam hikmet sahibi varlığın Tanrı olduğunu ve Tanrı'yı ancak gerçek filozofun sevebileceğini söyler. Çünkü Tanrı, tüm hikmetin kaynağıdır. Bu nedenle Tanrı'ya inanan bir kişi, bu hikmet kaynağından dolayısıyla da gerçek mutluluktan uzak düşecektir, onu elde edemeyecektir. Son tahlilde,

55 İbn Miskeveyh, *Tehzîbu'l-Ahlâk- Ahlak Eğitimi*, 189-190.

56 İbn Miskeveyh, *Tehzîbu'l-Ahlâk- Ahlak Eğitimi*, 190.

57 İbn Miskeveyh, *El-Fevzü'l-asğâr*, 32.

58 İbn Miskeveyh, *El-Fevzü'l-asğâr*, 32.

peşine düştüğümüz sorunun cevabı olarak İbn Miskeveyh'ten aldığımız karşılık şudur: Tanrısız bir hakikat/hikmet tasavvuru mümkün değildir.

Thomas'a geldiğimizde ise İbn Miskeveyh'in aksine sorumuza çok daha net bir cevap alırız. Thomas, her ne kadar her insanın iyiyi bilme ve yapma kabiliyetine sahip olduğunu kabul etse de söz konusu sürecin insanın elinde olmadığını düşünür.<sup>59</sup> Çünkü ona göre gerçek mutluluğa ulaşmak hiç kimsenin kudreti dâhilinde değildir. Bu, ancak insanın Tanrı iradesini kabul etmesiyle ve Tanrı'nın inayetiyle elde edilebilecek bir şeydir. Bu anlamda onun sisteminde gerçek mutluluk, adeta ilahi bir hediye gibidir. Peki, bu durumda insanın gerçek mutluluktaki rolü nedir? Burada insanın ancak cüzi bir katkısı söz konusu olabilir. Bu da doğrudan değil, ancak dolaylı bir biçimde olabilir. Zira insan özgürce Tanrı'ya yönelir, O'nun inayetini arzular, bu inayete layık olabilmek için iyi işler yapar ki Tanrı, tüm bu gayretine olumlu bir karşılık versin.<sup>60</sup>

Thomas'ın bu yaklaşımı en bariz biçimde kendisini erdem meselesinde gösterir. Aristoteles ve İbn Miskeveyh'ten farklı olarak Thomas, Antik Yunan'da cari olan dört temel (kardinal) erdeme üç yeni erdem daha ekler: iman, umut ve yardımseverlik. Buna göre insan gerçek mutluluğu elde etmek için teorik ve pratik yetkinliği elde etmekle birlikte, Tanrı'ya iman etmeli, Tanrı'nın inayetini umut etmeli ve bu inayete ulaşmak için de insanlara yardım etmelidir.<sup>61</sup> Bir başka deyişle Thomas, gerçek mutluluk için entelektüel ve ahlaki erdemlerin yeterli olmayacağını düşünür ve teolojik erdemlerin de sürece katılımını zorunlu görür.<sup>62</sup> Zira insanın doğası gereği tek başına bu türden bir mutluluğu elde etmesi mümkün değildir. Dolayısıyla insanın gerçek mutluluğu elde edebilmesi için doğaüstü bazı ilkelere ihtiyacı vardır. Bu noktada insan için ilahi bir yardım kaçınılmazdır ki bu yardım da vahiydir. Thomas, bu hiyerarşide entelektüel ve ahlaki erdemleri, teolojik erdemlerin altında yerleştirir. Çünkü teolojik erdemler, entelektüel ve ahlaki erdemlerden daha mükemmeldir.<sup>63</sup>

59 Lisa Sowle Cahill, *Sex, Gender and Christian Ethics* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), 47.

60 Joseph Pilsner, *The Specification of Human Actions in St Thomas Aquinas* (Oxford: Oxford University Press, 2006), 20-21.

61 St. Thomas Aquinas, *The Summa Theologia*, çev. Fathers of the English Dominican Province (London: R. & T. Washbourne Ltd., 1915), II-Part I/Q62-A1-4.

62 Vivian Boland Op, *St. Thomas* (London: Bloomsbury, 2007), 173.

63 Etienne Gilson, *Moral Values and the Moral Life*, çev. Leo Richard Ward (USA: The Shoe String Press, 1961), 163.

Bu bakımdan erdem, Tanrı'nın iradesinin bir yansımasıdır. İyi ya da kötünün nihai standardı Tanrı'dır.<sup>64</sup> İnsan eylemleri Tanrı'nın iradesine bakarak erdem ya da rezilet adını alır. Erdem ve reziletlerin bunun dışında başka bir temeli yoktur. Buna göre Tanrı'nın iradesine uygun olan eylemler erdem, aksi ise rezilet olur.<sup>65</sup> Bu noktada Aristoteles'te karşımıza çıkmayan "günah" kavramı ortaya çıkar. Günah, temelde Tanrı iradesine yapılan itaatsizliği ifade eder. Dolayısıyla, insanın mutluluğu sırf kendi gayretiyle elde edebileceğini söylemek, Tanrı'nın iyi işler yapan insanları zorunlu olarak mutlu edeceğini iddia etmek, Tanrı'nın kadir-i mutlaklığıyla uyuşmaz. Bu nedenle, Thomas'ın sisteminde ilkesel olarak Tanrı istediği insanı mutlu etme, istediğini etmeme özgürlüğüne sahiptir. Dolayısıyla Thomas'ın sisteminde Tanrı'nın yardımı olmaksızın mutluluğu elde etmenin imkânı yoktur. Nasıl ki tıbbın yardımı olmaksızın sağlık elde edilemiyorsa, mükemmel mutluluğu elde edecek olan rasyonel varlık, bu amaca ulaşmak için Tanrı'nın inayetine muhtaçtır. Dolayısıyla yalnızca Tanrı, insanlara gerçek mutluluğu verebilir. Melekler dâhil insana bu konuda başka hiçbir varlık yardım edemez. Kısacası, mutluluk için insan zihninin Tanrısal ışık tarafından aydınlatılması gerekir.<sup>66</sup>

Geldiğimiz nokta itibariyle temel sorumuza aldığımız cevaplar oldukça farklıdır. Aristoteles, gerçek mutluluğun hem kazanılır bir şey olduğunu hem de bunun için bir Tanrı inancının gerekli olmadığını; İbn Miskeveyh, gerçek mutluluğun bazı insanlar için kazanılır, bazı insanlar için verili olduğunu fakat her durumda Tanrı'ya imanın zorunlu olduğunu; Thomas ise gerçek mutluluğun tamamen verili olduğunu ve her durumda Tanrı'ya imanın zorunlu olduğunu söyler.

Peki, genel mutluluk tasavvurlarındaki bu kadar ortak noktaya rağmen, mutluluğun elde edilmesinde iman söz konusunu olduğunda bu üç düşünün-

64 Thomas, akıl sahibi varlıkların iyiliğe yönelmesi ve kötü olandan kaçınmasını da pratik aklın ilk ilkesi olarak zikretmektedir. Dolayısıyla pratik aklın ilk ilkesi iyiliğe yönelmektir ve fitrîdir. Bk. Thomas, *The Summa Theologia*, 1915, II-Part I/Q94, A2-3-4. Fakat bazı ilkeler vardır ki bunlar kendi kendisiyle açık değildir. Sözgelimi, zina ve hırsızlık gibi fiiller birincil ilkeler gibi değildir. Bundan dolayı Thomas zınayı, ilahî olandan gelen şeriâtın (the law emanating from God) emri ile evlenmiş kişi ile birlikte olmak şeklinde tanımlar ve Yahudilerin Mısırlıların mallarını çalmasını ve Hz. İbrahim'in oğlunu kurban etmesini de şeriâtle gelen yasaklamalar kategorisinde değerlendirir. Dolayısıyla kötü olarak kabul edilen zina, hırsızlık ve adam öldürme gibi fiiller, Tanrı'nın emri ile iyi bir fiil haline gelebilir: "Sonuç olarak İsrailoğulları'nın Tanrı'nın emri ile Mısırlıların mallarını izinsiz şekilde almaları, Tanrı'nın hükmü ile olduğu için hırsızlık değildi. Ölümün ve hayatın efendisi olan Tanrı'nın İbrahim'e oğlunu kurban etme emrini vermesi de böyledir..." Aquinas, *The Summa Theologia*, 1915, II-Part I/Q100, A8 Reply Objection 3. Benzer değerlendirmeler için bk. Özcan Akdağ, "Tanrı Ve Özgürlük: Gazâlî Ve Thomas Aquinas Ekseninde Bir İnceleme", *Bilimname* 36/ (2018), 649-652; Mehmet Ata Az, *İlahi Basitlik Bağlamında Tanrı'nın Bilinebilirliği* (Ankara: Otto Yayınları, 2017).

65 Cahill, *Sex, Gender and Christian Ethics*, 48.

66 Aquinas, *The Summa Theologia*, 1914, II-Part I/QIV-A4.

rün görüşleri nasıl bu kadar farklılaşmaktadır? Bu sorunun cevabı, okuyucunun da hemen fark edeceği gibi düşünürlerin Tanrı tasavvurlarında, dini inanışlarında gizlidir. Aristoteles'in Tanrısı evreni yoktan yaratan, gözeten, kullarının dualarına icabet eden türden bir Tanrı değildir. Onun Tanrısı bilfiil, gayri cismani, var olmak için maddeye ihtiyaç duymayan saf form, nedenler zincirinin sonsuza gitmesini engelleyen, kendisi hareket etmeyen fakat tüm evrene hareketini veren, tek edimi düşünmek olan ve düşüncesinin tek nesnesi de kendisi olan, bir ilk nedendir.<sup>67</sup> Dolayısıyla Aristoteles'in Tanrısı İslam'da ya da Hıristiyanlık'ta karşımıza çıkan türden bir Tanrı değildir. Daha ziyade sistemdeki boşlukları dolduran, tutarsızlıkları önleyen bir Tanrı'dır. Oysaki İbn Miskeveyh'e baktığımızda görürüz ki onun tasavvurunda Tanrı, evreni yoktan var eden, yaratıcı bir Tanrı'dır. O, ezeli-ebedi, tek, gayri cismani, tüm varlıklara varlıklarını veren bir Tanrı'dır.<sup>68</sup> İbn Miskeveyh'in Tanrısı Aristoteles'inkinden farklı olarak insanlarla ilgilenen, onların ebedi kurtuluşları için kendilerine peygamber gönderen bir Tanrı'dır.<sup>69</sup> Peygamberlik, Aristoteles'in sisteminde olmayan, olması da mümkün olmayan bir yapıdır. Benzer bir durum Thomas'ın Tanrı tasavvuru için de söz konusudur. Thomas'ın Tanrısı da Aristoteles'inkine neredeyse taban tabana zıttır. Thomas'ın Tanrısı, evreni yoktan var eden, mükemmel, istediğini yapma kudretine sahip kadir-i mutlak, her iyiliğin kaynağı olan mutlak iyi olan bir Tanrı'dır. Tıpkı İbn Miskeveyh'de gördüğümüz gibi Thomas'ın Tanrısı da kullarını başıboş bırakmaz. Kullarına kurtuluş vadeden ve bunun için de vahiy gönderen bir Tanrı'dır.<sup>70</sup>

Üç düşünürün Tanrı tasavvurlarındaki bu farklılıklar, sürece Tanrı'ya imanın dâhil olmasına neden olmamış ayrıca hem İbn Miskeveyh hem de Thomas'ı, bu farklılıklar temelinde mutluluk tasavvurlarında bazı değişikliklere gitmek zorunda bırakmıştır. Bu değişiklikler arasında konumuz açısından en önemlisi mutluluk tasnifleri ile ilgili olmaktadır.

Aristoteles ilkesel olarak tek bir gerçek mutluluk olduğunu ve bunun da ancak bu dünyada kazanılabileceğini savunur. Dolayısıyla gerçek mutluluk bu dünyada başlayıp nihayete eren bir süreçtir. Ona göre bu dünyada gerçek mutluluğa ancak yukarıda da ifade edildiği üzere erdemli olmakla ulaşılabılır. Bu da ancak tüm erdemlerin yaşamın tamamında hayata geçirilme-

67 Aristoteles'in Tanrı tasavvuru için bk. Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan (İstanbul: Sosyal Yayınları, 1996), 1071b5-1076a; Aristoteles, *Fizik*, çev. Saffet Babür (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2001), 207a-2075; 242a-243b; 256a5-15; 258b10; 259a15; 260a5; 267b20; Ross, Aristoteles, 210-219.

68 İbn Miskeveyh'in Tanrı tasavvuru ile ilgili olarak bk. İbn Miskeveyh, *El-Fevzü'l-asğâr*, 23-56.

69 İbn Miskeveyh, *El-Fevzü'l-asğâr*, 115-vd.

70 Thomas'ın Tanrı Tasavvuru için bk. St. Thomas Aquinas, *The Summa Theologia*, çev. Fathers of the English Dominican Province (London: R. & T. Washbourne Ltd., 1911).

siyle mümkündür. Bu nedenle bir kimsenin tek bir erdeme, mesela adalet erdemine mükemmelen sahip olması bu kişiyi mutlu etmeye yetmeyecektir. Erdemlere belirli bir zamanda değil sürekli biçimde sahip olunmalıdır. Çok meşhur olan şu sözünde ifade ettiği gibi “Tek bir kırlangıç baharı getirmez, ne de tek bir gün; aynı şekilde bir tek gün ya da kısa bir süre insanı kutlu ve mutlu kılmaz.”<sup>71</sup> Çünkü Aristoteles’e göre mutluluk tek tek anlardan meydana gelmez. Gerçek mutluluk yaşamın tüm anına yayılmalıdır. Bu bağlamda Aristoteles açısından, hali hazırdaki bir insanın yaşamının gerçek mutluluğa sahip olup olmadığını söylemek mümkün değildir. Bu konuyla ilgili olarak Aristoteles, Solon’un söylediği “Yaşamakta olan kişiyi mutlu saymamak, sonunu beklemek gerekir.” sözünü oldukça anlamlı bulur. Çünkü o, tam olmayan, eksik olan hiçbir şeyin mutlu olamayacağını, mutlu olmak için yaşamın tamamlanmış olması gerektiğini düşünür.<sup>72</sup> Aristoteles’in bu yaklaşımının ruh tasavvuruyla yakından bir ilişkisi vardır. Zira hocası Platon’un aksine Aristoteles ruhun, bedenden ayrı bir biçimde varlığını sürdürebilen bağımsız bir töz olduğu anlayışına karşı çıkar. Aristoteles’e göre organik cismin ilk yetkinliği olan ruh, beden formudur. Ruh ve beden birbirlerinden bağımsız iki töz değil, tek bir tözün ayrılmaz iki ögesidir.<sup>73</sup> Bu nedenle, beden bozulduğundan sonra varlığını sürdürebilen bir ruh anlayışı Aristoteles’in sistemi için mümkün değildir. Bu nedenle, Aristoteles için ölümden sonraki bir yaşamdan, en azından İbn Miskeveyh ve Thomas’ta karşımıza çıkacak olan türden bir sonraki yaşamdan bahsetmenin imkânı yoktur. Dolayısıyla, gerçek mutluluk ancak ve ancak bu dünya ile sınırlıdır.<sup>74</sup>

İbn Miskeveyh, bu konuda Aristoteles’ten farklı düşünür. Ona göre iki tür mutluluk vardır: bu dünyada elde edilen mutluluk ve ölümden sonra elde edilen mutluluk. İbn Miskeveyh için gerçek ve tam mutluluk ikincisidir. İlki süflî iken, ikincisi ulvîdir. Bu dünyadaki mutluluk adeta gerçek mutluluğun bir gölgesidir. Dolayısıyla gerçek mutluluk ancak sonraki yaşamda mümkündür.<sup>75</sup>

71 Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, 1098a5-20.

72 Aristoteles, *Eudemos’a Etik*, 1219a25-30.

73 Bk. Aristoteles, *Ruh Üzerine*, çev. Zeki Özcan (Ankara: Sentez Yayıncılık, 2014), 412a5-413a5.

74 Bu noktada oldukça önemli bir hususa işaret etmek gerekir ki bu da Faal akıl meselesidir. Aristoteles, *Ruh Üzerine* adlı eserde faal aklın, ölümsüz olduğunu, dolayısıyla da ölümden sonra varlığını devam ettirdiğini söyler. Bk. Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 430a10-25. Onun bu ifadelerinden hareketle faal aklın diğer varlık türleri arasından sıyrılarak ay-üstü âlemlerle irtibata geçmek suretiyle insanın mutluluğu elde etmesi için tasarlanmış ve yeri insan ruhu olan bir ilke olarak kabul eden düşünürler olduğu gibi, maddeden bağımsız olması, sürekli bilfiil olması gibi özellikleri dolayısıyla Aristoteles’in faal akıl ile Tannı’yi işaret ettiğini düşünen araştırmacılar da vardır. Takdir edileceği üzere böylesi detaylı bir tartışmayı burada ele almamız mümkün olmadığından, bu tartışmaya değinmiyoruz. Tartışmanın detayları için bk. Ross, *Aristoteles*, 176-181; Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 168-171. (Bk. dipnotlar)

75 İbn Miskeveyh, *El-Fevzü'l-asğâr*, 107.

İbn Miskeveyh'e göre bu dünyadaki mutluluğun gerçek olamamasının en temel nedenlerinden biri sürekli olmamasıdır. Oysaki gerçek mutluluk, sabit ve değişmezdir. Üzüntüye dönüşmez, bu mutluluğu elde etmiş biri başka herhangi bir şeyi arzulamaz, ihtiyaç duymaz. İbn Miskeveyh, gerçek mutluluğa ulaşan birinin de başına musibetler gelebileceğini fakat bu kişinin bu musibetlerden etkilenmeyeceğini, bunlardan korkup çekinmeyeceğini savunur. Ona göre bu kişinin başına Eyüp peygamberin başına gelen felaketler hatta kat kat fazlası gelse dahi mutluluğu eksilmeyecektir.<sup>76</sup> Böylesi bir kişi hikmetten bolca nasibini alır, yüce âlemde ruhani bir hayat sürer. Bu kişi gerçek mutluluğu elde edemeyenlerin kurtulamadığı acı ve üzüntülerden uzak olur. Tanrı'dan gelen feyiz nedeniyle sürekli mutlu olur. İşte bu meretebe bir insanın ulaşabileceği en yüksek mutluluk yani *es-sa'âdetü'l-kusvâ*dır. Bu kişi dostlarından dünya nimetlerinden ayrılmayı önemsemez, bunlar için üzülmez. Bedenini, malını ve diğer tüm şeyleri kendisine bir yük olarak görür. Bu kişi ancak Tanrı'nın istediği şeyleri yapar, O'na karşı gelmez, mutluluğunu engelleyecek olan şeylerden uzak durur.<sup>77</sup> Oysaki bu dünyada elde edilen mutlulukların çoğu dışarıdadır ve arızidir. İnsana mutluluk veren bu harici iyiler ortadan kalktığı zaman mutluluk da ortadan kalkar, kedere dönüşür. Çünkü bu şeyler ruhun dışında kaldığı için oluş ve bozuluşa tabi olan şeylerdir. Hâlbuki diğer yaşamdaki gerçek mutluluğu temin eden şeyler, oluş ve bozuluşa tabi değil, süreklidir. Müşahede ettiği her şeyi, hata ve yanılma olmaksızın görür, idrak eder. Ruh, bu değişmezler dünyasındaki mutlak hakikati idrak etmesiyle ancak sükûna ve ebedi mutluluğa ulaşır.<sup>78</sup>

İbn Miskeveyh'in bu noktadaki gerekçelerinden bir diğeri, insanın bu dünyada bedene mahkûm olmasıdır. Çünkü mutluluk nihayetinde bir yetkinlik meselesi olduğu için, insanlar kendilerini yetkinleştirmek için bedene muhtaçtırlar. Beden olmaksızın ruhun kendisini yetkinleştirip, öbür yaşamdaki gerçek mutluluğu elde edecek saflığa ulaşması ancak bedeninin yardımıyla gerçekleştirilebilecek bir şeydir. Ayrıca beden, kusurlu yapısı nedeniyle, insanın sürekli temaşa halinde olmasını engeller. Bedenin ihtiyaçları ruhun idrak ettiği mutluluğun kesintiye uğramasına neden olur. Çünkü ruh, dikkatini bir şeye verdiğinde diğerinden ilgisini keser ya da azaltır. Dolayısıyla insanların, bedenler içinde bulunurken gerçek mutluluğa ulaşmaları İbn Miskeveyh'e göre imkânsızdır.<sup>79</sup>

76 İbn Miskeveyh, *Tehzîbu'l-Ahlâk- Ahlak Eğitimi*, 112; İbn Miskeveyh, *Mutluluk ve Felsefe-Tertîbu's-sa'âdât ve Menazil'ul-ulûm*, 60.

77 İbn Miskeveyh, *Tehzîbu'l-Ahlâk- Ahlak Eğitimi*, 104.

78 İbn Miskeveyh, *Mutluluk ve Felsefe-Tertîbu's-sa'âdât ve Menazil'ul-ulûm*, 64-65.

79 Bircan, *İslâm Felsefesinde Mutluluk*, 199.

İbn Miskeveyh'in Aristoteles'le yaşadığı bu ayrılık, ondan daha farklı bir ruh anlayışı benimsemesine neden olmuştur. Ona göre ruh (nefs), beden formu olmakla birlikte bedenden ayrılabilir bileşik olmayan basit bir tözdür. Dahası, bedenden ayrıldıkça, bedene olan bağlılığı azaldıkça mükemmelleşen bir yapıya sahiptir. Ona göre ruhun bedene olan şeylerden üstün olanlara yönelmesi, tüm bedeni haz ve arzularından uzaklaşması, ruhun cisimlerden gerçekten çok üstün ve şerefli bir cevher olduğunun kanıtıdır. Zira hiçbir şeyin kendi özünü mükemmelleştiren şeylerden yüz çevirmesi ona yönelmemesi mümkün değildir. Ayrıca tözün bir zıddı olamaz ve zıddı olamayan şeylerin ise bozuluşa tabi olmadıkları açıktır. Ayrıca ruh, bileşik değil basit töz olduğu için bir başka deyişle tek bir unsurdan meydana geldiği için de bozulmaz.<sup>80</sup> Dolayısıyla İbn Miskeveyh için ruh, cevheri, nitelikleri ve edimleri cisimden apayrı bir gerçekliğe sahiptir.<sup>81</sup> Bu bağlamda ölüm, nefsin bedenden ayrılmasını ifade eder. Tıpkı formu ortadan kalktığı zaman elbise için yıpranmış, demir için paslanmış, ev için çökmüş dediğimiz gibi.<sup>82</sup>

Görüldüğü üzere İbn Miskeveyh, mutlulukla ilgili olarak yapmış olduğu bu tasnifle Aristoteles'ten radikal biçimde ayrılmaktadır. Tabii, bu yorum bizim için böyledir. Zira İbn Miskeveyh, ilginç biçimde bu konuda kendi görüşünün Aristoteles'inkiyle benzer olduğunu düşünür. Şöyle ki İbn Miskeveyh, Aristoteles'in ölümden sonraki yaşama ve ruhun ölmezliğine inandığını ileri sürer. İbn Miskeveyh'in bu konudaki temel dayanaklarından biri *Nikomakhos'a Etik* kitabındaki şu pasajdır: "Mutluluğun sabit ve değişmez bir şey olduğunu belirttik. Yine bilmekteyiz ki insan birçok değişikliklerle ve çeşitli rastlantılarla karşılaşmaktadır. En iyi hayat süren bir kimsenin çok büyük felaketlerle karşılaşması mümkündür. Nitekim Priam hakkında da şöyle söylenmiştir: Bu gibi felaketlere uğrayan ve ölen kimseye insanlardan hiçbirisi mutlu demez."<sup>83</sup> Buradan hareketle İbn Miskeveyh, bu dünyada insanın yaşadığı sürece kendisine mutlu denememesini gerekçe göstererek, bu dünyadan sonraki bir dünyanın gerekliliğini ortaya koyar ve Aristoteles'in de bu düşüncede olduğunu iddia eder.

İbn Miskeveyh, bu noktada bir diğer kanıt olarak Aristoteles'in insanın öldükten sonra arkasında bıraktığı çocuklarının ve dostlarının başına gelen felaketlerin, isminin onurla ya da onursuzlukla anılmasının, ölen kişinin

80 İbn Miskeveyh, *El-Fevzü'l-asğâr*, 78-81.

81 İbn Miskeveyh, *Tehzîbu'l-Ahlâk- Ahlak Eğitimi*, 24-26.

82 İbn Miskeveyh, *El-Fevzü'l-asğâr*, 79.

83 İbn Miskeveyh, *Tehzîbu'l-Ahlâk- Ahlak Eğitimi*, 113-114. İbn Miskeveyh'in atfı yaptığı pasajın orijinali şu şekildedir: "Troya Efsanelerinde Priamos için anlatıldığı gibi, böylesi bir talihsizlikle karşılaşmış ve acınacak şekilde ölmüş birini hiç kimse için mutlu saymaz." Bk. Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1100a5.



mutluluğunu etkileyip etkilemediğine ilişkin tartışmayı gösterir.<sup>84</sup> Gerçekten de Aristoteles: “Yaşlılığına değin kutluca yaşamış ve ölmüş birinde, torunlarıyla ilgili olarak bir sürü değişiklikler olabilir; torunlarının kimi iyi olabilir... kimi için de tersi olabilir; oysaki açıktır ki bunların ana-babalarından zamanca uzaklıkları da farklı farklı olabilir. Onlarla birlikte ölü de değişseydi ve kâh sefil kâh mutlu olsaydı, saçma olurdu. Ama torunların durumunun ana-babaları belli bir süre için hiç etkilememesi de saçma olurdu.” der.<sup>85</sup> Bu ifadeler tıpkı İbn Miskeveyh’in iddia ettiği gibi sanki Aristoteles burada ruhun ölümden sonra varlığını devam ettirdiğini, bu dünyada olanlardan etkilendiğini ileri sürer gibi görünmektedir. Fakat İbn Miskeveyh’in yorumunun çok da isabetli olmadığını belirtmek gerekir. Zira Aristoteles felsefesinin genel yapısının da İbn Miskeveyh’in yorumuna uygun olmadığı ortadadır. Ayrıca bu konuda Thomas, *Nikomakhos’a Etik* şerhinde Aristoteles’in sonraki yaşamdan değil, bu dünyadaki yaşamdan bahsettiğinin altını çizer.<sup>86</sup>

İbn Miskeveyh’te gördüğümüz mutluluk tasnifinin bir benzerini de Thomas’ta görürüz. Ona göre de mutluluk biri mükemmel diğeri eksik olmak üzere iki türdür.<sup>87</sup> Thomas da bu dünyadaki mutluluğun mükemmel olamamasının temel nedeni olarak tıpkı İbn Miskeveyh gibi bu mutluluğun bedene bağlı olmasını gösterir. Fakat Tanrı’nın temaşasıyla elde edilen gerçek ve tam mutluluk için hiçbir surette bedene ihtiyaç yoktur. İnsanlar bedenler içindeyken Tanrı’dan uzaktırlar.<sup>88</sup> Fakat hemen ifade etmek gerekir ki insanın Tanrı’yı temaşa edecek yetkinliğe ulaşabilmesinin yegâne yolu da bir bedene sahip olmaktan geçer. Bu dünyadaki mutluluk için araç olan harici iyilere gerçek mutluluğun elde edildiği diğer yaşamda ihtiyaç yoktur. Thomas’a göre gerçek mutluluğun elde edileceği cennete ancak kutsanmış ruhların girebileceği, ruhsal iyilerin olduğu bir yerdir. Ancak yine de Tanrı’nın bir inayeti olarak burada bedensel iyiler de olacaktır, fakat bunlar ihtiyaçtan değil, güzellik katmak içindir.<sup>89</sup> Çünkü tekrar dirilmede hem ruh hem de beden mükemmel durumda olacaktır.<sup>90</sup> Tanrı nihai yargılamadan sonra ruhlara bedenlerini iade edecektir. Fakat bu bedenler, dünyada aradıkları maddi iyileri aramayacaktır. Ne beslenmeye ne büyümeye ne de üremeye ihtiyaç duymayacaktır. Böylece beden, Tanrı’nın temaşasını kesintiye uğrat-

84 İbn Miskeveyh, *Tezhîbu’l-Ahlâk- Ahlak Eğitimi*, 114.

85 Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, 1100a35.

86 Bu meseleye ilişkin Thomas’ın daha geniş bir değerlendirmesi için bk. Aquinas, *Commentary on Nicomachean Ethics*, 1/L.XV:177-186.

87 Aquinas, *The Summa Theologia*, 1914, II-Part I/QIII-A6.

88 Aquinas, *The Summa Theologia*, 1914, II-Part I/QIV-A5.

89 Aquinas, *The Summa Theologia*, 1914, II-Part I/QIV-A7.

90 Aquinas, *The Summa Theologia*, 1914, II-Part I/QIII-A3.

Tanrı'ya İnanmayan Mutlu Olamaz mı?: Aristoteles, İbn Miskeveyh, Thomas Aquinas  
mayacak, gerçek mutluluğu tecrübe etmelerinin önünde herhangi biçimde  
bir engel teşkil etmeyecektir.<sup>91</sup>

Thomas'ın yaptığı bu mutluluk tasnifinin iki gerekçesi vardır. Bunlardan ilki, mutluluk kavramının kendisinden dolayıdır. Çünkü mükemmel mutluluk iyidir, her arzuyu tatmin eder, her kötülüğü dışlar. Fakat Aristoteles'in bahsetmiş olduğu bu dünyadaki eksik mutluluk için bunlar söz konusu değildir. Çünkü bu dünyada kaçınılmaz biçimde kötülük vardır. Aklın cehaleti, iştahın kontrolsüzlüğü, aşırı istekler, bedenle ilgili daha birçok eksiklik. Buna ek olarak dünyadaki iyilikler de kalıcı değil, geçicidir. Bir diğer ifadeyle bu dünyadaki mutluluk kaybedilebilirdir. Çünkü bu dünyada insanın değişmesi ihtimal dâhilindedir. İnsan önce erdemliyen, sonra erdemleri kaybedebilir. Fakat sonraki yaşamda bu türden değişimlerin olması mümkün değildir. Bir şeyi kaybetmek bir kötülüktür. Eğer bir insan bu şekilde sahip olduğu mutluluğu kaybedebiliyorsa, bu mutluluğun gerçek mutluluk olması mümkün değildir. Zira yukarıda da ifade edildiği üzere bu durumda bütün kötülükler dışlanmış olmaz. En önemlisi de insanın bu dünyada ölümlü olması, gerçek mutluluğun önündeki en büyük engeldir. Dolayısıyla, Thomas'a göre ahlaki failin önüne nihai amaç olarak getirilen mutluluğun bu türden eksikliklerle malul olması mümkün değildir. Diğer gerekçe ise, gerçek mutluluğun Tanrı'nın temaşası ile ilgili olmasıdır. Takdir edileceği üzere, bu dünyada böylesi bir temaşa tam anlamıyla gerçekleştirilemez. Çünkü insanın bedensel ihtiyaçları bu temaşanın kesintisizliğine mani olur. Birçok şeyle meşgul olduğumuz bu aktif yaşamda tek bir şeyle gerçekliğin tamlığı ile meşgul olacağımız o sonsuz yaşamdaki kadar mutlu olmamız mümkün değildir. Zira insan uyuduğunda ya da başka bir şeyle ilgilendiğinde bu temaşa ediminden hemen yüz çevirir. Mesela, tüm bunlardan ötürü meleklerin mutluluğu insaninkilerden farklıdır. Onlar sürekli olarak bilfiil mükemmel oldukları için tek bir edimleri vardır ve bu edimleri de sonsuza dek kesintisiz biçimde sürdürdüğünden mutlulukları da kesintiye uğramaz.<sup>92</sup> Melekler doğaları gereği hakikate sahip olduklarından, daima mükemmel mutluluğa sahiptirler. Ruhundan dolayı insan gayri maddi varlık alanına dâhil olsa da insan ruhu meleklerde olduğu gibi saf idrak değil, sadece basit akıldır. İnsan bu haliyle ilahi akılların en son basamağında yer alır ve bu akıllar arasında en az mükemmelliğe sahip olanıdır.<sup>93</sup> Bu anlamda insan on-

91 Pilsner, *The Specification of Human Actions in St Thomas Aquinas*, 19.

92 Aquinas, *The Summa Theologia*, 1914, II-Part I/QIII-A2.

93 Etienne Gilson, *Ortaçağ'da Felsefe*, çev. Ayşe Meral (İstanbul: Kabalıcı Yayınları 2007, 2019), 523; Ömer Faruk Akyol, *Thomas Aquinas* (İstanbul: Alfa Yayıncılık, 2021), 179.

tolojik olarak meleklerin altında yer alır.<sup>94</sup> Bu nedenle dünyada hiç ama hiç kimse gerçek mutluluğu elde edemez. Dolayısıyla Thomas'a göre Aristoteles, gerçek mutluluğu bu dünyaya hasrederek hata yapmıştır.<sup>95</sup>

Thomas da tıpkı İbn Miskeveyh gibi Aristoteles'ten farklı bir ruh tasavvuruna sahiptir. Thomas da kendi inandığı dinin dogmalarına uygun olarak İbn Miskeveyh gibi ruhun ölmezliğini savunur. İnsanı, tıpkı Aristoteles ve İbn Miskeveyh gibi ruh ve bedenden müteşekkil kabul eden Thomas, her ne kadar beden ve ruhun bir arada bulunsalar da ruhun bedene bağlı olmadığını belirtir. Beden yalnızca ruhun bir aracıdır. Çünkü ruh ancak maddi şeyleri duyumsayarak bilgi sahibi olabilir. Bedeni bir gemiye insanı da kaptana benzeten Thomas, gemi kaptanının nihai amacının geminin korunması olamayacağını savunur. Çünkü gemi nihayetinde bir yerden bir yere gitmek için imal edilmiş bir araçtan başka bir şey değildir.<sup>96</sup> Tıpkı İbn Miskeveyh gibi Thomas da ruhun bedenden ayrıldıktan sonra edimlerinin mükemmel olduğunu savunur.<sup>97</sup> Fakat her ne olursa olsun, ruhun yetkinleşmesinin ancak bir beden sayesinde mümkün olduğunu hatırdan çıkarmamak gerekir.<sup>98</sup>

Görüldüğü üzere hem İbn Miskeveyh hem de Thomas, Aristoteles'in görüşleriyle kendi inandıkları dinin dogmaları çatıştığında tercihlerini kendi dinlerinin temel ilkelerinden yana kullanmışlardır. Fakat burada İbn Miskeveyh ve Thomas arasında bir yöntem farklılığı hemen göze çarpar. İbn Miskeveyh, daha çok Aristoteles'le İslam dinin temel ilkeleri arasında bir uyum yakalamaya çalışırken, Thomas ise herhangi bir uyum gayreti içinde değildir. Thomas, Etienne Gilson'un da oldukça isabetli biçimde ifade ettiği gibi, mesele fizik, astronomi, vb. olduğunda Aristotelesçi'dir. Fakat konu Tanrı, yaratma gibi meselelere geldiğinde o, birden Aristoteles'i bırakır ve kendi oluverir.<sup>99</sup> Thomas'ın gösterdiği bu refleks tipik bir kelamcı refleksini andırır. Thomas, düşünce sisteminin hemen hemen hiçbir yerinde aklı, vahyin önüne geçirmez. Sürekli olarak insan doğasının eksikliğine yaptığı vurgu, vahyi bu eksikliğin yegâne tedavisi olarak ön plana çıkartır. Teolojeye dayanan sisteminde insan, Tanrı'nın kendisine verdiği özgürlüğü kötüye kullanmış, kibre kapılmış ve bu dünyaya "düşmüş" bir haldedir. İnsanın tüm amacı bu düşmüşlükten kurtulup, asli yerine dönebilmektir. Fakat bu düşmüşlük o kadar büyüktür ki insanın Tanrı'nın inayeti ve yardımı olmaksızın

94 Aquinas, *The Summa Theologia*, 1914, II-Part I/QV-A6.

95 Aquinas, *The Summa Theologia*, 1914, II-Part I/QIII-A2; QV-A3, A4.

96 Aquinas, *The Summa Theologia*, 1914, II-Part I/QII-A5.

97 Aquinas, *The Summa Theologia*, 1914, II-Part I/QIV-A5.

98 Akyol, *Thomas Aquinas*, 179.

99 Gilson, *Ortaçağda Felsefe*, 516.

bundan kurtulması mümkün değildir. Bu nedenle Thomas, bir kurtuluş teolojisi savunucusu olarak kurtuluşu tamamen insanın dışında arar. Ona göre yaratılmış olan hiçbir şey insanı, bu düşmüşlükten kurtaramaz.<sup>100</sup> Hâlbuki Aristoteles'te böylesi bir düşmüşlükten bahsetmek mümkün değildir. İnsanın yapması gereken şey, sahip olduğu potansiyeli açığa çıkarmaktır. Bu nedenle Aristoteles için kurtuluş tamamen insanın kendi doğasında gizlidir ve bu nedenle de harici bir yardıma ya da inayete ihtiyaç yoktur. Onun sisteminde imana ihtiyaç duyulmamasının nedeni budur. İnsan, gerçek mutluluğu elde etmek için ihtiyaç duyduğu her şeyi kendi doğasında bulur.

İbn Miskeveyh'in pozisyonu bu iki ucun tam ortasında yer alır. Bağlamı Thomas'inkinden farklı olsa da bu dünyaya düşmüş olan insan, ait olduğu yere Tanrı katına ulaşmak ister. Onun açısından bu düşmüşlükten kurtulmak ilkesel anlamda tıpkı Thomas'ta olduğu gibi Tanrısal inayete bağlıdır. Diğer yandan insanın bu kurtuluştaki payı, Thomas'inkine nazaran çok daha fazladır. Zira teorik ve pratik yetkinliğe ulaşmayan insanın Tanrısal inayete nail olması neredeyse imkânsızdır. İbn Miskeveyh'in gerçek mutluluğun elde edilmesindeki bu yaklaşımı Aristotelesçi sistemle İslam'ın temel ilkelerinin bir uzlaşısını ifade eder. Zira teolojik hususlarda Thomas'ın Aristoteles'le yaşadığı radikal ayrılıklar, İbn Miskeveyh'te karşımıza çıkmaz. İbn Miskeveyh, Thomas'ın aksine, mutluluğun teolojiye taalluk ettiği durumlarda Aristoteles'in düşüncelerini terk etmek yerine uzlaşmacı bir tavır benimsemektedir. Hatta yukarıda da ifade ettiğimiz üzere zaman zaman ölümünden sonraki yaşam, Tanrı'ya iman gibi meselelerde Aristoteles'e ait olmayan görüşleri, ona isnad ederek İslam dininin ilkeleri ile Aristotelesçi sistem arasında bir uyum yakalamaya çalışır. Buradaki temel mesele, İbn Miskeveyh'in Aristoteles'e karşı niçin bu türden bir uzlaşmacı tavrı benimsediğidir.

Bu sorunun muhtemel iki cevabı vardır: (1) Ya İbn Miskeveyh, zaman zaman Aristoteles'in görüşlerini çarpıtmayı ya da daha doğrusu oldukça geniş bir yoruma tabi tutmayı göze alarak İslam dini ile onun görüşleri arasındaki bu uyumu yakalamaya çalışarak akıl ile vahiy arasındaki uyumu göstermeyi amaçlar, (2) ya da Aristoteles'ten kendisine ulaşan malzeme doğal olarak bu uyuma sahiptir. Uzmanlar arasında bu noktada bir fikir birliğinden bahsetmek mümkün değildir. Örneğin, Muhammed Âbid el-Câbirî bu konuda şunları ifade eder: "İbn Miskeveyh, Platon'la Aristoteles'i birleştirmiş ve Aristoteles'e ait olmayan metinleri Aristoteles'e dayandırmıştır. Bu durum ya onun bu birleştirmenin asıl sorumlusu olan kaynaklardan alıntı yapmasıyla ya da bizzat kendisinin bilinçli bir şekilde bu seçmeciliği tercih

100 Aquinas, *The Summa Theologia*, 1914, II-Part I/QV-A6.

etmesi veya derleme ve birleştirmeye rağbet etmesiyle gerekçelendirilebilir.”<sup>101</sup> Görüldüğü üzere Câbirî, ikinci ihtimali göz önünde bulundursa da ilk ihtimalin de mümkün olduğunu düşünmektedir. Câbirî, İbn Miskeveyh’in yaşadığı dönemde ortaya çıkan Yunan ahlak düşüncesinin İslamîleştirilmesini amaçlayan bir akımdan bahsederek, İbn Miskeveyh’in bu akımın etkisinde kalarak bu türden bir uyum içerisine girmiş olabileceği ihtimalinden de bahseder. Özellikle *Tehzîb*’de yalnızca Aristoteles değil, Platon, Galen, Yeni-Platoncu Bryson gibi diğer Antik Yunan düşünürlerinin görüşlerine sıkça müracaat etmesi, bu görüşleri açıklarken ayetlere başvurması bu uzlaştırıcı tavrın bir sonucudur.<sup>102</sup> Diğer taraftan Macid Fahri ve Hümevra Özturan gibi araştırmacılar ise en muhtemel seçeneğin ikinci seçenek olduğunu düşünürler. Biz de bu noktada Fahri ve Özturan’ın görüşlerinin daha isabetli olduğunu düşünüyoruz. Bu kanaatimizin en temel nedeni, İbn Miskeveyh’in yazım yöntemidir. Zira İbn Miskeveyh, yararlandığı kaynakları açıkça ifade etme açısından İslam düşünürleri arasında en önde gelenlerden biridir. *Tehzîb*’i okuyan birinin müşahede edeceği en önemli hususlardan biri İbn Miskeveyh’in kendisine ulaşan tüm ahlak birikimini eserine yansıtmaya çalıştığı olacaktır. Zira *Tehzîb*’de sadece Aristoteles değil, Stoacı, Kinik, Platoncu, Yeni-Platoncu, Arap-İslami gelenekler de dâhil olmak üzere kendi döneminde cari olan tüm birikime rastlamak mümkündür. O, bunu yaparken de yararlandığı isimleri bütün açıklığıyla da ifade eder. Hatta bu derlemeci tavrının bir sonucu olarak İbn Miskeveyh’i zaman zaman çelişik fikirleri savunurken görmek de mümkündür.<sup>103</sup> Öyle ki Câbirî, İbn Miskeveyh’in bu yaklaşımının olumsuz sonuçlarına dikkat çekerek, *Tehzîb*’in asılsız alıntılarla dolu olduğundan ve böylesi bir eserin Arap düşüncesinin ahlak alanındaki en önemli üretimi olarak kabul edilmesinden duyduğu rahatsızlığı dile getirir.<sup>104</sup> Dolayısıyla burada odaklanmamız gereken nokta, İbn Miskeveyh’in Aristoteles’in görüşlerini hangi yollarla tevarüs ettiği olmalıdır.

Bu hususta Özturan’ın tespitleri soruya cevap vermemizi kolaylaştırmaktadır. Özturan, *Nikomakhos’a Etik*’in bugün elimize ulaşan Arapça çevirisinin tek örneğinin olduğunu belirtir. Fakat İbn Miskeveyh’in *Tehzîb*’de vermiş olduğu alıntılara bakıldığında, bu alıntıların söz konusu nüshadan ziyade başka bir nüshaya ait olduğu anlaşılmaktadır. Özturan’a göre bu muhtemel nüshalar, Porphyrios ve Themistius’un *Nikomakhos’a Etik* şerhleridir ki

101 Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap Ahlaki Akli*, çev. Muhammet Çelik (İstanbul: Mana Yayınları, 2016), 529.

102 el-Câbirî, *Arap Ahlaki Akli*, 519-533.

103 Hümevra Özturan, *Ethostan Ahlâka* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2020), 173.

104 el-Câbirî, *Arap Ahlaki Akli*, 800.

Tanrı'ya İnanmayan Mutlu Olamaz mı?: Aristoteles, İbn Miskeveyh, Thomas Aquinas

Câbirî de muhtemel kaynaklar olarak aynı isimleri zikreder.<sup>105</sup> Dolayısıyla İbn Miskeveyh'in *Nikomakhos'a Etik*'in içeriğine dair bilgisi, bu şerhlerde yer alan bilgilerle sınırlıdır.<sup>106</sup> Bu noktada Fahri de İbn Miskeveyh'in Aristotelesçi ahlaki tevarüsü hakkında değerlendirme yaparken Porphyrios'un şerhinin mutlaka göz önünde bulundurulması gerektiğini belirtir.<sup>107</sup>

Eğer durum buysa ki eldeki veriler ve araştırmacıların yaklaşımları da bunu gösterir, İbn Miskeveyh, Aristotelesçi ahlaki doğrudan *Nikomakhos'a Etik*'ten değil bu eserin günümüzde elimize ulaşmamış olan şerhleri üzerinden tevarüs etmiştir. Öyle görünüyor ki *Tehzîb*'deki Aristoteles'e nispet edilen görüşlere baktığımızda İbn Miskeveyh, şarihlerle Aristoteles'in görüşlerini ayırmada çok da başarılı değildir. Şarihlerle Aristoteles'in görüşlerini ayırmadaki bu başarısızlık da dolaylı olarak İslam dininin temel ilkeleriyle oldukça uyumlu bir Aristoteles portresinin ortaya çıkmasına neden olmuştur.<sup>108</sup> Burada akla ilginç bir soru geliyor: Eğer İbn Miskeveyh, Thomas gibi *Nikomakhos'a Etik*'in orijinal nüshasına sahip olsaydı, benzer bir tablo çıkar mıydı, yoksa çok daha farklı bir eserle mi karşılaşırız? Bu soruya net bir cevap vermek elbette mümkün değil, fakat İbn Miskeveyh'in İslam düşüncesinin genel yapısına kendi rengini veren uzlaşmacı tavrı, her durumda devam ettireceğini tahmin etmek çok da yanlış olmayacaktır.

## Değerlendirme

Bu çalışmada ahlaki failin nihai gayesi olan gerçek mutluluğun elde edilmesinde Tanrı'ya imanın gerekip gerekmediği sorusunu, üç büyük ahlak geleneğinin üç önemli düşünürü olan Aristoteles, İbn Miskeveyh ve Thomas Aquinas'ın mutluluk tasavvurları üzerinden cevaplamaya çalıştık. İbn Miskeveyh ve Thomas, Aristotelesçi gelenek ile yakından ilişkili olmalarının bir sonucu olarak genel anlamda mutluluğa ilişkin benzer yaklaşımlara sahiptirler. Her üç düşünür için ahlakın nihai gayesi gerçek mutluluktur. Mutluluk için erdemli olmak, erdemli olmak içinse teorik ve pratik yetkinliğe sahip olmak gereklidir. Fakat bu ortak zeminin yanında her üç düşünürün

105 Özturan, *Ethostan Ahlâka*, 41; el-Câbirî, *Arap Ahlakı Aklı*, 519.

106 Özturan, *Ethostan Ahlâka*, 41.

107 Macid Fahri, *İslam Ahlak Teorileri*, çev. Muammer İskenderoğlu- Atilla Arkan (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2014), 202.

108 Aslında yalnızca ahlak düşüncesinde değil, genel olarak İslam düşünce geleneğinin Aristoteles'in düşüncelerini tevarüsü ta en baştan problemlidir. Aslında Plotinos'un Enneadlarının IV-VI. Bölümlerinin, *Üsûlücyâ Aristûtâlîs* adıyla Aristoteles'e nispet edilmesi, yine aynı şekilde müellifi hakkında kesin bilgi bulunmayan Kitâbü'l-İzâh fi'l-Hayri'l-Mahz li-Aristûtâlîs adlı eserin de Aristoteles'in eseriymiş gibi doluşma girmesi İslam düşüncesindeki Aristoteles algısının bulanıklaşmasına neden olmuştur. Konuyla ilgili detaylı bilgi için bk. Cahid Şenel, *Yeni Eflâtunculuğun İslam Felsefesine Yansımaları* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2017).

farklı inançlara sahip olmaları kaçınılmaz olarak mutluluk tasavvurlarında farklılıkların ortaya çıkmasına neden olmuştur. Müslüman bir düşünür olarak İbn Miskeveyh ve Hıristiyan bir din adamı olarak Thomas, ilk olarak gerçek mutluluğu elde etmenin Tanrı'ya imanı zorunlu kıldığını iddia ederek, Aristoteles'ten ilk büyük ayrılığı yaşamışlardır. İkinci olarak ise Aristoteles'in gerçek mutluluğun yalnızca bu dünya ile sınırlı olduğu görüşüne itiraz etmişlerdir. Her iki düşünür de dini inançlarının bir gereği olarak gerçek mutluluğun bu dünyada mümkün olmadığını, asıl mutluluğun ancak sonraki yaşamda mümkün olduğunu savunmuşlardır. Bu noktaya kadar fikir birliğine sahip olan İbn Miskeveyh ve Thomas, gerçek mutluluk için Tanrısal inayetin mahiyeti konusunda görüş ayrılığına düşmüşlerdir. İbn Miskeveyh, mutluluk için gerekli olan Tanrısal inayete kişinin kendi gayreti ve çabasıyla ulaşmasını mümkün görürken, Thomas ise Tanrısal inayetin hiçbir surette kişinin gayretine bağlı olmadığını, bu durumun Tanrı'nın Kadir-i Mutlaklığına zarar vereceğini ileri sürerek reddetmiştir. Dolayısıyla İbn Miskeveyh için gerçek mutluluğun elde edilmesinde kişinin gayreti etkiliyken, Thomas'ın düşüncesinde ise gerçek mutluluk ancak Tanrı'nın ilahi bir hediyesidir. İbn Miskeveyh'in ve Thomas'ın farklılaşan mutluluk tasavvurlarına baktığımızda her iki düşünürün Aristotelesçi görüşlere yaklaşımlarındaki fark dikkatimizi çeker. İbn Miskeveyh, Aristoteles'in görüşleriyle İslam inanç ilkeleri arasında bir uyum yakalamaya çalışırken; Thomas ise tam aksine Hıristiyan bir din adamı olmanın da refleksiyle, Aristoteles'in Hıristiyanlıkla çelişen hiçbir görüşünü kabul etmez ve kesin bir dille reddeder. İbn Miskeveyh'in bu uzlaşmacı tavrının altında yatan temel nedenler, hem mensubu olduğu geleneğin genel uzlaşmacı tavrı hem de Aristoteles'in görüşlerini doğrudan değil, şârihler üzerinden tevarüs etmiş olmasıdır.

Sonuç olarak Aristoteles, mutluluk için Tanrı inancına sahip olmayı zorunlu görmezken Thomas, Tanrı'ya iman etmeyen bir failin mutlu olmasını imkânsız görür. İbn Miskeveyh ise Aristoteles'ten daha ziyade Thomas'a daha yakın bir konum alarak, Tanrı'nın olmadığı bir mutluluk tasavvurunun imkânsız olduğunu savunarak Tanrı'ya imanı mutluluk için zorunlu görür.



## Öz

Mutluluk meselesi, düşünce tarihi boyunca filozofları en çok meşgul etmiş konuların başında gelmektedir. Ahlak filozoflarının birçoğu tarafından eylemlerimizin nihai hedefi olarak tanımlanan mutluluğun nasıl elde edileceği konusunda oldukça farklı yaklaşımlar ortaya çıkmıştır. Bu makalede, Aristoteles, İbn Miskeveyh ve Thomas Aquinas'ın mutluluğa ilişkin görüşleri üzerinden mutluluk için Tanrı'ya imanın gerekip gerekmediği sorusunun cevabı aranmaktadır. Aristoteles, gerçek mutluluğun elde edilmesi için erdemli olmayı yeterli görürken, İbn Miskeveyh ve Thomas, erdemli olmanın mutluluk için yeterli olmayacağını Tanrı'ya iman etmenin de mutluluk için gerekli olduğunu savunurlar. İbn Miskeveyh ve Thomas'ın Aristoteles'le mutluluk konusunda yaşamış oldukları bu fikir ayrılığının temelinde inandıkları dinin temel ilkeleri vardır. Her iki düşünürün dini inançları, Aristoteles'in bu dünya ile sınırlamış olduğu mutluluk anlayışı yerine gerçek mutluluğun ancak öbür dünyada elde edilebileceği şeklinde bir yaklaşımı da benimsemelerine neden olmuştur. Bununla birlikte İbn Miskeveyh ile Thomas arasında da Aristotelesçi mutluluk tasavvurunu tevarüste de önemli bir farklılık dikkat çeker. İbn Miskeveyh, Aristoteles'in görüşleriyle İslam dininin temel ilkeleri arasında bir uyum yakalamaya gayret ederken, Thomas ise bu konuda tam aksi bir tavır benimseyerek, Aristoteles'in Hristiyanlığa aykırı görüşlerini doğrudan reddeder.

**Anahtar Kelimeler:** Mutluluk, İman, Aristoteles, İbn Miskeveyh, Thomas Aquinas.

## Abstract

### Can not Who Does not Believe in God be Happy: Aristotle, Ibn Miskawayh, Thomas Aquinas

The issue of happiness is one of the most preoccupying subjects of philosophers throughout the history of philosophy. Quite different approaches have emerged on how to achieve happiness, which has been defined by many moral philosophers as the ultimate goal of our actions. In this article, the answer to the question of whether belief in God is necessary for happiness is sought through the views of Aristotle, Ibn Miskawayh, and Thomas Aquinas on happiness. While Aristotle sees being virtuous as enough to achieve happiness, Ibn Miskawayh and Thomas argue that being virtuous is not enough for happiness, but believing in God is necessary. The basis of this disagreement between Ibn Miskawayh and Thomas about happiness with Aristotle is the basic principles of the religion they believed in. The religious beliefs of both thinkers caused them to adopt an approach that true happiness can only be achieved in the next World. However, there is an essential difference between Ibn Miskawayh and Thomas in the Aristotelian notion of happiness and inheritance. While Ibn Miskawayh tried to find a harmony between Aristotle's views and the basic principles of the religion of Islam, Thomas, on the other hand, took the opposite attitude and directly rejected Aristotle's anti-Christian views.

**Keywords:** Happiness, Faith, Aristotle, Ibn Miskawayh, Thomas Aquinas.

## Kaynakça

- Akdağ, Özcan. "Tanrı ve Özgürlük: Gazâlî Ve Thomas Aquinas Ekseninde Bir İnceleme". *Bilimname* 36/ (2018), 649-652.
- Akyol, Ömer Faruk. *Thomas Aquinas*. İstanbul: Alfa Yayıncılık, 2021.
- Aquinas, St. Thomas. *Commentary on Nicomachean Ethics*. çev. C.I. Litzinger. Chicago: Henry Regnery Company, 1964.
- Aquinas, St. Thomas. *The Summa Theologia*. çev. Fathers of the English Dominican Province. London: R. & T. Washbourne Ltd., 1911.
- Aquinas, St. Thomas. *The Summa Theologia*. çev. Fathers of the English Dominican Province. London: R. & T. Washbourne Ltd., 1914.
- Aquinas, St. Thomas. *The Summa Theologia*. çev. Fathers of the English Dominican Province. London: R. & T. Washbourne Ltd., 1915.
- Aristoteles. *Eudemos'a Etik*. çev. Saffet Babür. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 1999.
- Aristoteles. *Fizik*. çev. Saffet Babür. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2001.
- Aristoteles. *Magna Moralia*. çev. Gurur Sev. İstanbul: Pinhan Yayınları, 2016.
- Aristoteles. *Metafizik*. çev. Ahmet Arslan. İstanbul: Sosyal Yayınları, 1996.
- Aristoteles. *Nikomakhos'a Etik*. çev. Saffet Babür. İstanbul: Bilge Su Yayıncılık, 2015.
- Aristoteles. *Ruh Üzerine*. çev. Zeki Özcan. Ankara: Sentez Yayıncılık, 2014.
- Az, Mehmet Ata. *İlahi Basitlik Bağlamında Tanrı'nın Bilinebilirliği*. Ankara: Otto Yayınları, 2017.
- Bircan, Hasan Hüseyin. *İslâm Felsefesinde Mutluluk*. Konya: Çizgi Kitabevi Yayınları, 2020.
- Câbirî, Muhammed Âbid el-. *Arap Ahlakî Aklı*. çev. Muhammet Çelik. İstanbul: Mana Yayınları, 2016.
- Cahill, Lisa Sowle. *Sex, Gender and Christian Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- Davies, Brian. "Happiness". *The Oxford Handbook of Aquinas*. ed. Brian Davies-Eleonore Stump. Oxford: Oxford University Press, 2012.
- Fahri, Macid. *İslam Ahlak Teorileri*. çev. Muammer İskenderoğlu- Atilla Arkan. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2014.
- Gilson, Etienne. *Moral Values and the Moral Life*. çev. Leo Richard Ward. USA: The Shoe String Press, 1961.
- Gilson, Etienne. *Ortaçağda Felsefe*. çev. Ayşe Meral. İstanbul: Kabcacı Yayınları, 2007, 2019.
- Hutchinson, D.S. "Ethics". *The Cambridge Companion to Aristoteles*. ed. Jonathan

Tannı'ya İnanmayan Mutlu Olamaz mı?: Aristoteles, İbn Miskeveyh, Thomas Aquinas Barnes. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

- İbn Miskeveyh. El-Fevzü'l-asğâr. çev. Emrah Alağaç- Mehmet Zahit Sezer. İstanbul: Endülüs Kitap Yayınları, 2020.
- İbn Miskeveyh. Mutluluk ve Felsefe-Tertîbu's-sa'âdât ve Menazil'ul-ulûm. çev. Hümevra Özturan. İstanbul: Klasik Yayınları, 2019.
- İbn Miskeveyh. Tehzîbu'l-Ahlâk- Ahlak Eğitimi. çev. Abdulkadir Şener vd. İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2013.
- İskenderoğlu, Muammer. "Thomas Aquinas'ta Mutluluk". Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 7/11 (15 Haziran 2005), 97-119.
- Op, Vivian Boland. St. Thomas. London: Bloomsbury, 2007.
- Özturan, Hümevra. Ethostan Ahlâka. İstanbul: Klasik Yayınları, 2020.
- Peters, Francis E. Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü. çev. Hakkı Hünler. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2004.
- Pilsner, Joseph. The Specification of Human Actions in St Thomas Aquinas. Oxford: Oxford University Press, 2006.
- Ross, David. Aristoteles. çev. Ahmet Arslan vd. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2002.
- Şenel, Cahid. Yeni Eflâtunculuğun İslam Felsefesine Yansımaları. İstanbul: Dergah Yayınları, 2017.

# HEIDEGGER DÜŞÜNÇESİNDE BİR İMKÂN OLARAK ÖLÜM VE ZAMANLA İLİŞKİSİ

Felsefe Dünyası Dergisi, Sayı: 74, Kış 2021, ss. 228-244.

Geliş Tarihi: 20.08.2021 | Kabul Tarihi: 08.12.2021

**Nilüfer URLU ÜNALDI\***

## Giriş

Heidegger'in başyapıtı olan *Varlık ve Zaman*'ın temel meselesi Varlık'tır ve daha ilk cümlesinde Heidegger şunu ilan eder: "...varlık sorusu günümüzde artık unutulmuştur." (Heidegger, 2008: 2/1). Heidegger Dasein'a/insana yönelik bir soruşturma ve derinlemesine bir analiz ile varlık sorusunu soran/sorabilen insan üzerinden bu unutulmuşluğun ve varlıkla sahip bir ilişkinin imkânını araştırır. "*Başka varlık imkânlarının yanı sıra soruyu sorma imkânına da sahip olup, hep bizzat biz olan bu varolana, terminolojik olarak Dasein diyoruz.*" (Heidegger, 2008: 26/7). Varlığın anlamının Dasein üzerinden anlaşılması ise temel ontolojidir (*Fundamentalontologie*) ve temel ontoloji:

İnsan doğasına ait olan metafizik için temeli hazırlayan sonlu insan varlığının ontolojik analitiğidir. Temel ontoloji, metafiziğin olanaklı olması için gerekli olan insan varoluşunun metafiziğidir ve o, antropolojinin tamamından ve felsefi olandan zemini itibarıyla tümüyle farklıdır. (Heidegger, 1990: 1).

Heidegger düşüncesinde insan (Dasein) diğer varlık tarzlarının açığa çıkarıldığı "kategorilerle" anlaşılmaz, çünkü o ne bir el-altındadır (*Zuhanden*) ne de bir mevcut-olandır (*Vorhanden*). Heidegger Dasein'ın farklılığını vurgulamak için onu, varoluşun "temel yapıları" ve "evrensel belirleyicileri" olan, mesela ihtimam göstermeklik (*Sorge*), ölüme-doğru-varlık (*Se-*

\* Dr. Öğr. Gör., Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, ORCID: 0000-0002-8123-6706, e-mail: niluferurluunaldi@gmail.com

*in-zum-tode*), endişe (*Angst*), yabancılaşma (*Entfremdung*), suçluluk/vecibe içinde olmak (*Schuld*) ve kapalılığı-açma-kararlılığı (*Entschlossenheit*) gibi eksistensiyaller ile analiz eder (Schrag, 2006: 211). Bu eksistensiyaller insan varoluşunda bulunan “aşkınsal” ve “evrensel” öğelerdir. Bunlar yalnızca insana özgü yapılardır ve hazır biçimde bulunmazlar. Onlar insanın varoluşu içinde somut biçimde ortaya çıkar ve varoluşa katılır, orada edimselleşirler (Schrag, 2006: 213).

Dasein, bir imkân varlığı olarak tasarlanır, insanın yaşamı da bir imkânlar alanı olarak sunulur. Ancak Dasein için esas olanak, yaşamı içinde karşılaşılabileceği, bir kısmını ıskalayıp bir kısmını gerçekleştireceği “bütün varoluş imkânlarını gün yüzüne” (Duman, 2009: 215-242) çıkaracak esas imkân ölümdür. Ölüme-doğru-olmak (*Sein zum Tode*) insanın en önemli eksistensiyalidir ve ölümü incelemek, kendini bu en uç, terkedil(e)mez, bırakılmaz, kaçınılmaz “olma” imkânına tasarlamak (*Entwurf*), Dasein’in en büyük olanağı olarak tasavvur edilir. Bu tasarlama ancak zamanın “zamsal” yorumu içinde anlaşılabilir, çünkü tasarlama bizatihi geleceğe ilişkin bir şeydir ve bu durumda Dasein’in gelecek ile dolayısıyla zamanla ilişkisinin, daha derinde, gündelik deneyimde algılanandan başka türlü olduğunu görmek gerekir. Heidegger’in iddiası budur.

Biz bu makalede Heidegger’in ilk dönem düşüncesini temsil eden *Varlık ve Zaman* bağlamında ölümün bir imkân olarak tasarlanan anlamını ve bunun zamanın zamansal yorumu içindeki olanağını araştırdık. Nihayetinde Heidegger ölümün öncelenmesinin imkânından söz eder ve bunun sahil bir varoluş için gerekli hatta zorunlu olduğunu söyler, diğer yandan, bunun olanaklı olmasının ancak zamanın geçmiş, şimdi ve gelecek olarak sıralı şimdilerin dizisi olarak anlaşılın geleneksel tanımının aksine bütüncül bir geçişkenlik olarak anlaşılması ile olanaklı olduğunu belirtir. Bu makale Heidegger düşüncesinde ölüm ve zamansallık ilişkisi üzerinden sahil bir varoluşun izini sürmeyi denemektedir.

## Ölümden Devşirilen Zaman

Lilian Alweiss Batı metafizik geleneğinin, son tahlilde, zamanın ve gerçekte ölümün üstesinden gelme arzusuyla karakterize edilebileceğini söyler. Buna göre Batı düşünsel geleneği ölümle vedalaşmak istemektedir ki bu sayede süreçlerin, sınırlamaların olmadığı bir “ebedi şimdi”ye erişmek olanaklı olsun (Alweiss, 2002: 121). Heidegger, tevarüs ettiği bu gelenek içinden soruyu başka türlü sormayı dener: O, zamanın “ne olduğunu değil” “kim olduğunu” sorar (Heidegger, 1996: 101). Böylece geleneğin değişmez, zamana tabi olmayan hakikatlerinin yerine, Heidegger’in birinci döneminin

kilit kavramı olan zaman, kavramıyla ilk elden ilişkili ve zamanın da ancak onunla anlaşıldığı, sınırlı, sonlu varlığa Dasein'a gelir. Dasein'ın zamansal yapısı ise bizi doğrudan ölüm meselesiyle ilişkilendirir. Çünkü zaman ancak ve sadece bir sınır anlayışı ile yaşayan, ölümlü bir varlık için anlaşılabilir bir şeydir. Gündelik sözlerimiz arasında geçen “zamanı geri döndüremeyiz” gibi sıradan bir söz bile, nihayetinde, zamanı bir sınır açısından düşündüğümüze ve anladığımızı işaret eder. Heidegger'e göre insan bir imkân varlığıdır; hatta “bizatihi kendisi imkândır”. Zaman geçtikçe Dasein'ın olanakları da geçer, bu nedenle zamanın geçmesi ve bu tür sınırlamalar, yalnızca bir sınır anlayışı ile yaşayan bir varlık tarzı için, insan için anlamlı olabilir (Alweiss, 2002: 121).

Heidegger böylece zamansallık meselesini Dasein ve onun ölümü ile birebir ilişkili bir boyutta tartışmaya açar. İnsanı diğer varlık tarzlarından ayıran şey, ölümlü oluşu değil, -çünkü bir çiçek de ya da bir hayvan da ölür ya da telef olur-, ancak ölümlü olduğu gerçeğinden haberdar edilmiş olmasıdır. Biz insanlar ölüme yazgılıyız: “İnsan hayat bulduğu anda, ölmek için yeterince yaşlıdır.” (Heidegger, 2008: 48-49/363-364) ve tam da bu sınırlı-sonlu oluş sayesinde zamansallık insanın tüm olanaklarının anlaşılır hale gelmesini sağlar. Ancak Heidegger ölümü olağanüstü bir şey olarak tasarlamaz, daha ziyade ölümü yaşadığımız bir olgu olarak ele alır. Buna göre biz esasen bir henüz-değil'de/müstakbelde yaşamaktayız, ekstatik zamansallığın geçmiş-gelecek-şimdi üçlemesinin geçişli yapısı sayesinde kendi ölümümüzü incelemek ve onunla karşılaşmak olanaklı olurken, bu sayede sondan/ölümden geriye doğru yaşamın olanaklarına sıçrayabilmek mümkün olmaktadır.

Heidegger, zamanın “ne” değil “kim” olduğunu sormakla, zamanın insandan başka bir yolla anlaşılamayacağını vurgulamak ister: “(...) zaman bizatihi anlamsızdır, zaman zamansaldır” (Heidegger: 1996: 99). Geleneksel felsefenin Aristoteles'ten itibaren kabul gören zaman yorumu, Heidegger tarafından şiddetle reddedilir. Çünkü ona göre zaman, sıralı bir şimdiler dizisi olarak alınamaz, ne de geçmiş ve gelecek “şimdi” den neşet eder. Geleneksel felsefenin “şimdi” odaklı zaman anlayışı, “mevcudiyet metafiziği”ni belirleyen “mevcudiyet” anlayışının ve ezeli-ebedi hakikat tasavvurunun da temelinde bulunur. Heidegger zamanın bu geleneksel yorumunun, nihayetinde, onun ekstatik dediği zamansallık anlayışının düzleştirilmesinden ibaret olduğunu söyler. Buna göre, Heidegger'in deyişiyle “şimdi”, henüz-değil-şimdi olarak geleceği belirlemez, bilakis “şimdi” gelecekte devşirilir (Heidegger, 2008: 81/616-627). Gündelik zaman deneyimimizde zamanı sonsuz gibi algılansa

da zaman sonsuz değildir, çünkü o Dasein'in sonlu varlığındaki kavrayışı içinde uzanır (Alweiss, 2002: 122).

Heidegger, Dasein'in sahih ve gayrisahih anlaması arasında inceltilmiş, birbiriyle yakından ilişkili bir bağ kurar. Aynı ilişki zamanın sıradan yorumu ile asli/orijinal yorumu arasında da mevcuttur. Buna göre gündelik anlamamız içinde – hergünlük der buna Heidegger- insan zamanı sıralı bir şimdiler dizisi olarak ve “şimdi”nin belirleyici olduğu sonsuz bir nitelikte anlar. Bu gayrisahih zaman yorumu, mesela şimdi yapamadıklarımızı yarın yapabileceğimize olan inancımız ile kendini açığa çıkarır, şimdi ile sonluluğumuz arasında bir mesafe tasarlamıyor olsaydık böyle bir erteleme mümkün ol(a)mazdı. Ancak aslında bu, zamanın sahih anlamından geri çekilmekten başka bir şey değildir. Çünkü günlük olanaklarımızı erteleyebiliyor oluşumuz, sonlu varoluşumuzun ufku olan kesin ölüm ile mümkün olabilir. Bu sebeple Heidegger bizi, bu en zati imkânımızla, ölümle karşılaşmaya çağırır ( Heidegger, 2008: 391/262): “Ölüm bize, varoluşumuz için önemli olanın, sadece belirli olanaklar değil, varoluşumuzun henüz gerçekleşmemiş imkânlarının bütünselliği olduğunu anlatır. Ancak ve sadece *ölümlü oluşumuzu, sonlu varoluşumuzu ciddiye alarak sahih bir zaman anlayışı kazanabiliriz.*” (Alweiss, 2002: 123).

Öyleyse Heidegger için temel mesele sonluluğu-sınırlılığı içinde Dasein'a kendi varoluşunun bütünselliği içinde erişmektir (Heidegger: 2008: 355/236). Bu bütünlük ancak insan kendi ölümünü önceleyebiliyor, kendi ölümünün önünden gidebiliyorsa mümkündür. Fakat bunun imkân koşulu zamanın ekstatik bir karakterde anlaşılmasıdır. Böylece zaman, sıralı bir şimdiler dizisi olarak değil; geleceğin, geçmişin ve şimdinin birbirine geçtiği ve hatta birbirini doğurduğu bir yapı olarak anlaşılır. Zaman ya da daha doğru bir deyişle zamansallık geçişli olduğu için insan kendi ölümünü –yani henüz gelmemiş olanı- tasarlayabilmekte dolayısıyla anlayabilmekte ve gelecekte geçmişe dönmekte –olmuşluk/oldum-olasılık- ve geçmiş ve geleceğin bu birbirini doğuran yapısında şimdi'de kendi olma olanakları ve nesnelere karşılaşmakta, varoluşunu gerçekleştirilmektedir. Böylece Dasein kendini, başı doğumu, sonu ölümü olan bir bütünsellik içinde tasarlayabilmektedir. Heidegger düşüncesinde insanı geçmişin, geleceğin ve şimdinin dağınılılığından ve saçılmışlığından çekip almanın olanağı ancak zamansallık yapısının açığa çıkması ile gösterilebilir. Bu sebeple ekstatik zamanın manasını ortaya koymak, buraya kadar söylediklerimizin ve bundan sonra anlatacaklarımızın anlaşılması açısından elzem görünüyor.



## Zamanın Ekstatik Yorumu

Ekstaz terimi aslında Dasein'in varlığından bir "dışarı-çıkılmayı", bir "dış'ta oluşu", bir çeşit gerilmeyi anlatmak için kullanılır. Terimin aslı Grekçe "Ekstasis" kavramıdır, terimin sıfat hali "ekstatikon"dur. Heidegger bunu kullanır. Bu anlamda terim Dasein'in zamansallığına işaret eder ve Dasein'in bütünselliğinin imkân koşulu ve Dasein'in eylemleri için bir "olanaklar alanının" kendisi olarak belirir (White, 2005: 96). Heidegger zamansallığın üç ekstazını sıralarken aynı zamanda orijinal/asli zamansallık ile geleneksel felsefenin "sıradan" zaman yorumunu özenle birbirinden ayırır. Zamansallığın ekstazlarında, Heidegger, önceliği tartışmasız geleceğe tanır. Almanca Zukunft/gelecek terimi gelmekte-olan anlamına gelir. Bu terimsel mana aslında kelimenin Heidegger düşüncesinde varoluşla ilişkilendirilmesini mümkün kılar, çünkü ona göre insan, yukarıda da belirttiğimiz üzere, kendi varoluşunu gelecekte devşirir. Geçmişle ilgili Heidegger'in kullandığı terim oldum-olasılık/olmuşluktur (*Gewesenheit*). Böylece Heidegger geçmişin olmuş-bitmiş mazi anlamında anlaşılamayacağını vurgular. Çünkü oldum-olasılık ya da olmuşluk süregelen ve gelecekte doğan bir geçmişini işaret eder. Ekstatik zamansallığın üçüncü kipi şimdi'dir ya da hâlihazırda oluştu (Gegenwart). Bu zaman kipi el-altındaki (*Zuhanden*) karşılaştığımız zamansal durumumuzu ifade eder. Hâlihazırda/şimdi gündelik yaşamın zamanıdır (White, 2005: 96). Bu üç zaman kipi arasındaki ilişkiyi Heidegger şöyle anlatır:

Zamansallaştırma, ekstazların "peş peşe gelmesi" demek değildir. Gelecek oldum-olasılıktan daha sonra değildir, oldum-olasılık ise şimdiden daha önce değildir. Zamansallık kendini oldum-olası-şimdileştirici gelecek olarak zamanlaştırmaktadır (Heidegger, 2008: 517/350).

Heidegger'in asli zaman dediği zamansallık gelecek kipinin öncelikli olması, sonlu oluşu ve geçişli yapısı ile geleneksel felsefenin sıradan zaman yorumundan kendini ayırır. Buna göre geleneksel zaman anlayışının sıralı şimdilerin peş peşe gelişi olarak anladığı ve geçmişin artık-değil-şimdi ve geleceğin de henüz-değil-şimdi olarak anlaşılan "şimdi" merkezli, "mevcut olmayanlardan" oluşan yapısı, Heidegger'in zamansallık yorumunda, geçmişin, geleceğin ve şimdinin birbirine geçtiği ve birbirini doğurduğu, Dasein'in içinde gidip-geldiği -imgelem ile- bir Zeitraum'a/zaman-uzamına dönüşür. Bu Zeitraum'da Dasein hem kendi varoluşunu gerçekleştirir hem de nesnelere karşılaşıp. Heidegger'in iddiası odur ki Dasein'in geçmişin, geleceğin ve şimdinin çoklu yapısında kendisini bir bütün olarak anlaması ancak böyle bir zaman yorumu ile mümkündür. Burada Heidegger'in insan tanımında önde gelen kavram olan ihtimam-gösterme yapısını ve zamansal-

lıkla ilişkisini görmeliyiz, ölüm kavramı ile karşılaşmak ve anlamını doğru biçimde çözümleyebilmek için bunu yapmak zorunlu görünüyor.

## **İhtimam Göstermeklik (Sorge) Yapısı ve Ölüm**

İhtimam-gösterme yapısının üç yapısal bileşeninden söz eder Heidegger ki bunların her biri bir zaman kipi ile yakından ilişkilidir ve bu yapının bu üç yönü arasındaki birlik zamansallık ile kurulur: varoluş/eksistensiyalite, olgusalılık/faktisite ve düşmüşlük. Bunlardan varoluşu mümkün kılan zamansallığın gelecek kipidir. Geleceğin öncelikli zaman kipi oluşu Dasein'in varoluş olanaklarına işaret eder. Beni diğer Dasein'lardan ayırt eden imkânlarım önümde açılır ve kendimi önümde açılan bu imkânların bazılarını tasarlayarak anlarım ve varoluşumu gerçekleştiririm (Ökten, 2019: 149) –burada anlamının ontolojik manasını hatırlamalıyız: anlamak varolmaktır-. Olgusalılık (faktisite) ise Heidegger'in "oldum-olasılıkla/olmuşluk olarak terimleştirdiği geçmişle ilişkilidir ve Dasein'in fırlatılmışlığını anlatır. Dasein'in aşına olduğu ve kendini "evinde" hissettiği dünyada diğerleri ile birlikte (Mitdasein) varlığı ise şimdi zaman kipini esas alır. Heidegger'e göre ihtimam-gösterme yapısının sözü edilen bu birliği, zamansallığın kendisini birleyici-birleştirici karakteri sayesinde başarılmaktadır (White, 2005: 97-98).

Heidegger zamansallığın özgün yapısını, düşüncesinin en kilit kavramlarından biri olan kaygı (Angst) yapısına bağlar. Paul Ricoeur Heidegger'in böyle yapmakla zaman meselesini epistemolojinin alanından çıkarak varlıkla ilişkili hale getirdiğinden söz eder. Böylece kaygı-varlık ilişkisi "*Varlık sorusuyla olan ilişkisinden kalan yara izini muhafaza eder.*" Bu sayede Dasein'in yapısal birliği kurulur ve "bir-bütün-olma" veya "tam-olma" (*Ganzheit*) mümkün hale gelir (Ricoeur, 2016: 109).

Heidegger Dasein'in zamansallığını, yukarıda da belirttiğimiz üzere, onun bütünselliği ya da tam-olma meselesi zemininde düşündür. Zamansallık aynı zamanda Dasein'in sahih ya da gayrisahihsiz anlamasının da belirleyici unsuru olarak karşımıza çıkar. Zamanın geçmiş, gelecek ve şimdiki zaman olarak "çoğullaştırılmasını" belirleyen ilkeyi ihtimam-gösterme yapısında aramayı, Ricoeur Heidegger'in özgünlüğü<sup>1</sup> olarak tanımlar.<sup>2</sup> Kaygı kavramının zamansal anlamı Dasein'in "kendi-önünde-olması/kendini-öncelemesidir" (*das Sichvorweg*). Bu kavram ile birlikte zamanın belirleyici kipinin,

- 1 "Bu sonuç, Augustinus'un geleceğin şimdiki zamanı, geçmişin şimdiki zamanı ve şimdiki zamanın şimdiki zamanı gibi ifadeleri kullanma hususunda gayet cüretkâr davranmasına karşılık, gündelik dile duyduğu saygıdan dolayı sorgulanması taraftarı olmadığı "gelecek", "geçmiş" ve "şimdi" terimlerinin terkedilmesi ile sonuçlanır" der Ricoeur. (Ricoeur, 2016: 117).
- 2 Augustinus gelecek, geçmiş ve şimdiki zamandan oluşan birliği şimdiki zamanı üçleyerek ortaya çıkarır.

geleneksel zaman felsefesinin aksine, şimdi değil gelecek olarak belirmesi anlaşılır hale gelirken, zamanın üç boyutu arasındaki ilişki tümüyle ve yeni baştan düzenlenir.

Heidegger'in gelecek, geçmiş ve şimdi üçlemesinde "gelecek" kipini öncelikli konuma getiren ve zamanın bu üç kipi arasındaki sıradışı karşılıklı içirme ilişkileri olduğunu haber veren zaman yorumu zamanın geçmişten geleceğe doğru bir akış olmadığı, aksine geleceğin geçmişi, Heideggerci tanımlamayla oldum-olasılığı/olmuşluğu çağırıldığı, bir anlamda "içerdiği" ve gelecek ile oldum-olasılığın/olmuşluğun birlikte şimdikiyi kurdukları bir zamansallık yorumu olarak karşımıza çıkar. Peki bu ne anlama gelmektedir? Bunun anlamı şudur: Dasein kendi oldum-olasılığını/olmuşluğunu, hep ne ise o olmaklığını sürdürür. Bu durum Heidegger'in sahil varoluşu tanımlarken başat bir kavram olarak kullandığı "kararlılık" kavramına getirir bizi. Dasein'dan umulan içine "fırlatılmış" olduğu kendi sorumluluğunu/borçluluğunu kararlılıkla üstlenmektir. Böylece "olmak" (Sein) fiilinin geçmiş zamandaki çekimi "oldum-olasılık/olmuşluk" ile buna vurgu yapan "daha önce" belirteci varlığa bağlanır. Böyle yaparak geçmişle gelecek arasındaki ilişki vurgulanır: "*Daha önce ne idiysem şu anda oyum.*" (Ricoeur, 2016: 119). Öyleyse Heidegger'in deyişiyle : "*Sahil haliyle gelecek Dasein'in geçmişte sahil biçimde olduğudur.*" (Heidegger, 2008: 482/326). Böylece oldum-olasılık/olmuşluk yani geçmiş gelecekte kaynaklanır, aksi değil. Burada Heidegger üzerinde etkisi açık olan Augustinus'u hatırlamalıyız. O, şimdiki zamanın kendisini çoğaltarak geçmiş ve geleceği oluşturduğunu söylemişti.<sup>3</sup>

Buraya kadar söylediklerimizden de anlaşılacağı üzere mesele Dasein'in bir bütün olarak tasarlanmasıdır ve Heidegger, Dasein'in bütünselliğini ölüm üzerinden yakalar. Burada ölüm, yaşamın bir fenomeni olarak anlaşılır; bu bağlamda zaman ve ölümü araştırmak Dasein'in varlığının araştırılması anlamına gelir. Yaşam ise, kendisine dünya-içinde-varolmanın (*In-der-Welt-Sein*) ait olduğu bir varlık minvali olarak anlaşılır.

Dasein herşeyden önce kendisi ile ilgili bir varolandır, yukarıda anlattığımız ihtimam gösterme yapısının öncelikli kipi varoluştur ve bu da Dasein'in varolma imkânlarına ve daima bu olanaklara doğru yönelmiş olduğuna işaret eder. Ancak Dasein varoluşu esnasında birtakım imkânları gerçekleştirirken bazılarını ıskalamak durumundadır, bu sebeple o "daimi tamamlanmamışlık", (Heidegger, 2008: 355/236) noksanlık olarak tasvir edilir: "*Dasein bir varolan olarak var olduğu sürece, kendi "tamlığına" asla erişemez. Bu tamlığı*

3 "O halde şu açık: Ne gelecek var ne geçmiş; ne de "geçmiş, şimdiki, gelecek zaman diye üç zaman var" demek yerinde. Belki şöyle demek yerinde olur: "Üç zaman vardır: Geçmiştekilere ilişkin şimdiki zaman, şimdikiilere ilişkin şimdiki zaman ve gelecektekilere ilişkin şimdiki zaman." (Augustinus, 1996).

kazandığında ise, kazanımı, bizatihi dünya içindeki varoluşunu kaybetmeye dönüşür ve bir varolan olarak asla deneyimlenemez hale gelir.” (Heidegger, 2008: 355/236). Buna göre ölmek artık Dasein/insan olma olanağını kaybetmek olsa da bu olumsuz bir durum değildir, çünkü bu sonluluk tam da Dasein’in varoluşunun kurucu unsurudur.

Ölüm, Dasein’a “olgusal olarak hiçbir şey vermez, Dasein ölümle fiilen olduğu şey olmaz.” (Heidegger, 2008: 391/262). Esasen ölümün bu deneyime konu olamayan yapısı Dasein’in bütünselliğini ortaya çıkarır. Dasein, ölümünü öncelemek suretiyle kendini sadece bir gerçeklik olarak değil, bir varlık imkânı olarak anlar ve deneyimler. Çünkü Dasein, kendi sonluluğundan kalkarak geriye gelir ve kendini kendi imkânlarının içine fırlatır. Dasein kendi ölümünden tüm yaşamını devşirir, kendini bir imkân varlığı olarak anlar ya da “bizatihi imkânın kendisi” olarak varolur. Ancak bu Dasein’in kendi imkânlarının bir toplamı olduğu manasına da gelmez, çünkü böyle bir toplama sahip olma şansına hiçbir zaman erişemeyecektir. (Heidegger, 2008: 391/262; Dastur, 1990: 28).

Sonuç olarak Dasein’in varolduğu sürece tamamlanmamış bir imkân varlığı olması ve sadece ölümle ilişkisi üzerinden bir bütün olarak anlaşılması zamanın da farklı bir bakışla okunması zorunluluğunu beraberinde getirir ve zaman, sonsuza uzanan an’ların akışı, bir şimdiler dizisi olarak anlaşıl(a)maz, çünkü Dasein sonlu bir varlıktır, öyleyse onu sonsuz üzerinden anlamak mümkün değildir. Dasein kendi sonlu oluşunun farkındadır. Dasein’in bütünsel olarak anlaşılması, zamansallığın ekstatik yapısında geçmişin, geleceğin ve şimdinin birbirine geçmiş ayrılmaz birliğinde, Dasein’in kendi sonlu oluşundan (ölümünden) yani gelecekte geriye, oldum-olasılığa/olmuşluğa (geçmişe) gelmek suretiyle gerçekleşir. Tam da bu ekstatik zamansallık sayesinde Dasein’in kendiliği, zamansal olarak kesintiye uğramaz ve Dasein kendini bir bütün olarak tasarlar. Kendini önceleme olarak ölümü öncelemenin manası bu zamansallık içinde yatar. Çünkü Dasein zamansal olarak kendi dışına çıkabildiği, kendinin ötesine geçebildiği için ölümü öncelemesi, başka bir deyişle, kendi ölümünün önünden gitmesi mümkün olabilmekte ve Dasein’in bütünselliği kurulabilmektedir (Levinas, 2014: 44-45).

Peki, ölümün Dasein’in sonu olmasını hangi anlamda anlamak gerekir? Ölümün insanı sona erdirmesi ne bir tamamlanma, ne tam bir yok oluş, ne de yağmurun bitişi veya bir eserin bitirilmesidir, ya da bir borcun ödenmesi. Levinas’ın tarifıyla “Dasein için ölümlü olmak, kendi ölümünü üstlenmek manasına gelir” (Levinas, 2014: 50), insanın kendi sonluluğunu üstlendi-

ği bir varlık biçimini ölümle karşılaşmadan evvel onu varoluşunun kurucu unsuru haline getirmeyi en asli imkân olarak sunar.

Ölüm, ilerideki, daha olmamış bir gelecekteki günlerin, gecelerin, dakikaların, saniyelerin sıra sıra, art arda gelmesinde değil, varoluşun olma zorunluluğundan yola çıkılarak düşünülmelidir: Olmak zorunda olmak ölmek zorunda olmaktır. Ölüm zamanda bir yerde değildir, ama kökensel olarak olmak, ölmek içindir. Eğer ölüm Dasein'ı nihayetine erdiriyorsa *Eigentlichkeit-sahihlik* ve bütünlük beraberdir. Ölüm bir varlık biçimidir ve bu varlık tarzıyla birlikte henüz gerçekleşmemiş olan (ölüm) ifşa olmaktadır (Levinas, 2014: 50).

Öyleyse Daseinsal bir son buluşun ontolojik mahiyet arz edebilmesi için eksistensiyel bir ölüm kavramının ne anlama geldiğini soruşturmak gerekir. Aşağıda bunu yapmayı deneyeceğiz.

### **Ölümün Sahih-Eksistensiyel Analizi**

Öyle sanıyorum ki Heidegger'in insana ilişkin kavramlaştırmalarından en vurucu olanı, onu "ölüme-doğru-varlık" (*Sein zum Tode*) olarak tasvir etmesidir. Bu kavram açıkça Dasein'ın her an son bulmakta olduğunu betimlemek için kullanılır. Ölüm ne henüz mevcut olmayan ve gerçekleşmesi beklenen bir şeydir ne de bir noksanlıktır:

Ölüm Dasein'ın bizatihi üstlenmesi gereken varlık olanağıdır. Ölümle birlikte Dasein, en zati var-olabilirliği içinde kendi kendisiyle yüz yüze gelir. Bu olanak içinde Dasein, kendi dünya-içinde-varolmasını mesele eder. Dasein için ölüm, artık Dasein-olmayabilirliğin olanağıdır. Dasein kendi olanağı olarak başa geldiğinde, tümüyle kendi en zati var-olabilirliğiyle ilişkilenmiş olur. Kendisinin bu başa gelişi olarak Dasein, başka Daseinlarla olan bütün irtibatını koparır. Bu en zati ve irtibatsız olanak aynı zamanda en uç olanaktır. Var-olabilirlik olarak Dasein, ölüm olanağını asla atlatamaz. Ölüm mutlak Dasein-olanaksızlığının olanağıdır. Böylelikle ölümün en zati, irtibatsız, atlatılamaz olanak olduğu açığa çıkmış olur (Heidegger, 2008: 376/251).

Heidegger'e göre Dasein, ölüme-doğru-varlık olarak, ölüme ancak "varoluşun imkânsızlığının ölçüye gelmez olanağı" olarak katlanabilir. Bunun anlamı ölümü düşünüp taşınmak değildir, ne de onu düşünmemek. Ayrıca bunun anlamı, şiddetli bir gerilimle ölümü beklemek de değildir. Çünkü böylesi bir beklemede ölüm hâlâ, gelmek üzere olan veya henüz gelmemiş bir edimsellik olarak anlaşılır. Fakat esasen umulan, ölümün yakınlığından önce, onun saf imkân karakterini görmek ve korumaktır. Bu da ancak ölü-

mü-önceleme içinde Dasein'ın kendini kendi ölümüne tasarlaması, ölümü öncelemesi ve onu anlaması ile olanaklıdır. Burada ölüm insanın varlığın kapalılığını açma olanağı olan yapısını ifşa eder ve Dasein, kendinin, başkalarının ve dünyasal olarak onu tehdit eden her şeyin kapalılığının açılma imkânı olarak tasvir edilir (Dastur, 1990: 30).

Heidegger'in eksistensiyal ölüm analizi, insanoğlunun bu en kadim meselesini/derdini yeniden düşünmeyi dener ve onu yerleşik kanaatlere saldırı olarak tanımlanabilecek bir mahiyette ele alır. Eksistensiyal bir ölüm, Heidegger'e göre, Dasein'ın en özsel özelliğidir, en büyük ve sahih imkândır. Çünkü ölümün insana sağladığı imkân ile o kendini en büyük mesele olarak görür ve kendisi ile yüz yüze gelir. İnsan bu varlık tasavvurunda kamusal olan herkes benliği içinde kaybolup gitmekten kurtulur (Heidegger, 2008: 392/263). Böylece insanın kendisiyle sahih bir biçimde karşılaşmasının biricik olanağı ölüm olarak belirir.

Bu nedenle eksistensiyal ölüm analizinde en önemli vurgu “*Dasein'ın bu en özsel imkânının irtibatsız*” oluşudur. Dasein ölümü-önceleme ile kamusal olandan, herkesin kendisine biçtiği anlamlar üzerinden kendini anlamaktan ve de “herkes”in varlık yorumundan uzaklaşarak tek başına kalır. Ölüm tek başına üstleneceğimiz ve üstesinden geleceğimiz bir şey olarak kendini duyurur. İnsanın ölümü önceleme suretiyle kendi ölümünün önünden gitmesi ve bu sayede kendisiyle karşılaşma oluşu, bu dehşetli ölüm imkânı, Dasein'ın başkalarıyla ilişkilerini ve bir biçimde ilgili-irtibatlı olduğu şeylerin yetersizliğini aşikâr eder. Ancak Heidegger bu gayrisahih ilişkiyi de ontolojik bir zemine oturtur ve gayrisahihlik ile sahihlik arasında bir bağ kurar. Buna göre Dasein'ın tüm gündelik deneyimleri aslında anladığı sahih varoluşundan bir “kaçış” bir “unutuş” olarak belirir. Dolayısıyla ölüm Dasein'ı kaçtığı kendi sonluluğundan geri getirir ve onu kendisiyle karşılaştırır. Dasein'ın sahih bir biçimde kendi varoluşunu devralması ve kendi olmağı, gündelik yaşamın sıradanlığı içinde tam da burada kendini ölümlü oluşuna tasarlamak suretiyle olanaklı olabilir (Heidegger, 2008: 392/263).

İnsanı kamusal varlık yorumundan çekip çıkararak ve onun “herkes/onlar” (das Man) benliğinden kopararak kendisiyle baş başa bırakan ölüm aynı zamanda atlatılamazdır. Ölümün hepimizin başına gelen ve kaçamayacağımız bir durum olarak anlaşılması, insanın onunla yüzleşerek kendi varoluşuna yol almasını getirir. Heidegger ölümle sahih bir ilişkinin yani ölümü öncelemenin olanaklarımızı önümüzde açarak, kaçmak<sup>4</sup> yerine

4 Sahihlik ile gayrisahihlik (otantik ve otantik olmayış) arasındaki fark tam da burada saklıdır. Aslında insan tüm yapıp etmelerinde, gündelik deneyiminde ölüme doğru bir varlık olduğunu, ölümün kaçılmaz olduğunu bilir, ne ki bu acımasız gerçekle karşılaşmaya ve onunla yaşamaya cesaret edemez ve

varoluşu seçeceğimiz bir varoluş düzlemine getireceğini söyler. Çünkü ölü- mü öncelediğimizde ve sonlu bir varlık olduğumuzun farkına vardığımız- da tüm imkânlarımız bize ifşa olur ve kendimizi önceden bütünlük içinde tasavvur edebiliriz. Öyleyse ölüm, insanın bütün bir varlık imkânı olarak varolmasının olanağını ona bahşeder. Bunu belki şöyle anlayabiliriz: eğer kendi sonluluğumun farkında değilsem yani kendimi sonsuz bir yaşama sahip gibi tasarlıyorsam mesela böyle bir makale yazmak için gerekli güdülenmeyi bulamam ve daha yapılacak/yapılabilecek birçok olmak/ varoluş-olanağımı ıskalarım. Hâlbuki Heidegger'in tarif ettiği ve aşağıda detaylandırmaya devam edeceğimiz ölümle sahih karşılaşma ile insan, san- ki ölüm duvarına çarpmakta ve geri kendi varoluşuna fırlatılmaktadır.

Bütün bilgiler gibi Heidegger de gelmeyecekmiş gibi düşündüğümüz ya da düşünmek istediğimiz ölümün kesinliğini haber verir bize. Ölümün ke- sinliği dünyada karşılaştığımız tüm varolanların ve nesnelere kesinliğinden daha belirgindir, çünkü Dasein ölümle kendi dünya-da-varlık oluşundan emin olur. Bu tarz bir ilişki insanı kendi varoluşunun sahihliğine davet eder. Böy- lece Heidegger insanın gayrisahih varoluşundan sahih varoluşuna sıçrayışını doğrudan ölümle ilişkisi üzerinden kurar. Çünkü insan ancak bu sayede ken- disini bütün bir varlık olarak anlar ve *“bilincin ve benliğin dolaylımsız apaçıklığı, önceleme içinde saklı olan kesinliğin gerisinden gelir.”* (Heidegger, 2008: 265/265).

Ölümün kesinliğini başkalarının ölümü üzerinden deneyimleriz. Ancak onun ne zaman geleceğini bilmemek onu belirsiz bir forma sokar. Böyle- ce Dasein ömrü boyunca dünyada oluşunun getirdiği sürekli bir tehditle yüz yüze yaşar. Her an ölebileceğinin ve bunu tek başına üstlenmek zo- runda olduğunun farkında oluşu ağır bir yüküdür ve Dasein ister sahih ister gayrisahih bir biçimde olsun bunu anlamaktadır. Bu nedenle hep kaygılıdır (Angst). Bu kaygı içinde Dasein *“kendi varlığının imkânsızlığının hiçliği önün- de durur.”* (Heidegger, 2008: 396/266). Ama kaygı yine olumsuz bir anlam içermez çünkü insanı “varlık imkânına” çağırır. Bu nedenle “Ölüme-doğru- varlık” der Heidegger “özü gereği kaygıdır.” (Heidegger, 2008: 396/266). Ni- hayetinde kaygı:

Önceleme (öne-koşma) Dasein'a, herkes benliğindeki kaybolmuşluğunu açığa çıkararak, ilgilenici itina-göstermekliğe birincil olarak dayanmaksızın onu kendi olma olanağıyla yüz yüze getirmekte olup, heyecan dolu, herkesin illüzyonlarından sıyrılmış, olgusal kendinden emin ve kaygılı bir ölüme doğru özgürlük demektir. (Heidegger, 2008: 396/266).

---

onu unutmayı, üzerini örtmeyi tercih eder. Heidegger bu kaçışın da hakikate dâhil olduğundan bahse- der. Öyledir çünkü ancak bildiğimiz şeyden kaçabilir, üzerini örtmeye çalışabiliriz.



Heidegger'in ölümle ilgili düşünceleri göstermektedir ki insan kendini bir bütün olarak anlayabilme imkânına sahip bir varlıktır. Bu bütünlüğün olanaklı oluşu onun ihtimam-gösteren bir varlık oluşuyla mümkün olmaktadır. İhtimam göstermenin yapısal birliği zamansallık sayesinde kurulmaktadır. Bu bağlamda insan varlığının bütünlüğü insanın doğumuyla ve ölümüyle paranteze alınan tüm yaşamıdır. Dasein'in bütünselliği onun en kendine özgü halidir. Ancak Heidegger düşüncesinde ölmek, ardışık zaman birimlerinin sonunda başa gelecek bir olay olarak anlaşılmaz. Böyle yapmak insanı ve onun bu en özsel imkânını bir mevcut-olan bir "vitrinde olma" seviyesine indirgemek olur. Bu insanın nesneleştirilmesine takâbül eder. Halbûki ölüm, Heidegger tarafından, Dasein'in sonunu yeni baştan/en baştan düşünme anlamında, varoluşsal bir çaba olarak karşımıza çıkar. Öyleyse ölüm günlerin gecelerin geçmesi ile erişilen bir vakıa değildir, ölüm, hep açık kalan bir imkândır. Hep açık olan bu imkân en özsel imkândır; başka her şeyden kendini ayrı tutar, yalıtır, aşılmaz, devredilemez, kesin bir olanaktır. Ölüm, Dasein'in daha baştan ve daima maruz kaldığı bir olanaktır (Levinas, 2014: 56-57).

## Hergünlük İçinde Ölüm

Kendi ölümüne-doğru-olmak Dasein'in özsel bir özelliği ise, bunun gündelik deneyim içinde kendini duyurması ve fenomenolojik olarak ortaya konulabilmesi gerekir.<sup>5</sup> Heidegger'in ölüme ilişkin tasvirleri, anlaşılması zor üslubu içinde bile son derece etkileyicidir. O, Dasein'in bu en özsel olanağının gündelik yaşam içinde kendini nasıl ifşa ettiğini araştırır. Buna göre Dasein, ölümü, daima gerçekleşmekte olan bir olgu olarak anlar ve herkesin başına gelen bu olguyu, gündelikliğin dikkat çekmezliği içine hapseder. Dasein'in gündelik yaşamı içerisindeki gevezelik (*Gerede*) düzeyinde yaptığı ölüme ilişkin yorumlar, herkesin öleceğini söyler, ancak bu herkes aslında hiç kimse değildir, böylece ölüm Dasein'dan uzaklaştırılır, Dasein'a ait olduğu halde şahsen kimseye ait olmayan bir gerçekleşme düzeyine indirgenir. Ölümü sıradanlaştırmak suretiyle, gündelik konuşmalar içinde yorumlayış, onun, ancak ve sadece kişinin kendi başına üstlenebileceği bir şey oluşunu ve mutlaklığını örter. Bu belirsizlik içinde Dasein varlık imkânını ıskalar ve herkes benliğinde kendini kaybeder. Karşılığında herkes onu onaylar ve en zati ölüme yönelik varlık oluşunu örtmesine yardımcı olur (Heidegger, 2008: 268/252-253).

Dasein'in sahih anlamasında kendi ölümünün kaygısıyla kendisiyle karşı karşıya gelir ve kendi ölüm imkânına bırakılır. Dasein'in ölümle gayrisahi ilişkisinde ise insan, Heidegger'in "herkes benliği" dediği kamusal yorum

5 Bu, eksistensiyel ile eksistensiyel arasındaki bağın, fenomenolojik anlamda daima canlı tutulması gerektiği için böyledir.

alanına teslim olmuştur, bu durumda o, herkes benliğinde kaybolur ve onu kendi sahih varoluşu ile yüz yüze getiren kaygı tersine çevrilir ve başa gelmekte olan bir olaydan “korkma” düzlemine indirgenir. Böylece Dasein’ın ölüme karşı tavrı kayıtsızlık olarak belirir ve kendi varlık imkânına karşı yabancılaşır. Dasein her ne kadar bu varoluş durumunda kamusal yorum tarafından doğumundan itibaren ölüme doğru koşmakta oluşu gizlense ya da bu konu da teskin edilip, yabancılaştırılırsa da, yine de, ölüme-doğru-oluşunu gayrisahih biçimde anlar ve zaten anladığı bu gerçekten kaçır. Gündelik deneyimin tüm yapıp etmeleri insanın unutulmuşluk içinde tutmaya çalıştığı ama pekâla anladığı bu ölüm gerçeğinden kaçışın birer tezahürü olarak anlaşılır. Heidegger’e göre Dasein’ın kaçışı, ölüme-doğru-varlık oluşunu onaylamaktan ve ona tanıklık etmekten başka bir anlama gelmez. Gündelik konuşmalar içinde geçen “herkesin bir gün öleceği” ifadesi ölümün kesinliğini ilan eder. Hergünlük ölümün kesinliğini bir belirsizlik içinde tutarak onu yumuşatır ve ölüme fırlatılmış olmayı kolaylaştırır ve katlanılabilir kılar (Heidegger, 2008: 382/256). Heidegger bu yorumuyla ölümün sahih ve gayrisahih anlamı arasındaki derin bağı gözler önüne serer ve böylece insanın gündelik deneyimlerini ontolojik bir zemine taşır. Bu da, kanaatimizce, onun en büyük başarılarından biridir. Levinas ontik olan ile ontolojik deneyim arasındaki bu bağlantıyı şöyle yorumlar: “*Dasein’in gündelik yaşamı içerisinde ölümden kaçışı kendiliğinin (benliğinin) kaçışta yok olması anlamına gelmez, çünkü eğer öyle olsaydı Dasein (burada oluş) ortadan kalkardı. Dasein’in kendiliği onun kaçışında, herkes belliğinde kayboluşunda da vardır; ya da, bu kendini kaybediş de bir tür kendi olma, bir kendiliktir. Dasein’in herkes benliğinden biri oluşu kendilik olmaksızın zaten mümkün olamazdı.*” (Levinas, 2014: 58).

Heidegger’e göre kaçmak, kendine ölümü gizlemek, ölüme doğru varlığın nesnel yanını içeren eksik bir tarzıdır. İnsan bu durumda gevezelik eder ve gevezelik Dasein’ın bir kendini unutma, bir ölümden kaçma, bir ölüme doğru olma yorumudur. Bu kaçışı tanımlayan, korkuya indirgenmiş kaygıdır ve ölüm, ölüm olgusuna indirgenmiştir. Ölümün gerçekliği yadsınamasa da “herkes”in ölümü, nihayetinde, hiç kimsenin ölümüdür. Başkalarının ölümü elbette şahitlik ettiğimiz bir şeydir, ancak bu başkaları tarafından dünya içindeki herhangi bir olay olarak yorumlanır. Ölüm, her an karşılaşacağımız bir şey olsa da henüz gelmemiş olandır. İnsanlar ölebilir ama “o kişi ben değilim, henüz değil.” Levinas’ın deyimiyle;

Bu muğlak bir ölümdür, benimkiliği içerisinde ölme yansız, kamusal bir olay, adi bir vaka olur. Ölüme bir nesne gerçekliği vermek –herkesin ölümü-ölümün daima bir imkân oluşunu ortadan kaldırır. Sanki ölümden kaçmak mümkünmüş gibi insan kendini avutur. Kamu yaşıntısı, bir zevksizlik örne-

ği olarak gördüğü ölümlle rahatsız edilmek istemez.” (Levinas: 2014: 58). Ve Heidegger’in deyişiyle;

“Ölümün iç karartıcılığının kendini gün yüzüne çıkartmasının cesaretlendirilmesine asla izin vermez (Heidegger, 2008: 51/378-382).

## Sonuç

Sonuç itibari ile Heidegger bize, insanın ancak kendi ölümünü, henüz ölüm gelmeden üstlenmek suretiyle sahih bir varoluş olanağına kavuşacağını haber verir. Korkutucu ve dehşete düşürücü de olsa, kendi ölümünü üstlenmek özgürleştirici bir imkândır: Bu bizi, günlük hayatımızı işgal eden tüm gereksiz meşguliyetlerden, kaygının “köleliğinden” kurtarır ve böylelikle bizi, sayesinde yaşamımızı kişisel ve anlamlı biçimde kendimize ait hale getirebileceğimiz asli tasarımlara açık kılar. Heidegger buna “ölüme-doğru-özgürlük” veya “kararlılık” der (Barret, 2008: 62).

Dasein’in eksistensiyal-ontolojik yapısı olan ihtimam-gösterme yapısı zamansallık ile bütünlenir ve bir yanıyla Dasein’in varoluşunu, diğer yandan onun olgusal bir varolan oluşunu ve diğer yandan düşmüş (olguların ortasına fırlatılmış) yapısını anlatır. Bu yapı insanın kendisiyle, diğer Dasein’larla ve nesnelere ilişkisini mümkün kılar ve yapının bütünlüğü zamansallık ile kurularak Dasein’i geçmiş, gelecek ve şimdi’nin saçılmışlığından kurtarır. İhtimam gösterme öncelikli olarak gelecek ile ilişkilidir ve Dasein’in kendi ölümünü öncelemek suretiyle kendini bir bütün olarak yani doğum ve ölüm arasındaki bir varolan olarak anlamasını sağlar. Dasein anlamak suretiyle varolur. Anlamanın bu ontolojik manasına dikkat etmek gerekir çünkü “anlamak” insana sonradan iliştilirilmiş bir özellik olmayıp onun varoluşunu mümkün kılar: Anlamak varolmaktır.

Zamanın ekstatik yorumu zamansallık olarak belirir ve bu da Heidegger düşüncesinin varlık yorumunun kilit noktasında durur. Varlık bir varolanın varlığıdır ve soruyu soran varolan üzerinden fenomenolojik olarak ortaya konulması hedeflenir: Dasein. Dasein’in ölümlü/sonlu oluşu ve daha da önemlisi bunun farkında bir varlık olarak bulunuşu, onun sahih varoluşunun imkân koşulu olarak belirir. İnsan şunu bilmelidir: O, ölüme-doğru-varlıktır. Heidegger bu çeşit bir anlamanın insanı “varoluşu” için yani varlık için çabaya hazır hale getireceğini düşünmektedir. İnsanın sonluluğu üzerinden kurulan böyle bir varoluş tasarımı geleneksel felsefenin yaklaşımına bir saldırı niteliği taşır. Aynı zamanda bu tarz bir ölüm anlayışını mümkün kılan zaman yorumunun da geleneksel felsefenin zaman yorumuyla karşı karşıya gelmesi kaçınılmazdır. Ancak Heidegger geleneğin önerdiği

yorumları reddetmez, aksine bu düşüncelerin köklerinin derinliklerine iner ve gündelik algıları –ontik olanı- ontolojik bir zemine taşır. Kanaatimizce Heidegger'in en büyük başarılarından biri budur.

Dasein hergünlük içinde Varlığı unutmuştur, çünkü Dasein bu varoluş minvalinde dünya içindeki diğer varlıklarda kendi benliğini kaybetmiş, birilerinin/herkesin kendisi için yaptığı ve beslediği yorumlara kendini teslim etmiştir. Heidegger bizi buradan çıkmaya çağırır ve üstelik nadir de olsa ve de zor, buradan çıkılabileceğini haber verir. Buradan çıkış imkânı, insanın yukarıda anlattığımız zamansallık ile kendi ölümünü öncelemesi sayesinde geriye/geçmişe sıçrayabilmesi ve bugüne/şimdiye gelmesi ile olanaklı olur. Bu imkân insana tüm yapıp etmelerini yeniden değerlendirme/değerleme ve kendi varoluşunu sahih biçimde gerçekleştirme olanağı sunar. Böylece Varlık hatırlanır ve onunla sahih bir ilişki mümkün olur.

## Öz

Heidegger düşüncesinde ölüm meselesi son derece belirleyici, çarpıcı ve sarsıcı analizlere konu edilir. Heidegger insanın kendini bir bütün olarak anlamasının imkânının ölüm olduğunu söyler. İnsan, başı doğumuyla, sonu ölümüyle belirlenen bir bütün olarak, ancak ve sadece, ölüm sayesinde anlaşılabilir. Öyleyse ölüm insanın en büyük varoluş imkânıdır. Heidegger düşüncesinde, bir yandan insan ölümüne-doğru-varlık (*Sein zum Tode*) olarak tanımlanırken, diğer taraftan ölmeden evvel “ölümünü önceleyebilme” olanağına sahip tek varlık olarak tasvir edilir. İnsanın ihtimam-gösterme (*Sorge*) yapısı ile kendisine, diğer insanlara ve nesnelere yönelik ilgisinin ifşa edildiği bütünselliği zamansallıkla kurulur. Ekstatik zamansallık şimdilerden oluşan bir dizi olmadığı için insan geleceğe doğru sarkabilmekte ve oradan kendi oldum-olasılığına (geçmişine) geri gelmekte ve şimdii kurmaktadır. Böylece birbirine geçmiş üç zaman kipi ile kurulu zamansallık (*Zeitlichkeit*) Dasein'in kendi ölümüyle karşılaşmasının ve böylece kendini geçmiş, gelecek ve şimdinin saçılmışlığından kurtarmak suretiyle bir bütün olarak anlamasının olanak koşulu olarak karşımıza çıkar. Bu makalede Heidegger'in ölüme ilişkin analizlerine yer vererek ölümün zamansallık ile ilişkisini ortaya koymayı deneyeceğiz.

**Anahtar Kelimeler:** Ölüm, Dasein, Zamansallık, Ölümüne-doğru-varlık, öncelemek, İhtimam-gösterme.

## Abstract

### Death as a Possibility in Heidegger's Thought and its Relationship with Time

In Heidegger's thought, the issue of death is subject to extremely decisive, striking and shocking analyzes. Heidegger develops an approach that states that the possibility of a human being to understand himself as a whole is death. As a whole whose beginning is determined by his birth and whose end is determined his death, man can only be understood through death. So death is man's most significant possibility of existence. In Heidegger's thought, on the one hand, man is defined as being-towards-death (*Sein zum Tode*); on the other hand, he is described as the only being that has the ability to "ahead of his death" before he dies. The holistic nature of man, in which his care structure and his concern for himself, other people, and objects are disclosed, is established by temporality. Since ecstatic temporality is not a series of nows, one can hang towards the future and from there comes back to his own possibility (past) and establishes the present. Thus, temporality (*Zeitlichkeit*) constituted by three intertwined tenses appears before us as the condition for Dasein to encounter its own death and thus to understand itself as a whole by freeing itself from the scattering of past, future, and present. This article will present our thoughts on Heidegger's analysis of death and its relation to temporality.

**Keywords:** Death, Dasein, temporality, being-towards-death, anticipate, care.

## Kaynakça

- Alweiss, L. (2002). Heidegger and Concept of Time, History of Human Sciences, Sage Publications, ss.121-130.
- Augustinus. (1996). Zaman Kavramı, çev. Saffet Babür, Ankara: İmge Yayınları.
- Barret, W. (2008). Heidegger: Toplu Bakış, çev. Ahmet Aydoğan, İstanbul: Say Yayınları.
- Dastur, F. (1990). Heidegger and the Question of Time, trans. François Raffouled and David Pettigrew, Paris: Humanity Books.
- Duman, M. (2009). "Varlık ve Zaman'ı Heidegger'in Metafizik ve Nihilizm Tartışmasının Arkaplanı Olarak Okumak", Felsefe Dünyası, 2009/2, ss.215-242.
- Heidegger, M. (1990). Kant and the Problem of Metaphysics, trans. Richard Taft, USA: Indiana University Press.
- Heidegger, M. (2008). Varlık ve Zaman, çev.Kaan H. Ökten, İstanbul: Agora Kitaplığı Yayıncılık.
- Heidegger, M. (1996). Zaman Kavramı, çev. Saffet Babür, Ankara: İmge Yayıncılık.
- Levinas, E. (2014). Ölüm ve Zaman, çev. Nami Başer, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Ökten, K. H. (2019). Varlık ve Zaman Bir Okuma Rehberi, İstanbul: Alfa Yayınları.
- Ricoeur, P. (2016). Zaman ve Anlatı 4, çev. Umut Öksüzan, Atakan Altınörs, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Schrag, C. O. (2006). "Heidegger Felsefesinde Fenomenoloji, Varlıkbilim ve Tarih", çev. Serdar Şen, ÇTTAD, V/13, ss.205-215.
- White, C. J. (2005). Time and Death, Newtork: Ashgate.

# HUME'UN MAVİSİ

Felsefe Dünyası Dergisi, Sayı: 74, Kış 2021, ss. 245-258.

Geliş Tarihi: 02.04.2021 | Kabul Tarihi: 04.11.2021

Şule GÖLE\*

## Giriş

Hume'un *izlenimler (impressions)* ve *fikirler (thoughts, ideas)* ayrımı, bilindiği üzere, *izlenimleri fikirlere* oranla daha canlı algılar (*perceptions*) olarak kabul eder. Bu ayrımında, görülen, işitilen, koklanan, dokunulan veya tadılan herhangi bir *duyum (sensation)* ile öfke, aşk, sevgi vb. hislerin (*feelings*) tümünün, cansız ve soluk *fikirlerden* daha güçlü ve canlı olan *izlenimler* olduğu iddia edilir (Hume, 2018: 15-16). Hume, herhangi bir *duyum* veya hissin deneyim yoluyla kazanıldığı empirik kurama sıkı sıkıya bağlıdır. Bu bağlamda özgürce tasarlanabilir görünen imge ve *fikirlerin* empirik bir temelle kanıtlanabilir olduğuna dikkat çeker. İlk bakışta sınırsız ve sonsuz görünen imge ve *fikirlerin* yakından bakıldığında geçmişten hafıza aracılığıyla çağrılan *izlenime* indirgenebilir oluşu, hafızanın empirik bir temellendirme işleviyle güvenilirliğini onaylar.

Hume'un hafızanın güvenilirliğini onaylaması, *imgelemin (imagination)* herhangi bir *izlenimden* bağımsız bir biçimde herhangi bir şey imgelemeyeceğini veya önünde sonunda imgelenenin capcanlı olan *duyuma* ya da *duyumdan* daha az canlı olan *izlenime* geri döndürülebileceği iddiasına yaslanır. Bununla birlikte *duyum* ve *izlenimden* türetilen cansız, soluk *fikirlerin* yanı sıra nadiren de olsa imgelemin *duyumun* aktarmadığı bir *fikri* üretebilir, buna yetili olduğu iddia edilir (Hume, 2018: 19). Dolayısıyla imgelemin, *a pirori fikirlerin* oluşumuna etkisi göz ardı edilemez.

\* Dr., ORCID: 0000-0002-2920-6622, e-mail: gole.sule@gmail.com.



Hume'un argümanında *duyum- izlenim-fikir* ilişkisi *fikirlerin*, canlı olan *duyum* ve *izlenime* geri döndürülebilir olduğu fikrine yaslanır. Hume, imgelem yetisinin *izlenimden* bağımsız bir biçimde bir *fikre* sahip olup olmayacağı sorusunu özellikle olağan üstü ve kurgusal örneklendirmelerle desteklenen "özgür" *fikir* ve imge temelinde inceler. Özgür *fikir* ve imgelerin empirik yoldan canlı *izlenime* geri döndürülmesi "altından bir dağ"ın altın ve dağı birleştiren ve buna ilişkin bir imge oluşturan zihnin geçmiş *izlenimine* sahip olduğu, altın ve dağın ayrı ayrı imgelerinden farklı olarak birleştirilmiş imgesinde tutarlı bir yanıt olarak örneklendirilir (Hume, 2018: 17). Altından bir dağ, deneyim dünyasına ait bir imge olmamakla deneyim dünyasından hareketle oluşturulan bir imgenin varlığına işaret eder. Deneyim dünyasına ait olmayan "altın dağ" altın ve dağ *izlenimine* sahip herhangi birinin türetebileceği bir imge olarak kabul edilir. Bununla birlikte Hume'un olası ve kurgusal olan "mavi" renk örneklendirmesi altın bir dağ kadar mucizevi ve sıra dışı olmayan olağan bir örneklendirmede hafızada *izlenimine* sahip olunmayan mavi tonunun, bu tona ilişkin deneyimin oluşmasıyla eksiklik, boşluk algıladığını iddia eder. Buradan hareketle imgelem yetisinin *duyumdan* bağımsız bir biçimde *fikre* sahip olup olamayacağı sorusu açığa çıkar. Hume zihnin mavinin tonları arasında algıladığı mesafe, boşluk veya eksiklik ile hafızanın empirik işlevini güçlendirir. Bununla birlikte hafızadan farklı olarak imgelemin *a priori* işleviyle "üretici" olanaklarına işaret eder.

## Empirik Hafıza ve İmgelem

Hume'un argümanında *izlenimler duyuma* göre daha cansız, *fikirlere* göre ise daha canlı algılardır. Bu türden bir ayırım *izlenimlerin* korunduğu hafıza ile *izlenimlerin* yeniden görünür hale getirildiği, neredeyse görüldüğü, işitildiği vb. sanılan *izlenimlerin*, *imgelem* yetisiyle göz önünde canlandırılabilir olduğuna işaret eder. Dolayısıyla *izlenimden* daha canlı olan *duyum* ile *izlenimi* yeniden canlandırmaya yetili olan *imgelem* ayırımı kurulmuş olur. Diğer bir deyişle *duyumun* olduğu veya olmadığının bilincinde olma durumu, sağlıklı bir zihinde *duyum-izlenim-imgelem* ilişkisiyle kurulur. Bu ayırım doğrudan empirik hafıza ve imgelem ayırımının kuruluşuna tanıklık eden tarihsel bir yönelimi beraberinde getirir.

Hume'un empirik hafızası, Antikçağ'dan Modern felsefeye değin hafızaya ilişkin metaforların etkisiyle oluşturulan ve metaforların yavaş yavaş arındırıldığı bir yaklaşım olarak kabul edilebilir. Hafızaya ilişkin belli başlı metaforları sıralamak gerekirse özellikle Platon'un *bal mumu levha* metaforunun empirik yaklaşıma etkisi olduğu görülecektir. *Theaitetos* diyalogunda bilginin neliğini temellendirmede, *kuş kafesi* metaforuyla karşılaştırma-

lı olarak ele alınan *bal mumu levha* hafıza, hafızanın izleri tutan, koruyan, konumlandıran bir yapıya sahip olmasıyla Aristoteles'te iz, im veya resim olarak adlandırılan (Aristoteles, 2003: 450b) mühür metaforuna (Ross, 2014: 228), Stoa'da *tabula rasa*'ya (Stoicorum Veterum Fragmenta, 1903: ii83; Kenny, 2018: 197) Locke'da yeniden *tabula rasa* (Locke, 1999: 134) metaforuna dönüşmüştür. Hume'da ise hafıza için canlı *izlenimleri* koruyan, mükemmel kopya anlayışının temele alınmasında etkilidir. Buna göre ayrıntı kaybını minimuma indirgeyen, mükemmel kopya hafıza modeli iz-imge-fikir ilişkisinde giderek soluklaşan bir modeli temele alır.

Hume *izlenimlerin* canlılığını deneyimde algılanmış, hatırlanmış, imge-lenmiş, fikir yürütülmüş olanı ayırmada kullanır (Wilbanks, 1968: 66). Bu açıdan özellikle şimdi denilen zamanı temsil eden *duyum*, geçmiş denilen zamanda gerçekleşmiş *duyum* ve hislere ait tüm *izlenimleri* koruyan hafıza ve bu *izlenimleri* yeniden *zihinsel görü* haline getiren *imgelem* ayrımını Aristoteles'in açık etkisiyle yorumlamaya elverişlidir. Bununla birlikte Hume'un genel olarak hafıza ve imgelemde kullandığı "kopyalama veya taklit etme" yetilerinin Platon'un *imge* (*eikon*, *eikasia*) anlayışıyla benzerlik taşıdığı iddia edilebilir (Costelloe, 2018: 7). Şunu da belirtmek gerekir ki Hume'un *izlenim* ve *fikir* ayrımı *fikirlerin* kaynağını *izlenimlerden* türetmesi (Wilbanks, 1968: 62) ve hafızayı mükemmel kopya görmesiyle Platon'un hafıza argümanından ayrılır.

Platon'da *hafıza* (*mneme*), empirik kuramda ele alındığı şekliyle mükemmel kopyaların hali hazırda var sayıldığı *izlenimlere* karşılık gelmez. Özellikle *Theaitetos*, *Phaidrus* ve *Philebus* diyalogları incelendiğinde hafızanın Hume'da ele alındığı biçimiyle mükemmel kopya olmadığı görülecektir. Platon'da ne *duyum* ne *duygulanım* ne de entelektüel bir etkiyle *izlenimine* sahip olunan *imgeler* bütününe mükemmel olduğu iddia edilemez. Platon için bunun iki temel sebebi vardır: İlk olarak kopyada çoğunlukla ayrıntı kaybı söz konudur. Neredeyse hiçbir koşulda birebir kopyalama yapılamaz. İkinci olarak farklı zihinlerin farklı nitelikte hafızaları olabilir. Bu bakımdan hafıza, güvenilir veya güçlü bir etkiye sahip değildir. Bununla birlikte hafızanın kopyaladığı açıktır. Görülen, işitilen, tadılan, koklanan, dokunulan, hissedilen veya fikir yürütülen herhangi bir şeye ilişkin iz veya etkiyi aramak için hafızaya yönelinebilir; ancak Platon epistemolojisinde bu yönelim güvenilir olmayan bir yol veya yöntemdir.

Platon kopya, taklit ve yansıyı hafıza ve imgelem ilişkisiyle geniş bir çerçevede ele alır. Bu iki yeti kopyalamak bakımından birbirine benzer. Bu bağlamda güvenilirlikleri zayıftır. Hafıza ve imgelemin güvenilmez oluşu,

Platon'un hafıza ve hatırlamayı eş değer bir söylemle ele almasıyla anlaşılabilir. Özellikle *Theaitetos* diyalogunda *bal mumu levha* (Plato, 1921: 191c-d) metaforuyla ele alınan hafıza bu söylemi destekler. Bununla birlikte aynı diyalogda ikinci metafor *kuş kafesi*, (Plato, 1921: 197d-199e) hafıza ve hatırlamadan ayrı *anımsamanın* olanağına dikkat çeker. *Anımsamada bal mumu levha* hafızanın tersine "iz-imge" anlayışı terk edilir. Dolayısıyla edilgen hafıza, *kuş kafesi* metaforuyla etkin bir yetiye dönüşür. *Theaitetos* diyalogunda üzerinde özenle durulan, *bal mumu levha* ve *kuş kafesi* olmak üzere iki metaforun karşılaştırmalı olarak ele alınmasında etkili olan yaklaşım, temel olarak bilginin neliğini temellendirmede: hatırlama, anımsama ve unutma problemlerini çevreleyen bir argüman olarak kabul edilir (Ricoeur, 2017: 25-28).

Platon'da çoğunlukla "kopya" temasıyla ele alınan hafızanın; bozuk, birbir olmayan formların korunması anlamına gelmesi gerekçesiyle güvenilmez olduğu anlaşılır. Aristoteles'te ise hafızanın farklı bir yönüne işaret edilir: Hafızanın konusunun geçmiş olmasıyla vurgulanan bu yön, geçmiş koruyan biricik referans hafızaya işaret eder (Ricoeur, 2017: 34-39). Aristoteles'in hafızayı tanımlamasında can alıcı bir öneme sahip olan zaman kavramı basit bir akla geliş ile hatırlamayı birbirinden ayırmasıyla Platon'da *mitos* etkisinden yeterince arındırılmayan hafıza-hatırlama ve *anımsama* ayırımına da açıklık getirir. Paul Ricoeur'un ustaya bağlılık veya Sokrates etkisi olarak aktardığı bu ayırmada Aristoteles *anımsamayı*, öğrenme ve arayış ilişkisiyle empirik bir temele oturtur.

Aristoteles'in *hafıza (mneme)* argümanında görülen, işitilen, tadılan, koklanan, duyulan veya hissedilen herhangi bir duyumun duyumsanmış olması, geçmişe ilişkin bir izlenime sahip olmak anlamına gelir. Şimdi denilen zamanı temsil eden duyum ile geçmiş denilen zamanı temsil eden hafıza, zorunlu olarak zaman kavramıyla ilişkilendirilir. Öncelik ve sonralık ilişkisi sırasıyla duyum, duyumun yakın veya uzak geçmişte olup geçmesi, şimdi ve gelecek denilen zamanın nesnesi olmaması ve bu izlenime sahip olmanın bilincinde olunmasıyla kurulur. Aristoteles açıkça bu türden bir ilişkiyi kurabilen canlıların bir *hafızaya (mneme)* sahip olduğunu dile getirir (Aristoteles, 2003: 449b I).

Stoa ve Locke'un *tabula rasa* hafızasında ise belirgin olan özellik doğumla birlikte boş olan zihnin duyum ve deneyimle boş yüzeyi *kavram* veya *ide*lerle doldurmasıdır (Kenny, 2018: 197; Locke, 1999: 134). Hem Stoa'da hem de Locke'da incelenen *tabula rasa*'nın, Aristoteles etkisiyle zamanı konu edinen formu, duyum-*kavram* veya *ide* ilişkisinde duyumun önceliğiyle empirik hafızayı biçimlendirir. Stoa'da *kavram*; doğrudan duyuya ait nesnelere

kavranışı, benzetmeye dayalı kavrayış, oranlamaya dayalı soyut kavrayış, birleştirme ve karşıtlık kurmaya dayalı kavrayış biçiminde ele alınır (Diogenes Laertios, 2010: VII. 53). Locke'da ise genel soyut *idelerin* oluşumu, genel adların kavranması tikel ve bilindik *idelerin* yardımıyla akıl yetisinin gelişmesi ve buna bağlı olarak genel *ideleri* ve onları simgeleyen adları öğrenen zihnin *basit* ve *bileşik ideleri* oluşturduğu iddia edilir (Locke, 1999: 56). Bu iki yaklaşımda hatırlanabilir olan, hafızada yer eden *kavram* ve *ideler* aracılığıyla önceden edinilen duyumun, duyum olmaksızın geri getirilebilir olmasıyla ilişkilendirilir. Hafızada yer edinmeyen, daha önce karşılaşılmamış, *kavram* ve *idelerin* ise önceki bir duyumun *kavram* veya *idesine* indirgenememesi nedeniyle tamamen yeni olduğuna işaret edilir (Locke, 1999: 119-120). Hume'un hafıza argümanına yansıyan bu yaklaşım, olgusal olana ilişkin yargıların biçimlenmesinde etkilidir.

Hume'un temel argümanı *alışkanlığın*, hafızada (*memory*) *izlenimlerine* sahip olunan imge ve fikirlerden hareketle "Benzerlik, zaman veya mekanda Bitişiklik ile Neden veya Etki." (Hume, 2018: 22) adını verdiği üç ilkeyle deneyim dünyasına yönelinilir. Hafızanın *izlenimleri* olgusal ve var oluşa ilişkin yargıları oluşturan *moral yargıları* oluşturur. "Ekmekle benzer bir renge ve bileşime sahip bir cisimden benzer besleyici ve destekleyici özellikler" (Hume, 2018: 35) veya "Tüm ağaçların Aralık ve Ocak ayında yeşereceğini, Mayıs ve Haziran aylarında sararıp solacağını" (Hume, 2018: 33) beklemek benzer görünen nedenlerden benzer etkiler çıkmasını beklemekten başka bir şey değildir.

Hume'un argümanında açıkça *izlenimin* veya hafızanın, *imgeleme* oranla daha iyi bir kopya olduğu ifade edilir. Bununla birlikte *izlenim* ve *fikirlerin* tümünün, örtük veya açık, belli bir yöntemle birbiriyle ilişkili olarak düzenlenebilir olduğuna dikkat çekilir. Düşünülen veya imgelenen ister mucizevi ister kurgusal isterse de *izlenimlerin* aslına olabildiğince uygun olsun, tümünde ortak olduğu kabul edilen, evrensel bir bağlantı ilkesiyle olanaklıdır. Bilindiği üzere Hume evrensel bağlantı ilkesini üç ilkeye dönüştürür: "Benzerlik, zaman veya mekanda Bitişiklik ile Neden veya Etki." (Hume, 2018: 22). Bu üç ilke doğrudan empirik hafıza argümanını biçimlendirir: Benzerlik, duyumun kopyası olan *izlenimleri* koruyan, biriktiren, çoğaltan hafızaya; zaman veya mekanda Bitişiklik *izlenimlerin* çağrılmasında dikkate alınan, öncelik-sonralık ile yakınlık-uzaklık ilişkisiyle imgeleme oranla daha iyi bir kopya olan hafızaya; Neden veya Etki ise çelişki içermeyen, anlamlı tasarımları doğrulamaya veya yanlışlamaya olanak tanınmasıyla referans hafızaya işaret eder. İmgelem ise mevcut bulunmayan duyumu *izlenim* aracılığıyla kopyalayan, mükemmel kopya *izlenimin* kopyasıdır. Bu nedenle Hume'un argümanında imgelem için kopyanın kopyası denilebilir.

Duyuma ilişkin izlenimlerin, duyumun mevcut bulunmadığı durumlarda yeniden zihinsel olarak görünür hale getirilişi Aristoteles'in imgelem (*phantasia*) tanımında mevcuttur. Öncelikle Aristoteles'te görme, işitme, tatma, koklama, dokunma ve öfke, arzu vb. hislerin, duyumsama (*aisthesis*) adı altında birleştiğini, tümünün duyumsama (*aisthesis*) olarak kabul edildiğini belirtmek gerekir (Aristoteles, 2018; 2019: I. 403a5). Dolayısıyla Hume'un argümanında *izlenimleri* oluşturan duyum ve his ayrımının Aristoteles'te tek bir yetiyle, duyumsama (*aisthesis*) ile karşılandığı anlaşılır.

Aristoteles'te duyumsama (*aisthesis*) bir olanak veya bir etkinliktir (Aristoteles, 2018; 2019: III. 428a5). Diğer bir deyişle duyumsama, *bilfiil* veya *bilkuvve* halde olabilir. Aristoteles'in duyum ve imgelem ayrımında can alıcı bir öneme sahip olan bu vurgu, duyumsamanın süreklilik gösterdiğini, buna karşılık imgeleme yetisinin süreklilik göstermediğini açığa çıkarır. Modern felsefede özellikle empirik öğretinin, hafıza ve imgelem argümanlarının biçimlenmesine etki eden bu ayrım, geçmiş denilen zamanda mevcut olan duyumun şimdi denilen zamanda mevcut olmayışını ayırt etmeyi, hafızanın referans özelliğiyle temsil eder. Bununla birlikte geçmiş denilen zamanda deneyimlenen duyumun yeniden zihinsel olarak görünür, imgelenebilir hale getirilişi, imgelem yetisiyle temsil edilir.

Aristoteles'in imgelem tanımında duyulurun bulunması birinci koşuldur: "İmgeleme etkinlik halinde duyumsama aracılığıyla oluşan bir devinim" (Aristoteles, 2018; 2019: III. 429a) olarak kabul edilir. İmgelem duyulur olmadan açığa çıkamayan, duyuma bağlı bir yetidir. Bununla birlikte imgelem düşünme veya akıl yürütmenin bir biçimi olarak canlı ruha bağlıdır (Aristoteles, 2018; 2019: I. 403a3) Ruha özgü olan "duyumsama" ve "hareket" yetileri, düşünmenin veya akıl yürütmenin bir türü olabilecek olan imgelemin tanımında içerilmesiyle ruha bağlı kabul edilir (Aristoteles, 2018; 2019: I. 403b20). Diğer bir deyişle Aristoteles'in *duyum-imgelem-düşünme* ilişkisinde, duyum ve imgelem için duyulurun, düşünme için ise duyulurun, duyumun ve imgelemin bulunduğu bir uslamlama kurduğu anlaşılır. Beden ve ruh birlikteliğini, bir ve aynı tözün birbirinden ayıramaz öğeleri olarak kabul eden bu yaklaşım, imgelemi duyum ve düşünmeye özgü bir yeti olarak anlamayı sağlar.

Aristoteles'in hafıza için kullandığı iz-im-resim veya mühür metaforunun Stoa'da imgelem için de kullanıldığı anlaşılır: Stoa'da "imgelem, ruh üzerinde bir izlenimdir" (Laertios, 2010: 318). "İmgelem var olandan çıkan, var olana uygun olan (ruhta) mühür gibi iz bırakan, baskı bırakan bir şey"dir (Laertios, 2010: 319). İmgelemin bu türden bir tanımında temele alınan şey imgelem (*phantasia*, tasarım) ve hayali tasarım (*phantasma*) ayrımında im-

gelemin dayandırılabilir bir nesnesi bulunan tasarım olduğunu belirtmektedir. Aristoteles'te "duygulanım", "hastalık" veya "uyku" (Aristoteles 2018; 2019: II. 429a) nedeniyle bozulabilir, etkiyle değişebilir imgelem, Stoa'da *phantasma* kategorisinde incelenmiş, *phantasma*'ların dayanağı bulunmayan hayali tasarımlar olduğu iddia edilmiştir. Bununla birlikte *phantasma*lar, ruhsal bunalım ve melankoli ile ilişkilendirilmiştir (Brun, 2018: 41).

Locke'da imgelem ürünlerinin, hayali tasarımlardan farkı Stoa'da ele alındığı biçimiyle doğada temellendirilebilir ve doğaya uyumlu olma koşullarıyla belirlenir (Locke, 1999: 495-97). Bununla birlikte *ideler* arasında kurulan yanlış ilişki, tutarsızlık ve çelişkinin adlandırılmayan veya kavranamayan hayali tasarımlarda etkili olabileceğine değinilir (Locke, 1999: 383). Locke imgelemi düşünme sürecinin bir parçası olarak ele alır (Locke, 1999: 150). Duyum, imgelem, hafıza ve *ideler* arasındaki ilişki, iç duyum ve dış duyumla edinilen *idelerin*, hafızada tutulup hatırlanması, duyum ve duyuma ait nesnenin mevcut bulunmadığı durumlarda imgeleme yetisiyle yeniden görünür hale getirilmesiyle kurulur. "İkincil algılama" da denilen imgeleme yetisi, etkin bir yeti olarak adlandırılır (Locke, 1999: 205). Daha önceden bilinmeyen, henüz adlandırılmamış ve tamamen yeni olan *idenin* varlığı imgelem yetisinin etkin bir yeti olduğuna işaret eder.

Özce imgeleme etkinliğinde duyulurun gerekir olduğu anlayışının *arkhesini* Aristoteles'in imgelem tanımıyla anlamının mümkün olduğu söylenebilir. Benzer biçimde Hume'da imgelemin sağlıklı bir zihinde duyumun olduğunun veya olmadığının fakında oluşuyla kurulan *duyum-izlenim-imgelem* ayrımını, Aristoteles'in duyum için duyulurun, imgeleme için ise duyumun, dolayısıyla duyulurun gerekir olduğu anlayışının biçimlendirdiği söylenebilir. Bununla birlikte imgelemin kusurlu yönüne yapılan açık vurgunun Hume'da hafıza ve imgelem hiyerarşisini belirlediği anlaşılır. Aristoteles'in "duygulanım", "hastalık" veya "uyku" nedeniyle bozulabilir veya etkiye maruz kalabilir olan imgelemin (Aristoteles, 2018; 2019: II. 429a) kusurlu yönüne dikkat çekmesi, Hume'un imgelemin kusurlu yönünü, *izlenimi* kopyalaması, taklit etmesi gerekçesiyle hafızayı daha canlı bir kopya kabul etmekle örtmesinde etkilidir. Bu bağlamda *duyum*, *izlenim* ve *imgelem* birbirinden ayırt edilebilir bir canlılık seviyesine sahiptir (Hume, 2018: 15).

## Hume'un İmgelem ve Zihinsel Görü Ayrımı

Hume, *imgelemi* "izlenimi kopyalan, taklit eden" (Hume, 2018: 15) bir yeti olarak ele alır. *İmgelem*, neredeyse görüldüğü, işitildiği veya hissedildiği sanılan duyuma ait *izlenimin* yeniden canlandırılmasından başka bir şey değildir. Bu bakımdan *izlenime* oranla daha canlı olan *duyumla* ayırt edilebilir bir farklılığa

sahiptir. Diğer bir deyişle *imgelem* yetisi, *izlenimleri* yeniden canlandırabilmesine karşın gerçek *duyumu* canlılığına erişebilme olanağına sahip değildir. İmgelemin *duyumu* veya *izlenimi* taklit edebilir yönü, neredeyse canlı duyumuyla tıpa tıpa benzerliğinin empirik yoldan temellendirilmesinde hafızayı referans alır. Bununla birlikte Hume, çelişkili bir fenomene işaret eder. *Duyumdan* gelmeyen hiçbir *izlenimin* ve *fikrin* olmadığı ön kabulüne dayanan, empirik argüman Hume'un mavi renk ve onun tonlarıyla ilgili verdiği bir örnekle *izlenimden* bağımsız bir *fikrin* oluşabilir olduğuna dikkat çeker. Örnek şu şekildedir:

Gelgelelim bir çelişkili görüngü vardır ki, bu fikirlerin müteakbil izlenimlerinden bağımsız olarak ortaya çıkmasının tamamen imkansız olmadığını kanıtlayabilir. Gözle edindiğimiz bazı renklere ya da kulağımızla gelen bazı seslere ilişkin farklı fikirlerimizin bir yandan gerçekten farklı olup bir yandan da benzerlik sergiledikleri kolaylıkla kabul edilecektir zannedirim. Şimdi, eğer bu söylediğim farklı renkler için geçerliyse, aynı rengin tonları için de bir o kadar geçerlidir ve her renk tonu diğerlerinden bağımsız olarak ayrı bir fikir üretir. Zira eğer bunu reddedersek, renk tonları arasındaki sürekli geçişle bir rengi kendisinden en uzak olana hissedilmeyecek şekilde kaydırmak mümkündür; zaten araçlardan herhangi birinin farklı olduğunu kabul etmezseniz, uçların da aynı olduğunu ancak saçmalamayı göze alarak reddedebilirsiniz. O halde, bir insanın otuz yıl boyunca görme yetisine sahip olduğunu ve sözgelimi mavinin bir tonu hariç her türlü rengi adı gibi bellediğini varsayalım. Karşılaşmak kısmet olmadığından öğrenemediği bu renk tonu haricinde mavinin tüm farklı tonlarının en koyudan en açığa sıralanacak şekilde bu kişinin önüne koyulduğunu varsayalım; çok açık ki, bu renk tonunun olduğu yerde bir boşluk algılayacak ve bir renk tonunun olması gerektiği yer ile diğer ton arasında haddinden fazla bir mesafe olduğunu sezecektir. Şimdi sorum şu: Bu insanın hayal gücünden yararlanarak bu eksiği tamamlaması ve duyularının hiçbir zaman aktarmadığı bu renk tonu hakkında bir fikir sahibi olması mümkün müdür? (Hume, 2018: 19).

Hume'un bu soruya yanıtı şaşırtıcı biçimde evet, mümkündür biçimindedir. Empirik kurama sıkı sıkıya bağlı olan bir filozofun bu soruya verdiği olumlu yanıtın her koşulda, her zaman, çoğunlukla evet olmadığını belirtmek gerekir. Hume, evet yanıtını dolaylı bir biçimde verir:

*Bunun mümkün olabileceğini düşünen çok az insan olduğu kanaatindeyim. Bu da basit fikirlerin her zaman, tek tek her durumda müteakbil izlenimlerden türetilmediğinin kanıtı olarak görülebilir; ama bu örnek o kadar münferittir ki, pek dikkate almaya değmez ve sırf bundan ötürü genel düsturumuzu değiştirmemiz gerekmez* (Hume, 2018: 19).



Hume'un temel amacı, nadir olgular kategorisinde değerlendirilen *izlenim*lerden bağımsız *fikir*lerin kanıtlanması ve bu ilişkide *imgelemin* "üretici" yönünün vurgulanması değil, Locke'un *tabula rasa'sının* devamı niteliğinde, empirik hafıza anlayışının korunup, sürdürülmesidir. *Duyum* ve *izlenime* bağlı oluşan soluk, cansız *fikir*lerin *izlenimler* arasında kurulan bağlantı zinciriyle çağrışım-sal zeminde, hafıza aracılığıyla oluşması fikrini destekleyen hafıza argümanı, *izlenimlerin* hafızada korunması, düzenlenmesi, belli bir yöntemle çağrılmasını temele alır. Mavi rengin tonuna ilişkin örneklendirme, hafızada yer eden, konum bakımından bir niteliğe sahip mavi tonlarının koyudan açığa sıralanmasında, belli bir düzenlilik fikrinin hali hazırda var sayıldığına işaret eder.

Mavi rengin duyumuyla edinilen ton farklılıklarının hafızada sıralanarak, düzene oturtulması, *duyumdan* daha cansız, *fikir*den ise daha canlı olan *izlenimleri* koruyan hafızanın iyi birer kopya olmasıyla örtük bir biçimde hafızanın zamansal ve konumsal niteliğinin korunup, sürdürüldüğünü gösterir. Öncelikle mavi tonları arasında boşluk algılayan zihnin boşluğu, *duyum* referansı ile oluşturduğunu belirtmek gerekir. Diğer bir deyişle 30 yıl gibi bir zaman sürecinde edinilen, mavi renk tonlarına ilişkin *izlenimler*, mavi renk tonlarının koyudan açığa doğru sıralandığı bir renk ölçeğinin görülmesinden hareketle bir boşluk algılamaktadır. Görülen renk ölçeğinin *izlenimlerle* eşleştirilmesinin yolu ikinci bir referansın kullanılmasını gerektirir. Hume'un empirik argümanında bu referans *izlenimleri* koruyan hafızadır. Bu eşleştirme üçüncü bir referansı beraberinde getirir. Üçüncü referans "izlenimi kopyalayan, taklit eden" *imgelemdir*.

*İmgelemin*, *izlenimi* taklit etmesiyle *zihinsel görüyü* *izlenimle* eşleştirmesi, geçmişe ilişkin *duyumun* bilincinde olan hafızanın *izlenimleri* bozulmamış bir formda koruyor olduğunun ön kabulüne dayanır. Aksi halde imgelem ve hafıza ayırımının kurulması olanaksızdır. Bunun nedeni *duyumun* mevcut bulunmaması dolayısıyla *imgelemin* geçmiş bir duyuma ait *izlenimi* yeniden görünür hale getirirken referansın *izlenime*, hafızaya dayandırılıyor oluşudur. Hume'un mavi renk ölçeğinde, her seferinde *duyum* ve hafızanın referansına gidilmesinde etkili olan şey kuşkusuz *imgelemin* ikincil bir kopya olması dolayısıyla kusurlu, hataya açık ve güvenilmez oluşudur. Bu nedenle *duyumun* mevcut bulunmadığı durumlarda en güvenilir olan hafızadaki *izlenimlerdir*.

Mavi renk ölçeği örneğinde mavi tonları, hafızadaki *izlenimleri* oluşturur. Görülmeyen mavi renk tonu *duyum* referansının hafızaya yönelmesiyle ikinci referans *izlenimleri* *duyum* referansında belirtilen ölçek yardımıyla tonları düzenleyerek konumlandırır. Bu örnek hafıza ve imgelem ayırımını

kurmayı temellendiren, mükemmel kopya hafıza ve ikincil kopya, kopyanın kopyası imgelem ayrımında, hafızanın güvenilirliğini onaylamada problem yaratmazken imgelem yetisinin işlevi konusunda problem yaratır. Hume tarafından mavi renk ölçeğiyle ele alınan bu problem imgelemin *a priori* işlevine dikkat çekse de fikirleri karıştıran, birleştiren, ayıran veya bölen imgelemin *izlenim*lerden türetilen imge ve fikir aracılığıyla imge veya fikir üretmesi gerekçesiyle (Hume, 2018: 46) derinlemesine bir araştırma yapmaksızın geçiştirilir. Bu bağlamda Hume'un "nadir" olarak adlandırıldığı olgunun nadir olup olmadığı tartışmalıdır. Mavi renk kendi içinde genişletilip daraltılabilir. Mavi renk dışında farklı renklere uyarlanabilir. Görme duyusunun konu edildiği örnek; işitme, tatma, koklama ve dokunma gibi farklı duylara uyarlanabilir. Buradan hareketle imgelemin izlenimleri kopya eden, yeniden üretilmiş bir imgeden farklı olarak yeni bir imgeyi üretebilme olanağının yeterince incelenmediği söylenebilir (Sepper, 2013: 56-57).

Hume imgelemin üretici temelde deneyim dünyasında henüz karşılaşılmamış bir *fikri* oluşturması fikrini *kurmaca* (*fiction*) ve *inanç* (*belief*) arasındaki ayrıma yerleştirmeyi tercih eder. Buna göre kurmaca olan imgelem yetisiyle oluşturulan; altından dağ, sfenks vb. mucizevi, olağanüstü, kurgusal varlıklardır. İnanç ise gündelik dilde kullanılan anlamına yakın bir anlamda "nesne hakkında muhayyilenin asla erişemeyeceği kadar renkli, canlı, tesirli, sağlam ve tutarlı bir tasavvurdan başka bir şey değildir" (Hume, 2018: 47).

Yakından bakıldığında Hume'un kurmaca (*fiction*) ve *inanç* (*belief*) arasındaki ayrımı, *imgelem* (*imagination*, muhayyile) ve *zihinsel görüş* (*manner of concept*, tasavvur) ayrımıyla kurmakta olduğu görülecektir. İmgelem ürünleri tutarlı fikirleri birleştirip, kurgulasa da zihinde uyandırdığı tutarsızlıkla eylemleri yönetmede güçsüz bir etkiye sahiptir. İnanç ise zihinde tutarlılık hissi yaratır. Hume'un zihnin doğası gereği hissettiği şey olarak adlandırdığı his, *imgelem* ve *zihinsel* görünümün birbirinden farklı nitelikte olduğuna işaret eder. Bu bağlamda *inanç*, *imgelem* ürünlerinden farklı olan *zihinsel görüş*le biçimlenir. Diğer bir deyişle inancın, imgelem ürünü kurgulardan farklı olarak yargı gücünün *fikirleriyle* oluşan bir *his* (*feeling*) olduğu söylenebilir (Hume, 2018: 48). Dolayısıyla Hume'un mavi renk ölçeğinde, görülmeyen mavi rengin tonuna ilişkin *fikir* yürütebilir olanın Hume'un ayrımıyla kurmaca örüntüler oluşturduğu *imgelem* değil, tutarlı *fikirler* oluşturan *zihinsel görüş* olduğu anlaşılır.

Hume'da *İmgelem* ve *zihinsel görüş* arasında yapılan ayırmada etkili olan şeyin imgelem denilince her defasında bu yetinin sözcüğün gerçek anlamıyla var olmayan bir şeyi varmış gibi göstermesi olduğu görülecektir. Var olmayanı varmış gibi gösteren imgelem, tarihsel süreçte sözcüğün kazandığı yan

anlamlarla hiçbir koşulda ve zamanda var olmayı varmış gibi gösterme biçiminde “olağan üstü”, “kurgusal” ve “mucizevi” biçimde yanıltıcı yönüyle “zihinsel sağlığın bozulması” biçiminde iki farklı boyutta incelenmiştir. İmgelemin, Aristoteles'te duyulurun mevcut olması gerekliliği vurgusu ile hem duyuma hem düşünmeye eşlik eden zihinsel bir süreç olarak tanımlanması, bu kazanımı etkilemiş görünmez. Hume'un argümanında da hiçbir zaman duyuma varılamayacak olan; “kaos”, “sfenks”, “altın dağ” vb. örneklendirmelerle imgelem ürünleri sıralanır. Bununla birlikte *zihinsel görünüm*, *imgelem*den farklı bir işlevine dikkat çekilir. Hume'un imgelem argümanında bu iki yeti birbirine karıştırılsa da biri daha önce de belirtildiği üzere hafızanın mükemmel kopya olmasıyla uyuşan, ikincil kopya imgelem argümanını destekler. Bunun yanında imgelemin; olağan üstü, kurgusal, mucizevi olmak bakımından, hiçbir koşulda ve zamanda olası görünmeyen olarak akla yatkın olmamasıyla ilişkilendirilir. Diğeri ise olası, akla yatkın *zihinsel görü*dür. İmgelemin rasyonelleştirilerek *zihinsel görü* formuna kavuşması Hume'un sorusuyla biçimlenir. Hume'un “mavi”si, “Duyulardan gelmeyen herhangi bir şey hakkında imgelem yetisi ile bir fikre sahip olunabilir mi?” sorusuyla imgelemin *a priori* işlevine işaret eder.

## Sonuç

Hume'da *imgelemin a priori* işlevi, *zihinsel görüyü* oluşturan doğal bir süreç olarak adlandırılır. Mavi renk ölçeği nadir olgular kategorisinde değerlendirilip genel disturun bozulmaması gerektiğini yinelese de görülmeyen mavi renk tonunun, imgelem yetisiyle üretilebilir olduğuna işaret eder. İmgelem yetisinin ikincil bir kopya olması ve hiçbir koşulda veya zamanda var olmayı varmış gibi göstermesi gerekçesinin yanında bu yetiye yüklenen *a priori* işlevle arasındaki mesafe oldukça büyüktür. Kant, mesafenin bu denli büyük oluşunun nedenini *Birinci Kritik*'in giriş bölümünde açıklar: İmgelem yetisine ilişkin anlam bulanıklığında asıl yanlış, imgelemi “Ruh bilimi” adı altında incelemektir (Kant, 2010: 23).

Kant, kuşkusuz Aristoteles'in *Ruh Üzerine* metnine işaret eder. *Ruh Üzerine*, *psykhe'yi* incelemiş olsa da “Modern Ruh bilimi” çalışmalarına öncülük eden bir metin olarak kabul edilir. *Ruh Üzerine*'de imgelem (*phantasia*) duyusal deneyim, hafıza, rüya, düşünme ve temsil gibi oldukça geniş bir bağlamda incelenmiştir (Modrak, 2016: 45). Bu incelemeye bağlı olarak Modern Ruh bilimi (Sepper, 2013: 186-187). özellikle *phantasia* teriminin kullanımını; fantastik, kurgusal, olağan üstü görüntüleri birleştirme biçiminde *imagination* sözcüğüyle eşleştirmiştir (Caston, 1996: 20). Hume'un argümanında da çoğunlukla benzer bir kullanım bulunacaktır; ancak Hume'un imgelem

ve *zihinsel görü* ayrımıyla özellikle mavi renk ölçeğinde örneklendirilen, görülmeyen mavi renk tonunun imgelem yetisiyle üretilebilir, olası ve akla yatkın oluşunu bu kullanımdan ayırmak gerekir. Kant'ın bu problem çerçevesinde çözümü, imgelemi; *empirik (empirische)* ve *aşkınsal imgelem (vermögen der einbildungskraft)* olarak ikiye ayırmaktır. İmgelemin *a priori* işlevini temele alan bu ayırım, Hume'un mavi renk ölçeğinde, görülmeyen mavi renge ilişkin fikir yürütebilir olan *imgeleme* yanıt niteliğindedir.

Kant genel olarak *imgeleme* yetisine iki işlevsel özellik yükler: İlki *sentez* üretmek, ikincisi ise *şema (schema)* üretmektir. İlki duyulur olan ile duyulur imge bağına hafıza ve çağrışımsal hatırlama ile temsil edilen, *empirik imgelem (empirische einbildungskraft)*; ikincisi düşünülür imgeyle, üretme yetisiyle ilişkilendirilen *aşkınsal imgelem (vermögen der einbildungskraft)* olarak adlandırılır (Kant, 2010: 150-152). *Empirik imgelem* sentez üretirken *Aşkınsal-üretken imgelem* hem sentez hem *şema (schema)* üreterek akıl kavramlarını genişletir. Kant "Ruh bilimi"ne konu edilen imgelem türünü ise *empirik imgelem*'den çıkan, yalnızca görgül ve çağrışımsal yasalara bağlı olan, *yeniden üretici (reproductuve) imgelem* olarak adlandırır. *Aşkınsal* felsefenin sınırlarında yer alan imgelem düşünülür imgeye işaret eden, *üretken* bir yettir. Bu nedenle Kant, *üretken (produktive) imgelem*'in *aşkınsal imgelem*'den çıktığını iddia eder. (Kant, 2010: 187-188). Hume'un mavi'sinde duyuların aktarmadığı, olası, akla yatkın, üretilebilir olan imgelemin Kant'ın, işaret etmiş olduğu *aşkınsal-üretken imgelem* olduğu anlaşılır.

*Aşkınsal-üretken imgelem* sentezleri, duyulurun mevcut bulunmadığı durumlarda duyulura ait tekil imgelerden farklı olarak, *şema*yla temsil edilen, türdeş imgeler bütününe kavramla örtüştüğü düşüncesine yaslanır (Kant, 2010: 207). Diğer bir deyişle duyulurun anlık imgesinden farklı olarak türdeş imgelerin sezgisel biçimde (zamansal ve uzaysal formda) kavramda tanımları, duyuluru çağırmaya değil, duyuluru vermeye karşılık gelir. Bu bağlamda *aşkınsal-üretken imgelem*, duyulurun mevcut bulunmayışını veya eksikliğini sezmeye yetilidir (Gary Banham, 2005: 105; Sallis, 2005: 149-158). Hume'un mavi renk tonları ele alındığında, görülen mavi renk tonları aynı renge ait tonların koyudan açığa türdeş imgesinin, duyulur tikel mavi ton imgesinden farklı olduğuna işaret eder. Hume'un duyulardan aktarılmayan mavi renk tonunu nadiren de olsa imgelem yetisinin üretmesini olası veya akla yatkın kabul etmesinin nedeni budur. Hume'un sorusunda duyuların aktarmadığı herhangi bir şey hakkında imgelem yetisinin bir *fikre* sahip oluşu *imgelemin* rasyonel formu *zihinsel görü* ile "nadiren" bir fikre sahip oluşu ise empirik hafıza öğretisine bağlılığı ile anlaşılabilir.

## Öz

Hume'un empirik argümanında nadir olgular kategorisine yerleştirilen çelişkili fenomen "mavi", yansı veya kopya imgenin hafıza ve imgelem ilişkisinde önemli bir noktaya işaret ettiğini gösterir. Nadir olgu, ilk olarak mucizevi veya olası biçimde açığa çıkan olguların hafıza aracılığıyla empirik bir temellendirmeye oturtulmasıyla oluşturulabilir empirik bir kanıt, ikinci olarak ise imgelemin "fikirleri karıştırma, birleştirme, ve bölme" yetisiyle hafızadan farklı olarak "üretici" bir temelde açıklanmasına olanak tanınmasıyla önemlidir. Bu makalede Hume'un *duyum, izlenim, fikir* ayrımının yapıldığı giriş bölümünün ardından Empirik Hafıza ve İmgelem alt başlığıyla Antikçağ'dan Modern düşünceye empirik hafıza ve imgelemin Hume'un hafıza ve imgelem argümanına etkilerinin tarihsel çözümlemesine yer verilecektir. Hume'da İmgelem ve Zihinsel Görü Ayrımı alt başlığıyla ise Hume'un mavi renk ölçeği örneğiyle imgelem yetisinin "üretici" olanaklarına işaret ettiği *a priori* işlevine yer verilecektir. Sonuç bölümünde imgelemin *a priori* işleviyle somut bir soruya yanıt aranacaktır: Duyulardan gelmeyen herhangi bir şey hakkında imgelem yetisi ile bir fikre sahip olunabilir mi?

**Anahtar kelimeler:** Duyum, İzlenim, Empirik Hafıza, İmgelem, Zihinsel Görü.

## Abstract

### Hume's Blue

In Hume's empirical argument, the contradictory phenomenon "blue", which is placed in the scarce phenomena category, indicates that the copy image points important in the relationship between memory and imagination. The scarce phenomenon is important, first as an empirical argument that can be formed by placing miraculous or potentially revealed phenomena on an empirical basis through memory; secondly, it allows the imagination to be explained on a "productive" basis, unlike memory, with the ability to "mix, combine and divide ideas". In this article, after the introduction of Hume's *sensation, impression, and idea*, the historical analysis of the effects of empirical memory and imagination on Hume's memory and imagination argument from Antiquity to Modern though with the subtitle Empirical Memory and Imagination. After all with the subtitle of Imagination and Manner of Concept Distinction, the *a priori* function, which indicates the "productive" possibilities of imagination with the example of Hume's blue color scale, will be included. In the conclusion, an answer to a concrete question will be sought with the *a priori* function of imagination: Anyone can have an *idea* with imagination about anything that does not come from the senses?

**Keywords:** Sensation, Impression, Empirical memory, Imagination, Manner of Concept.

## Kaynakça

- Aristoteles (2019). *Ruh Üzerine*, çev. L. Basut – S. Babür, Ankara: Bilgesu Yayıncılık.
- Aristoteles (2018). *Ruh Üzerine*, çev. Ö. Aygün- Y. G. Sev, İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- Aristoteles (2003). *Doğa Üzerine*, çev. E. Günçe, İstanbul: Morpa.
- Banham, G. (2005). *Kant's Transcendental Imagination*, New York: Palgrave Macmillan.
- Brun, J. (2018). *Stoa Felsefesi*, çev. Medar Atıcı, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Caston, V. (1996). "Why Aristotle needs phantasia", *Phronesis*, 41, 1, Brown University 1996, ss. 20-55.
- Costelloe, T. M. (2018). *The Imagination in Hume's Philosophy: The Canvas of Mind*, Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Diogenes Laertios, (2010). *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, çev. Candan Şentuna, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Hume, D. (2007). *An Enquiry Concerning Human Understanding*, New York: Oxford University Press.
- Hume, D. (2018). *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*, çev. Ferit Burak Aydar, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Kant, I. (2010). *Arı Usun Eleştirisi*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınevi.
- Kenny, A. (2018). *Antik Felsefe*, çev. Serdar Uslu, İstanbul: Küre Yayınları.
- Locke, J. (1999). *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme*, çev. Meral D. Topçu, Ankara: Öteki Yayınevi.
- Modrak, Deborah K. W. (2016). "Aristotle on phantasia", *The Routledge Handbook of Philosophy of Imagination*, Kind, Amy (ed.), ss. 15-27, New York: Routledge.
- Plato (1921). *Theaitetos: Plato in Twelve Volumes*, Vol. 12 Trans. H. N. Fowler, London: William Heinemann Ltd.
- Ricoeur, P. (2017). *Hafıza, Tarih, Unutuş*, çev. M. Emin Özcan, İstanbul: Metis Yayınları.
- Ross, W. D. (2014). *Aristoteles*, çev. Ahmet Arslan, Ankara: Kabalcı Yayınları.
- Sallis, J. (2005). *The Gathering of Reason*. Albany: SUNY Press.
- Sepper, D. L. (2013). *Understanding Imagination: The Reason of Images*. New York: Springer.
- *Stoicorum Veterum Fragmenta*, (1903). Von Arnim (ed.) Leipzig.
- Wilbanks, J. (1968). *Hume's Theory of Imagination*, Netherlands: The Hague.

# DERRIDA VE TÜRK HARF İNKILÂBİ\*

Felsefe Dünyası Dergisi, Sayı: 74, Kış 2021, ss. 259-277.

Geliş Tarihi: 07.09.2021 | Kabul Tarihi: 10.12.2021

**Hayriye KIRTAY\*\***

*Ben bir acep ile geldim kimse halim bilmez benim  
Ben söylerim ben dinlerim kimse dilim bilmez benim  
Yunus Emre*

## Giriş

Batı metafizik geleneği, Platon'dan itibaren -Heidegger'e değin- ikili karşıtlıklar –logos/yazı, ideal/madde, episteme/doksa vb.– üzerinden mutlak metafizik hakikat arayışını temsil eder.<sup>1</sup> Bu gelenek coğrafi keşifler, Rönesans, reform ve bilimsel gelişmelerle bir yandan aynı karşıtlıkları daha insan merkezli bir alanda tesis ettiği bir dönüşüm geçirirken bir yandan da keşifler sonucu karşılaşılan farklı topluluklar ve bilimsel gelişmeler aracılığıyla bu tesis ettiği anlam dünyasının mutlak olmadığı gerçeğiyle karşı karşıya kalmıştır.<sup>2</sup> Böylece Batı felsefe geleneğinin kurucu unsurları olan akıl, bilinç, logos, Avrupamerkezcilik, mevcudiyet metafiziği (metaphysics of presence) gibi kavramlar tartışmaya açılmıştır. Tartışmaya açılan bu kavramlara yöneltilen eleştirilerin bağlamları nedeniyle dile gelme biçimleri değişse de temelde problem birbiriyle ilişkili kavramlar arasından birinin ideal, mutlak

\* Bu makale İstanbul Medeniyet Üniversitesi Felsefe Bölümünde hazırlanmış olduğum *Derrida'da Logos-merkezcilik Eleştirisi* (2018) isimli yüksek lisans tezinden üretilmiştir. Değerli hocam Doç. Dr. Özkan Gözel'e katkılarından dolayı müteşekkirim.

\*\* Doktora öğrencisi, Ürdün Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Arap Dili ve Edebiyatı Bölümü, ORCID: 0000-0002-1336-2516, e-mail: krtayhayriye@gmail.com

1 Jacques Derrida, *Gramatoloji*, çev. İsmet Birkan. (Ankara: Bilgesu, 2014), 9-10. Derrida, bu mutlak hakikat arayışının Sokrates öncesi filozoflarda dahi görüldüğüne vurgu yapar.

2 Paul Hazard, *Batı Düşüncesindeki Büyük Değişme*, çev. Erol Güngör. (İstanbul: Ötüken, 1981), 30-44 özetle.



mevcut ve merkezi olarak addedilmesi, diğer kavramların ise ona göre nasıl konumlandığı üzerinden bir hiyerarşiye tabi tutulmasıdır.<sup>3</sup> Örneğin Nietzsche, Sokrates'ten kendi zamanına kadar bütün bir metafizik geleneğin, varlık-oluş karşıtlığı üzerinden oluşu varlığa indirgeyerek mutlak bir hakikat inşa etmeye çalıştığına ve varlık, tanrı, erek, öz v.b kavramlar üzerinden akıl ve düşünceyi yaşamın kendisinden kopardığına dikkat çekmiş; Freud kendinde mutlak addedilen bilincin kurgusallığını bilinçaltı vurgusu ile açığa çıkarmaya; Foucault ise egemen olanın tarihini sorgulamaya çalışmıştır.<sup>4</sup>

Ancak Derrida'nın geleneği ciddi bir eleştiriye tabi tutan metinleri dekonstrüksiyona uğrattırırken kalkış noktası, ilgili metinlerin geleneği eleştirirken aynı ikili karşıtlıkları bir şekilde sürdürmeleri ve böylece metafizik geleneği içinde kalmalarıdır. Dolayısıyla Derrida, Batı felsefe tarihi boyunca bir şekilde egemen olan bu mutlak arayışını dekonstrüksiyona uğratmayı, onun kurgusallığını ortaya çıkarmayı, temel felsefi izleği olarak konumlandırır.<sup>5</sup> Ancak onun temellendirmesinde dekonstrüksiyon, genelde iddia edildiğinin aksine, Batı felsefe geleneğini bir çeşit alaşağı ederek yeni bir ideal arayışını değil, onu adı geçen ikili karşıtlıkların berisine çekerek geleceğe taşımayı temsil eder.<sup>6</sup>

Bu noktadan hareketle çalışmanın iki temel hedefi bulunmaktadır. İlki, Derrida'nın dekonstrüksiyon kavramı aracılığı ile Batı düşünce geleneğini yıkmayı değil, aksine geleneğin üzerine tesis edildiği düşünsel zemini sorgulamayı ve böylece onu içinde donduğu kavramsal dağarcığın dışına, dolayısıyla farklı imkân alanlarına taşımayı hedeflediğini onun miras, köken ve arkhe kavramları okuması üzerinden göstermektir. İkincisi ise Derrida'nın dekonstrüksiyon kavramının Batı medeniyeti mirasını geleceğe taşıma kaygısı ile ilişkisini ve onun miras almanın 'iki yanlı bir buyruk' olduğuna dair okumasını Türk Harf İnkılabına yönelik bir eleştiriye dönüştürmektir. Böylece çalışma, Türk Harf İnkılabının, bir medeniyeti mümkün kılan köklere ilişkin iz silme uğraşının problematikliğini açık bir biçimde gösteren trajik bir tecrübe olduğunu göstermeyi hedeflemektedir.

## **Dekonstrüksiyon: Köken ya da Geleneğin Mirası Üzerine Bir Soruşturma**

1930 yılında Cezayir'in el-Biar kasabasında Yahudi kökenli bir ailenin çocuğu olarak dünyaya gelen Derrida, o tarihlerde Fransız sömürgesi olan Ceza-

3 Derrida, *Gramatoloji*, 22.

4 Christian Delacampagne, *20. Yüzyıl Felsefe Tarihi*, çev. Devrim Çetinkasap. (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür, 2016), 306.

5 Christopher Norris, *Derrida* (Cambridge: Harvard University, 1987), 63.

6 Jacques Derrida, *Khora*, çev. Didem Eryar. (İstanbul: Kabalıcı, 2008), 35-37.

yir'de Arapçanın eğitim hayatından çıkarılması ve Fransızların Cezayirli Yahudilere vatandaşlık verilmesini öngören 1870 Crémieux Kararnamesi'yle birlikte ailesinin bu yeni kimliği hızla benimsemesi nedeniyle<sup>7</sup> ilk öğrenim yıllarından itibaren Fransızca eğitim alır. Bu verili miras, Fransız vatandaşlığı hakkının geri alınması sonucu 1942'de liseden ayrılmak zorunda kaldığında<sup>8</sup> ilk kez bir tehdit aracına dönüşür. Ancak bu dışlama politikası diğer yandan Derrida'nın dil, miras, kimlik ve köken üzerine düşüncülerine kapı aralar ve *Glas, Of Grammatology, Writing and Differance* gibi klasik felsefi dili yapısöküme uğratan metinlerin ortaya çıkmasında görece etkili olur.<sup>9</sup>

Nitekim Derrida, *Marx'ın Hayaletleri*'nde "İnsan birden çok hayaletle hesaplaşmadan miras alamaz"<sup>10</sup> der. Burada miras, insanın seçip beğendiği bir şey olmaktan çok içine doğduğu, mirasçı olarak yazgılandığıdır. Derrida onu, taşımaktan başka çaresinin olmadığı bir yük olarak kabul etmek yerine hem olumlayarak kabul etme hem de sıkı bir eleştiriye tabi tutma, dolayısıyla geleceğe taşıma arzusuyla dekonstrüksiyona (yapısöküme) uğratmanın önemine dikkat çeker.<sup>11</sup>

Derrida aslında, kitap boyunca Avrupa'ya damgasını vuran, onun üzerine bir karabasan gibi çöken Marksizm ile hesaplaşmaya çalışır. Ancak burada miras üzerine söyledikleri sadece Marksizm'in mirasına değil, Derrida'nın metinlerinde üzerine eğildiği tüm düşüncülere uygulanabilir. Zira bir söyleşide kendisi de bütün bir Batı geleneğiyle hesaplaşmasını bir miras alma olarak değerlendirir ve "Kutsal Kitap'tan Platon'a, Kant, Marx, Freud ve Heidegger'e... Ne olursa olsun bunlardan vazgeçemem. Yapamam. Benden beni şekillendiren ve çok sevdiğim bu isimlerden vazgeçmemin talep edilmesi, benden ölmemin talep edilmesidir"<sup>12</sup> diyerek Batı felsefe geleneğiyle bağının aslında hiç de doğru anlaşılmadığına vurgu yapar. Gerçekten de özellikle onun Batı felsefe geleneğinin önemli metinlerine uyguladığı dekonstrüksiyon yöntemi, bir miras alma olarak değil; mirasla hesaplaşma, ikili karşıtıklardan hareketle kendini mutlak olarak konumlandırın söylemi alaşağı etme olarak kabul edilir. Derrida'nın imgesi ise buradan hareketle hep

7 Norris, *Derrida*, 12.; Taner Timur, *Felsefi İzlenimler* (İstanbul: İmge, 2005), 147.

8 Jacques Derrida ve Mustafa Şerif, *İslam ve Batı Üzerine Bir Konuşma*, çev. Sümeyye Kavuncu. (İstanbul: Timaş, 2016), 117.

9 Jacques Derrida, *Monolingualism of the Other or The Prosthesis of Origin*, çev. Patrick Mensah. (California: Stanford University, 1998), 1-18.

10 Jacques Derrida, *Marx'ın Hayaletleri*, çev. Alp Tümertekin. (İstanbul: Ayrıntı, 2001), 44.

11 Derrida, *Marx'ın Hayaletleri*, 27-29.

12 Derrida: *Her Okuduğuna Güvenme*, Radikal Kitap, 16 Ekim 2004, Erişim 26 Kasım 2019, <https://bianet.org/biamag/siyaset/45107-derrida-her-okuduguna-guvenme>. Bu makale, Derrida ile yapılan son söyleşinin bir bölümünün çevirisini içerir (Bkz. Le Monde, 18 Ağustos 2004).

geleneğin kuyusunda marjinal bir ses olarak durur.<sup>13</sup> Glendinning'in deyişiyile "Onun dekonstrüksiyon yöntemi ne anlama gelirse gelsin, sanki entelektüel kültürümüzde çürümüş olan ne varsa ifşa etmek için icat edilmiş gibidir."<sup>14</sup> Bu noktada Derrida'nın geleneği hem eleştirmesi hem de onun mirası olmaksızın yaşayamayacağını söylemesi bir takım soruları da beraberinde getirmektedir: Dekonstrüksiyon nedir ya da ne değildir? Derrida için miras neyi ifade eder? Ya da daha çok dekonstrüksiyon ve Derrida'nın geleneği miras olarak kabul etmesi onun felsefi yöneliminde nasıl bir hareket noktası oluşturur?

Dekonstrüksiyon, Derrida'nın Heidegger'den miras aldığı bir kelimedir. "Japon Bir Dosta Mektup" isimli makalesinde belirttiği üzere yapmaya çalıştığı şey, Heidegger'in *Destruktion* ve *Abbau* kelimelerini Fransızcaya çevirmek ve kendi konumuna uyarlamaktır.<sup>15</sup> Derrida, bu iki kavramın da "Batı metafiziğinin temel kavramlarının geleneksel yapısına ya da mimarisine yönelik bir işlem"<sup>16</sup> olduğunu söyler. Ancak *Destruktion* kavramı Fransızca da Almancada olduğu gibi sökmek, yapıtaşlarına ayırma anlamını vermez. Kavramın Fransızca da daha çok yıkma, yerle bir etme gibi hepten olumsuz çağrışımları vardır ve Derrida'nın geleneğe uygulamak istediği böylesi bir yıkım değildir. *Destruktion* kavramının Fransızcaya nasıl dönüştürebileceğini düşünürken *Littré* sözlüğünde *déconstruction* sözcüğüne rastlar. Sözlükte *déconstruction*; "yapıçözüm, yapıçözme eylemi, bir cümlede sözcüklerin kuruluşunun dizilişini bozmak, bir bütünün parçalarını birbirinden ayırmak, uzağa taşımak amacıyla bir makınayı sökmek" anlamlarına gelir<sup>17</sup> ve bu tam da Derrida'nın aradığı bir karşılıktır. Zira metin yerle bir edilmek yerine onu kuran parçalara ayrılmalı ve bu parçalar arasındaki hiyerarşiyi açığa çıkaracak biçimde ele alınmalıdır.<sup>18</sup> Ancak Derrida'nın ısrarla altını çizdiği üzere bu ele alma biçimi -dekonstrüksiyon- bir kurallar silsilesine, bir yöneme, dönüştürülemez, zira "Dekonstrüksiyon bir yöntem değildir"<sup>19</sup>. Yine bir şeyleri sökmeyi misyon edinmez, metne sonradan dahil olan, onun adeta çelişkilerini açığa seren bir eleştiri aracı da değildir. Derrida'nın deyişiyile "Dekonstrüksiyon x'tir ya da x değildir türünden açıklamalar daha baştan

13 Simon Glendinning, *Derrida*, çev. Nursu Öрге. (Ankara: Dost, 2014), 21-22.

14 Glendinning, *Derrida*, s. 24. Çeviri değiştirildi.

15 Jacques Derrida, "Japon Bir Dosta Mektup", çev. Meda Atıcı-Mehveş Omay, *Toplumbilim Dergisi* 10, (1999): 187.

16 Derrida, "Japon Bir Dosta Mektup", 187.

17 Derrida, "Japon Bir Dosta Mektup", 187-188.

18 Niall Lucy, *Derrida Sözlüğü*, çev. Sabri Gürses. (Ankara: Bilgesu, 2012), 208-209.

19 Derrida, "Japon Bir Dosta Mektup", 187.

işin özünü anlamaktan uzaklaşır.”<sup>20</sup> O belki bir sınır felsefesi, bir başlangıç noktası olarak anılabilir. Ama daha çok Paul de Man’ın Rousseau’nun metinlerinin kendi kendilerini yapışöküme uğrattığı düşüncesinden hareketle dekonstrüksiyon, metin içinde onun otoritesini sarsan kısımların sesine kulak vermeyi imler.<sup>21</sup> Zira atıl olarak nitelenen öğeye ses verildiğinde onun atıl kılınışının kurgusallığı bizzat metin içinde faş olacaktır.

Yukarıda kısaca özetlemeye çalıştığım dekonstrüksiyon kavramının kapsamında –eğer böyle bir şeyden söz edebilirsek– yazının bundan sonraki izleği açısından dikkat çekici olan Derrida’nın Heidegger’den miras aldığı *Destruktion* kavramını yıkma, yerle bir etme anlamlarından korumak için gösterdiği hassasiyet ve bu hassasiyet sonucu onu “dekonstrüksiyon” olarak çevirmesidir. Bu, onun nihai amacının Batı kültüründe “çürümüş ne varsa ifşa etmek” olmadığını da gösterir. Böylelikle onun; Batı felsefe geleneğine ait metinleri böylesi derin bir dekonstrüksiyona uğratma çabasıyla aynı geleneği yerle bir olmaya karşı korumaya çalışmasını birlikte düşünmek gerektiğini imler. Zira ona göre miras, her zaman iki yanlı bir buyruktur ve bizden önce gelen şeyi yeniden olumlamayı gerektirir.<sup>22</sup> Burada mirası -ya da geleceğe taşımakla yükümlü olunan kökleri- yeniden olumlama edilgin bir kabul etme değeridir. “Aksine, ona yeni bir atılım kazandırmak, onu hayatta tutmaktır.”<sup>23</sup> Dolayısıyla onu hayatta tutmak, onu yeniden yorumlamak, eleştirmek, yerinden oynatmayı gerektirir. Elbette iki yanlı buyruğun diğer tarafını da göz önünde tutarak: Dekonstrüksiyon “ne kadar kökten ve kesin olmak zorunda olsa da yaralamaktan ya da öldürmekten, yok etmekten”<sup>24</sup> kaçınmalıdır.

Böylece mirasın iki yanlı buyruğu, kökenin, *arkhe*’nin, ne’liğine dair soruları kaçınılmaz olarak gündeme getirir:

*Arkhe* kavramı, Yunanca *arkheion* kelimesinden türemiştir. *Arkheion* ev, ikametgâh, mukim olunan yer vb. anlamlara gelir. Ancak kelime Yunan kültüründe herhangi bir evi değil, sitenin yöneticilerinden oluşan grubun mukim olduğu yeri imler. Üstelik sitenin yönetimini elinde bulunduran asillere verilen *arkhon* ismi de yine *arkheion*’dan türemiştir. *Arkhon*’lar ikametgah olarak *arkheion*’da sadece yönetim işlerini üstlenmezler. Burası onların site-

20 Derrida, “Japon Bir Dosta Mektup”, 189.

21 Christopher Norris, *Deconstruction: Theory and Practise* (Luisville: Presbyterian Publishing Corp, 2002), 105-106.

22 Jacques Derrida, *Gün Doğmadan: Elisabeth Roudinesco ile Konuşma*, çev. Kenan Sarıalioğlu. (İstanbul: Dharma, 2006), 12.

23 Derrida, *Gün Doğmadan*, 12.

24 Derrida, *Gün Doğmadan*, 13.

yi yönettikleri merkez olmasının yanı sıra yasaları kararlaştırdıkları, neyin siteye dâhil edileceğine neyin dışlanacağına karar verdikleri, dolayısıyla sitenin kimliğini, maddi-manevi sınırlarını ördükleri yerdir. Aynı zamanda site için önemli addedilen dokümanların saklandığı mekân da burasıdır. Böylece *Arkhon*'lar sitenin ürettiği izin, yazının koruyucuları, gardiyanları olarak işlev görürler.<sup>25</sup>

Buradan hareketle arşiv, arkeoloji, *arkhon* bir şekilde hep bir yapı, düzen meydana getirme arzusuyla sınır çizimini, içeriği ve dışarıyı, üretilen izi, yazıyı kontrol altına almayı imler. Sitenin kalbi olarak inşa edilen *arkheion*'da *arkhon*'lar hem sitenin özdeşliğini örer hem de bu özdeşliği örerken örgünün örgü oluşunu ele veren izleri saklayarak, zapt altına alarak bir yandan sitede her şeyin kontrol altında olmasını sağlarken bir yandan da onun inşa edilen onca yapıdan sadece biri olmaklığının üstünü örter. Böylelikle insanı yabancı olana karşı koruyan yapının parçaları kontrol altına alınır ve insan herhangi bir tehditten azade, evine doğuyormuş yanılmasına ram edilir. Böylece kökenin, evin, *arkheion*'un inşa edildiği gerçeğinin üzeri örtülür ve böylece o bir mutlak'a dönüştürülür. Derrida, "Arşiv Ateşi" isimli makalesinde Freud üzerinden kökenle hesaplaşmanın, onu yok etmeye çalışmanın ona ram olmakla aynı zeminde dile geldiğine değinir.<sup>26</sup> Çünkü ona savaş açmak, aslında onun köken olmayışına, hayal kırıklığına karşıdır ve bu kökenin kaybına yönelik öfke; aynı zamanda onu kaybetmeye tahammül edememişin, ona, mutlak'a, yönelik arzusunun başka bir şekilde dile gelmesidir.

Yunanca *arkheion*'un çağrışımlarında dikkat edilmesi gereken bir başka nokta ise siteye ait olanın izini, arşivi, koruyan *arkhon*'lar. İzin, dolayısıyla yazının Yunan sitesinde mahkûm edilmesine rağmen böyle zapt altına alınması bir bakıma ona yönelik korkunun da bir ifadesi olarak dile gelir. Yazının bir türünün seçilerek içeriye alınması, diğerlerinin tahkir edilerek dışlanması, bu seçilen yazının da bir şekilde kontrol altında tutulması aslında korkunun boyutlarını ele verir. Zira yazı, *arkheion*'un (merkezin) kurgusallığını, inşa edildiği parçaları, izlerini bir şekilde faş eden ironik bir unsur olarak durur içeride ve tam da bu faş edişin örtülmesi, gizlenmesi için ihtiyaç vardır gardiyanlara. Yine bu izin kontrol edilmezliği nedeniyle köken, yukarıda değinildiği gibi bir yandan ideal yuva yanılması yaratarak bir kapana dönüşürken bir yandan da izlerden, parçalardan biri, yazılmış herhangi bir şey olarak kendi kendini aşındırmaya, köken olmayana açılmaya yazgılıdır. Böylece o, aynı anda hem bir kapana hem de kapanı imha eden ve

25 Derrida, Jacques; "Archive Fever: A Freudian Impression", çev. Eric Prenowitz, *Diacritics* 2/25, (1995): 9-10.

26 Derrida, "Archive Fever: A Freudian Impression", 9-11.

böylece kendini yok edecek olan hayaleti, karabasanı kendi elleriyle üreten bir araç haline gelir.

Derrida “Heidegger’in Elleri” isimli metninde kökenin, mirasın, izin bu ikircikli yapısını Fransızca aynı kökten türeyen canavar/ucube anlamında *monstre* ve gösteren/im anlamında *montre* kelimeleri üzerinden irdeler. Aslında Hölderlin’in bir şiirinin Fransızca tercümesidir onu buraya getiren. Şiirde Hölderlin, yabancı vatanlarda dilini kaybederek anlayıştan yoksun birer ucubeye dönüştüğünden dem vurur. Derrida ise onun bu yakınmasından hareketle iz, imge, dil ya da kültür, ona aşına olan birilerine hâlâ bir şeyler söylüyorsa bir gösteren, bir işarettir, der. Onu yaratan bağlamın dışına bırakıldığında ya da artık gösteren, işaret eden olma vasfını yitirdiğinde ise, zannedildiğinin aksine gömülen ölümler misali sessizce toprağa karışmaz; gelişip kurulur bir zamanlar ona nefes verip sonra unutulmaya bırakanların sofralarına; bir ucube, bir hayalet, bir kâbus olarak. Ya da onun gibi söylersek: “Toprağından koparılan imler ucubeleşir.”<sup>27</sup>

Derrida, ucube imlerden sadece Heidegger’in Hitler’in elleri üzerine söylediklerinden hareketle bahsetmez. Aslında bütün bir felsefe tarihi, insanın bilmeye ilişkisinin bir şekilde imlerle ilişkili olduğu düşünülürse, diyalektik hareketle karşı karşıya bırakılan imler için bir savaş sahnesi yaratılması ve biteviye tekrar eden sahnede hep birinin diğerini mağlup etmesi sonucu mağlubun sahne dışına atılması olarak okunabilir. Ama mağlup edilen im terk edilmişliğiyle yokluğa mahkûm olmayacak ve tam da Derrida’nın tabiriyle bir hayalet olarak zuhur edecektir. Tıpkı gençliğinde tragedya yazarı olan Platon’un Sokrates’le tanıştıktan sonra şiirlerini yakmasıyla ilgili anlatıda görüleceği gibi yakıp geride bıraktığı izler, Sokrates öldükten sonra yazmaya yöneldiğinde başka bir şekilde peyda olacaktır muzipçe. Yine yazıyı bir *pharmakon* olarak mahkûm eden –zira *pharmakon* deva olarak bile kabul edilmez, çünkü dışsaldır– Sokrates, idealar âlemine ancak bu benliğin doğasını bozan zararlı ekle, baldıranla kavuşabilecektir.<sup>28</sup>

## Bir Ucube İmler Tecrübesi: Türk Harf İnkılâbı

Muhtemelen Batı medeniyetinin üzerine inşa edildiği ikili karşıtlıkların Türk okuruna hatırlattığı ilk şey Türk Harf İnkılâbı (1928) ve akabinde geçmişin hızlı bir iz silmeye tabi tutulması olacaktır. Bin yıl, belki daha uzun bir süre kendisiyle düşünülen, yazılan, muazzam bir görsel imgeye dönüşürülen harflerin bir anda yok edilmesi ve beraberinde bütün bir geleneğe

27 Jacques Derrida, “Geschlecht II: Heidegger’s Hand”, *Deconstruction and Philosophy: The Texts of Jacques Derrida* içinde, ed. John Sallis (Chicago: Chicago University, 1987), 161-197.

28 Platon, *Phaidon*, çev. Hamdi R. Atademir ve Kemal Yetkin. (İstanbul: Sosyal, 2001), par. 63e-64a.

aynı akıbetin reva görülmesi hayal edildiği gibi kolayca sindirilmemiştir. Aksine toprağından koparılarak bir ucubeye dönen harfler, kendileriyle birlikte bütün bir geçmiş zamanı beraberinde götürerek geriye tuhaf bir kayıp zamanın gölgesini bırakmış; böylece bugünü gölgesiz bir nesneyle, bir karabasanla baş başa bırakmıştır. Zira bu iz silme işlemiyle birlikte yıllar geçtikçe geçmişini üzerine düşünemeyen, içinden sadır olduğu medeniyeti, ona yabancı olanlar üzerinden okuyan buralıların ucube imi olarak biteviye dirilmektedir kadim yazı.

Nitekim Derrida'nın kendisi de 9-10 Mayıs 1997'de gerçekleştirdiği İstanbul ziyareti esnasında, Fransa'daki yayıncısına gönderdiği mektupta Türk Harf İnkılâbı ile başlayan bu hafızasız kılma hareketinin trajikliğine değinir:

“Sadece onu, harfi (*letter*) düşünüyorum. Bu durumda, Türklerin harflerini, Türk tarihini derinden etkileyen harf devrimini (*transliteration*), kaybolmuş harflerini, şiddetle değiştirmeye zorlandıkları alfabelerini düşünüyorum. Kısa bir zaman önce, senin de tanıdığın o yetenekli kahraman komutan K.A.'nın, “modern zamanlar”ın bu cüretkâr, sarıh, fakat zalim kurtarıcısının, halkını modernliğin eşiğine taşıyan emirleriyle oldu bu. Bizde böyle bir şey olduğunu düşün: Cumhurbaşkanı yarından itibaren yeni bir yazı sistemi kullanmamız gerektiğine karar versin. Üstelik dil değiştirmeksizin! Ve dünyanın harflerine dönüş kesinlikle yasaklanacak! Bu “*coup de la lettre*” (harf darbesi), bu şans veya bu darbe belki de her olayda bize vuruyor: Kişinin sadece soyunması değil, gitmesi, çıplak halde tekrar yola koyulması, beden değiştirmesi; işaretlerin, her tezahürün vücudunu değiştirmesi gerekir ve bunu yaparken aynı kalmış, yani kendi dilinin hala efendisiymiş gibi davranmak zorundadır. Bu harf değişiminin şiddeti bütün İstanbul sokaklarını kuşatmış; deşifre ettiğim her şeyin üzerinde, işporta tezgâhlarında, yüzlerde, mimaride, yürüyüşe çıktığım her yerde veya birçok göstergenin Cezayir’le ilgili anılarımı canlandırdığı ve hatta Fas, Yunanistan, Filistin ve İsrail anılarımı da canlandırdığı her yerde yaralar açıyor. (...) Kanımca, Türkler ona saygı duyarken, onu anıp yaşatırken bir yandan da beddua ediyorlar. Üstelik sadece Müslümanlar da değil! Tabii eğer yine bunları ben yudurmuyorsam.”<sup>29</sup>

Ancak Türk Harf İnkılâbı sonrasında olan biten, Derrida'nın biraz şüphelle biraz da naifçe iddia ettiğinin aksine görece ciddi bir değerlendirmeden, hatta yüzleşmeden uzaktır. Üstelik inkılâbın arka planına baktığımızda Derrida'nın diliyle söylersek ucube imler, karşıtlıklar dizgesi hazırlanıp icra

<sup>29</sup> Jacques Derrida, “İstanbul Mektubu”, çev. Elis Simson, *Cogito* 47-48, (2006): 19-20.



edildikten sonra gelip kurulmamıştır sofralarımıza. Aksine kurgunun başından itibaren geleneğin iz'ine dair bir ucubeleştirme iş başındadır:

Aslında Derrida'nın dediği gibi inkılâbın mimarı görünürde Mustafa Kemal'dir. Halide Edip Adivar, henüz 1. Dünya Savaşı esnasında onunla Latin harflerinin kabulü üzerine konuştuklarını söyler.<sup>30</sup> 1928'de inkılâbın nasıl gerçekleştirileceğiyle ilgili "Dil Encümeni" kurulur. Kurul üyelerinden Faliş Rifkî Atay verdiği teklifte, Arap alfabesinden Latin alfabesine geçiş ve dilde sadeleştirme çalışmalarının 5 veya 15 yıl içinde aşamalı olarak gerçekleştirilmesinin önemine dikkat çeker. Ancak Mustafa Kemal'in cevabı serttir: "Bu ya üç ayda olur ya da hiç olmaz." Atay, epey radikal bir inkılapçı olmasına rağmen Ata'nın yüzüne bakakaldığını aktarır.<sup>31</sup>

Mustafa Kemal'in dava arkadaşlarını hayrete düşüren bir hız ve kararlılıkla uygulamaya çalıştığı Türk Harf İnkılâbı ile ilgili niyeti oldukça açıktır aslında: "Osmanlıca'yı yeneceğiz. Türk dili, Türk ulusu gibi özgür ve başına buyruk bir dil olacak ve biz onunla uygarlık acununa birden gireceğiz."<sup>32</sup> Onun 1932'de 1. Dil Kurultay'ının sonunda sarf ettiği bu sözler aslında harf inkılâbı ve öz Türkçeye dönüş hareketinin vardığı -varacağı- boyutun bir özeti olarak da okunabilir. Sonuçta Arap harfleri, 1928'de Latin alfabesinin kabulüyle eş zamanlı olarak yasaklanır. 1929 itibariyle okullarda eski alfabeye eğitim verilemeyecektir.<sup>33</sup>

Yeni alfabenin öğretimi için her şey seferber edilir; devlet görevlileri için kurslar açılır, üniversite hocaları, doktorlar, öğretmenler, memurlar ve daha nice okuma yazma kurslarına yazılarak kendi dilinin alfabesini yeniden öğrenirler. Akabinde dil reformuyla ilgili çalışmalar hızlandırılır. Öz Türkçe olmayan her kelime tasfiye edilecektir. 1. Dil Kurultayı bu amaçla halk dili edebiyatına ait kitapları incelemeye başlar. Ancak Kurultay sonunda yayınlanan öncelik verilecek görevlerde, kitaplardan sonra ikinci sırayı "söz yaratma yolları" alır. Böylece herhangi bir Türkçe kökten şimdiye değin hiç kullanılmamış kelimeler türetililecektir. Ama bu sonuna kadar götürülemeyeceğinden başka bir yöntem başvurulur. Aslında dile mal olmuş "sebep", "hüküm" vb. kelimelerin terk edilmesine gerek yoktur. Çünkü tarih boyunca önemli işler başarmış bütün halklar aslında Türk'tür. Dolayısıyla bütün diller köken itibariyle Türkçeden türemiştir. Böylece hüküm kelime-

30 Akt. Bilal Niyazi Şimşir, *Türk Yazı Devrimi* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2008), 56.

31 Akt. Geoffrey Lewis, *Trajik Başarı: Türk Dil Reformu*, çev. Mehmet Fatih Uslu. (İstanbul: Çeviribilim, 2015), 55.

32 Lewis, *Trajik Başarı*, 76.

33 Mehmet Şakir Ülkütaşır, *Atatürk ve Harf Devrimi* (İstanbul: Cumhuriyet, 1998), 75-76.

sinin Türkçe “ük” ve “üm” köklerinin birleşmesi sonucu türediği iddia edilir.<sup>34</sup> Atatürk’ün bizzat kendisi rota kelimesinin “yürütmek” fiilindeki “rüt” kökünden türediğini iddia edecektir.<sup>35</sup>

Bu hal, Viyanalı dilbilimci Hermann F. Kvergic’in Türkçedeki zamirlerden hareketle ilk dilin jestlerden oluştuğunu kanıtlamaya çalışan makalesinin keşfedilmesiyle taçlanır ve böylece Güneş-Dil Teorisi dönemi başlar.<sup>36</sup> Öz Türkçe köklerden yeni kelimeler türetilmeye devam edilecek, bu mümkün olmadığında ise zaten bütün dillerin Türkçeden neşet ettiğini ispatlayan Güneş-Dil Teorisi’ne başvurulacaktır. Böylece yabancı kelimelerin Türkçe olduğunu ispatlamaya girişen yazıların arkası kesilmez. Dil kurultaylarında konuyla ilgili bildirimler arkeolojik keşifler gibi sunulur. İngilizce *God* kelimesi Türkçe kut sözünden türemiştir. Filozof, elektrik, danışman kelimeleri ve daha nice çeşitli kök uyarlamalarıyla öz Türkçe olur. Mustafa Kemal ismindeki “Kemal” bile öz Türkçedir ve kale anlamında *kamâl* kelimesinden türemiştir.<sup>37</sup>

Her ne kadar işin başında Mustafa Kemal olsa da tasfiye hareketi, modernleşme ya da Batılılaşma yanlısı Türk aydınının ortak ürünüdür. Halide Edip Adıvar, Falih Rıfkı Atay, Hüseyin Cahit, Nurullah Ataç, Hasan Ali Yücel gibi isimler bir şekilde hareketin içinde olmuşlardır. Nitekim Atatürk 1936’dan itibaren tüm dünya dillerinin Türkçeden türediği iddiasından dönmesi ve en azından dile mal olmuş Arapça ve Farsça kökenli kelimeleri konuşma ve yazılarında sakınmadan kullanmaya başlamasına rağmen, yol arkadaşları eski bir mümin sadakatiyle onun bu tavrını bir şekilde dil reformu lehinde aklamaya çalışmışlardır.<sup>38</sup>

Aslında Latin harflerine geçmeye yönelik girişimlerin tarihi, Ahmet Cevdet’in 1851’de hazırladığı *Darulmuallimin Nizamnamesi* ile birlikte dilin sadeleştirilmesine yönelik çabalarına kadar götürülebilir. Ardından Enver Paşa ve Şemseddin Sami’nin pek ses getirmeyen yeni alfabe denemeleri gelir. Örneğin, Şemseddin Sami’nin Arnavutça için hazırladığı Latin ve Yunan harflerinden oluşan alfabe, Hüseyin Cahit tarafından bir modernleşme girişimi olarak övülür. Diğer taraftan bu değişiklik için fetva isteyen Arnavutların talebi, Müslüman okullarında Latin alfabesi öğretilmesinin şeriata uygun olmayacağı gerekçesiyle reddedilir.<sup>39</sup>

34 Lewis, *Trajik Başarı*, 82.

35 Lewis, *Trajik Başarı*, 68.

36 Muhammet Emin Yıldızlı, “Güneş Dil Teorisi Üzerine Bir İnceleme,” (Yayınlanmamış Doktora tezi, Gazi Üniversitesi 2017), 71-82.

37 Lewis, *Trajik Başarı*, 84.; Yıldızlı, “Güneş Dil Teorisi Üzerine Bir İnceleme”, 88-89.

38 Lewis, *Trajik Başarı*, 106-109.

39 Şimşir, *Türk Yazı Devrimi*, 38-44.

1910 yılındaki alfabe değişikliğiyle ilgili bu ön denemeye verilen tepkiler, yaklaşık 20 yıl sonra Türk Harf İnkılâbı ile neredeyse aynen tekrarlanır. Dolayısıyla bu muhtemelen tarihin ilkler hanesine yazılacak olan devasa iz silme hareketi ya Batıya intisabın bir nişanesi olarak alkışlanacak ya da İslam'dan uzaklaşmanın bir ifadesi olarak lanetlenecektir. Birkaç düşünürün bireysel tepkileri hariç, zamanın toplumunda bin yıllık bir tarihin, kültürün, edebiyatın, felsefenin, bilimin vb. kaydının tutulduğu alfabe ne yapıldığına dair yükselen bir ses yoktur. Dahası adı geçen tepkiler de hızlıca İslam ve Arap kültürüne olan bağlılık başlığına aktarıldığından konuyla ilgili ciddi bir tartışma zemini oluşmaz. Örneğin, 1923'ten itibaren artan Latin harflerine geçiş üzerine yapılan tartışmaları tehlikeli bulan Kazım Karabekir "Latin Harflerini Kabul Edemeyiz" isimli demecinde -metin genel olarak İslam geleneğinden kopmanın tehlikeleri üzerine kurulu olmasına rağmen- "Bu kabul edildiği gün memleket herc-ü merce girer. Her şeyden sarf-ı nazar bizim kütüphanelerimizi dolduran mukaddes kitaplarımız, tarihimiz ve binlerce cilt asarımız bu lisanla yazılmış iken"<sup>40</sup> sözleriyle bu devasa iz silme hareketinin kültürel tehlikelerine dikkat çeker. Ancak demeciyle ilgili üzerinde durulan nokta, İslam medeniyetiyle kurulan bağın kopmasının tehlikeleridir. Benzer bir şekilde Yakup Kadri'nin harf inkılâbı ile ilgili "Yeni şeraite göre Türk dilinin henüz ne bir grameri ne de bir lügatı vardır. (...) Bizi mazi an'anelerine bağlayan bağlar çözüldükçe bu asil dil gitgide yalnız konuşulan ve fakat, okunup yazılamayan birtakım soysuz lehçeler derekesine düşecektir,"<sup>41</sup> cümlesinde özetlenebilecek eleştirisi dönemin aydınları arasında ciddi bir yankı bulmaz.

Verilen tepkiler bugün de benzer bir zeminin ötesine geçemez çoğu kere. Kazım Karabekir'in demecini aktaran Bilal Şimşir onu tanzimat geleneğine hapsolmakla, çağın gereklerini kavrayamamakla suçlar ve "felaket" ibaresini epey bir abartılı bulur. Dahası Türk Harf İnkılâbının kahramanlarına adadığı kitabın ilk başlıklarından biri "Latin harflerinin evrenselliği"dir ve bu evrensellik vurgusunu Latin harflerinin Yunan alfabesinden türeyen 2500 yıllık "köklü geçmiş" üzerinden temellendirmeye çalışır. Yunan alfabesinin Sami kökenli Fenike alfabesinden türediği bilgisiyyle birlikte düşünüldüğünde -herhangi bir yazı sistemiyle ilgili evrensellik vurgusunun ironikliği bir yana- bu "köklü geçmiş" vurgusunun Güneş Dil Teorisi ile paylaştığı gerçeklik zemini dikkat çekicidir.<sup>42</sup> Nitekim bir diğer örnekte adı geçen akade-

40 Akt. Şimşir, *Türk Yazı Devrimi*, 57-59.

41 Akt. Birol Çaymaz, "Bir Politik Mücadele Süreci Olarak Türkiye'de Harf Devrimi", *Eğitim Bilim Toplum Dergisi*, 65/17, (2019): 110.; Karaosmanoğlu, Yakup Kadri; *Atatürk* (İstanbul: İletişim, 2003).

42 Şimşir, *Türk Yazı Devrimi*, 30-34.

mik etik de iptal olur: “Türk Harf Devriminin Kültürel Temelleri”<sup>43</sup> isimli makalede harf inkılâbının tarihsel ve kültürel arka planının bir serimlesi yapılır. Ancak bu serimleme konuyla ilgili süregelen tartışmaları aktarırken bazen ele aldığı metni daha tekin bir zemine çeker, özellikle yabancı yazarların görüşlerini aktarırken. Örneğin Geoffrey Lewis’in başlığından itibaren (Trajik Başarı: Türk Dil Reformu) inkılâbın problematikliğine adanan metni “Oysa Yeni Türk alfabesi, kusursuz olmamakla birlikte, Türk dilinin yazımında şimdiye kadar kullanılan alfabelerin en uygunudur. Okuma yazma bilenlerin oranının 1924 yılında %9’dan, 1975 yılında %60’a yükselmesinde bu değişikliğin büyük bir katkısı olduğu kesindir”<sup>44</sup> sözleriyle özetler. Örnekler çoğaltılabilir elbette, fakat Sevan Nişanyan’ın “YanlıŞ Cumhuriyet”, Geoffrey Lewis’in “Trajik Başarı: Türk Dil Reformu ve Ekrem Saltık’ın “Devrim Yarası: Travma Sosyolojisi, Harf İnkılâbı ve Toplumsal Hafıza”<sup>45</sup> kitapları ve Süleyman Kocabaş’ın “Harf İnkılâbı”<sup>46</sup> isimli makalesi dışında -ulaşabildiğim kadarıyla- yayınlanan metinler harf inkılâbını eleştirel bir zeminde ele almaktan uzaktır.

Bütün bunlarla söylemek istediğim elbette ne Arap harflerinin olduğu gibi kalması gerektiği ne de Arapça ve Farsça terkiplerle kendine münhasır bir dil olmaklığı olabildiğince aşındırılan Osmanlı dönemi Türkçesinin bir savunusunu yapmak. Her ne kadar ilköğrenim dönemimiz boyunca kulaklarımıza fısıldanan Arap harflerini öğrenmenin zor olması nedeniyle Osmanlı dönemi boyunca okuma yazma oranının düşük olduğu iddiası Platon’un güzel yalanlarını andırmak dışında bir gerçekliğe sahip olmasa da -çünkü bugün dünya üzerindeki hemen bütün Arap dili enstitülerinde alfabe öğretimi süresi yaklaşık olarak iki haftadır- Arap alfabesi, Türkçe seslere pek de uygun değildir. Öncelikle Arapçada bulunan birçok harf Türkçede olmadığı gibi Türkçede olan bazı harfler de Arapçada yoktur. Sonra ve daha önemlisi Arap alfabesinde sesli harfler yoktur. Dolayısıyla Araplar kelimelerin sadece sessiz harflerini yazar -örneğin sebep kelimesi *sbb* şeklinde yazılır- okurken harflerin kendisine göre dizildiği kalıp ve cümle içindeki bağlama göre onlara ses verirler. Ancak bu eklenen sesli harfler sadece üç tanedir. Türkçede ise sekiz sesli harf vardır. Arapçada sessiz harflere nasıl ses verileceği çoğu kere belli kalıplarla düzenlenmiş olduğundan bu yazım tarzı, dili bilen biri için çok fazla sorun oluşturmaz. Ama Türkçede böyle kalıplar olmadığı gibi

43 Tülin Arseven. “Türk Harf Devriminin Kültürel Temelleri”, *Folklor/Edebiyat* 90/23, (2017): 163-178.

44 Arseven. “Türk Harf Devriminin Kültürel Temelleri”, 173.

45 Ekrem Saltık, *Devrim Yarası: Travma Sosyolojisi, Harf İnkılâbı ve Toplumsal Hafıza* (Ankara: Liberte Yayınları, 2021).

46 Süleyman Kocabaş, “Harf İnkılâbı”, *Atatürk ve İnkılaplar Dönemi 1923-1938* içinde, (Kayseri: Vatan Yayınları, 2006), 336-357.

sesli harfleri olmayan bir alfabeyle sekiz sesliden hangisinin kastedildiği çoğu kere şüphelidir. Örneğin ölü, avlu, evli kelimeleri aynı harflerle yazılır. Bunlardan hangisinin kastedildiği çoğu kere cümle içindeki bağlama göre anlaşılabilir ama bazen işler o kadar kolay olmaz. Özel isimler, yer adlarının tespiti ise ayrı bir muammadır.<sup>47</sup>

Dolayısıyla değişim açık bir şekilde gereklidir. Çünkü çağın insanının Orta Asya'da bir yer adı olan Kençek Sengir'in *kençek* mi *kinçik* mi *künçik* mi olduğu tartışmasına gömülmesi muhaldir. Ancak değişim bütün bir tarihi yok edercesine böyle geri dönüşsüz mü olmalıdır? Arap alfabesinin Enver Paşa'nın önerdiği gibi daha açık bir şekilde yeniden düzenlenmesi ya da Latin alfabesiyle birlikte öğretilmesi neden söz konusu olmamıştır?

Türkolog Jean-Paul Roux, Türklerin Sibiryaya ormanlarından Orta Asya bozkırlarına göç etmeye başladığı o uzak tarihten itibaren uzunca bir dönem göçebe hayatı sürdüğünü söyler. Ona göre göçebeler, tahmin edildiğinin aksine bozkırda rast gele göç etmezler. Aksine belirli bölgeler arasında gidip gelirler. Böylece izleri takip edilebilir. Ancak bu dağınık boylar aralıklarla federasyonlar biçiminde bir araya gelir ve boylardan biri federasyonun başına geçer. Ancak bir süre sonra tespit edilemeyen bir nedenle bir anda dağılırlar. Böylece büyük bir kargaşa dönemi de başlamış olur. Bu süreçte boylar dağınık ve aynı göç yollarını kullanmayarak adeta izlerini kaybettirmeye çalışırlar. Bir süre sonra başka bir adla yeniden ortaya çıkarlar ve elbette bu defa başka bir boyun yönetimindedirler.<sup>48</sup>

Görünüşe göre federasyonun dağılmasına neden olan olaylar dizisi ve sonuçlarının dehşeti, boyları böyle bir önleme yönlendirmiştir. Nitekim Roux, işler yolunda olduğunda boyların izini takip etmenin kolay olduğunu söyler. Onları böyle bir şeye sevk eden sebepler arasında boylar arasında devam eden çatışmalar vs. türünden birçok şey öne sürülebilir. Ama arkeologların bir şekilde olayın gerçek sebebini keşfetmesi bile bizleri asıl soruya yaklaştırmaz. Aksine geldiğimiz noktada soru ya da sorun, tam da bu izini kaybettirme arzusunun bir şeklide tekrar etmiş/ediyor oluşunda gibi görünmektedir; Cumhuriyet, Osmanlı ve Selçuklu dönemlerini birbirine bağlayan tuhaf bir kör nokta, her dönemde farklı bir şekilde uyanan bir hayalet gibi.

47 Benzer bir durum Yunanlılar Fenike alfabesini kullanmaya başladığında yaşanmıştır. 22 harften oluşan Fenike alfabesinde sesli harf yoktur –Nitekim Arap alfabesi, onun görece dönüşmüş bir formu kabul edilir. Ancak Yunanlılar, Osmanlılardan farklı olarak Fenike alfabesini kendileri için uygun bir forma dönüştürmüş, her şeyden önemlisi ona sekiz sesli harf eklemiştir. Çünkü Yunancada tıpkı Türkçede olduğu gibi sesli harfler önemli bir yer işgal eder. Bülent İplikçiöğlü, *Hellen ve Roma Tarihinin Anahatları* (İstanbul: Arkeoloji ve Sanat, 2007), 26.

48 Jean-Paul Roux, *Türklerin Tarihi: Pasifik'ten Akdeniz'e 2000 Yıl*, çev. Aykut Kazancıgil ve Lale A. Özcan. (İstanbul: Kabalcı, 2015), 25.

Dolayısıyla bu kör noktada, iz silme hareketinde, yeni Cumhuriyet Osmanlı'dan kurtulmak bir yana tam da onun kucağına düşmüştür. Cumhuriyet dönemi Türkleri de tıpkı ataları Selçuklular ve Osmanlılar gibi kültür, dil ve gelenek onlara artık eski gücü vermediğinde onu göçbelerin, tehlike anında yüklerini bırakıp hızlıca başka ve bilinmeyen bir yöne doğru hareket etmesini andırır bir biçimde eskiye ait olanı terk etmişlerdir. Nitekim Selçuklu döneminde Farsça resmi dildir. Şemseddin Mehmet'in resmi dairelerde Türkçe konuşulmasına yönelik çabası onunla birlikte toprağa karışmıştır. Âşık Paşa *Garibname*'de bu tutumu şöyle eleştirir:

Türk diline kimesne bakmaz idi  
Türlere herkiz gönül akmaz idi  
Türk dahi bilmez idi bu dilleri  
İnce yôlû, ol ulû menzilleri<sup>49</sup>

Osmanlı Devleti kurulduğunda, geçmişi terk ederek kültürel düzlemde bir *kend'oluş*<sup>50</sup> inşasının mümkün olamayacağı gerçeği görece daha açıktır. Çünkü Osmanlı, Türkçe konusunda Selçuklu Devleti'ni takip etmez. Türkçe bütün Osmanlı Dönemi boyunca resmi dildir. Ancak yine de zamanla Arapça ve Farsça tarafından aşındırılıp yutulmaktan kurtulamaz. Her şeyden önce Arap alfabesi Türkçenin yapısına uyup uymadığına bakılmaksızın olduğu haliyle kabul edilmiş, adeta Türkçe seslere Arap harfleri zorla giydirilmiştir. Ayrıca bazen fiiller dışında cümleyi kuran unsurların tamamı Arapça ve Farsçadır. Aslında halk dilinde dile giren yabancı kelimeler zamanla dilin dokusuna eklendiği, dile sindiği için eğreti bir görünüm arz etmez. Üstelik çoğu kere kelime, alındığı dildeki anlamı bile tam olarak karşılamaz, farklılaşır, hatta adeta Türkçeleşir. Örneğin, Arapçada büro, çalışma masası anlamında kullanılan *mektep* kelimesi, Türkçede *ilkokul* anlamına gelmektedir. Bir tür alkollü içki anlamında kullanılan *şarap* kelimesi, Arapçada herhangi bir içecek anlamında; halk edebiyatındaki olağanüstü hikâyeler için kullanılan *masal* kelimesi ise Arapça atasözü anlamında kullanılmaktadır. Örnekler çoğaltılabilir ama halk dili çoğu kere edebiyatın, şiirin, düşüncenin dili değildir. Dolayısıyla entelektüel olarak işlenmez ve aşınma devam eder.

Yine Cumhuriyet döneminde harf inkılâbı ve dilde sadeleştirme çalışmalarına verilen tepkiler, Batı medeniyetine dâhil olmanın bir övüncü ya da İslam medeniyetinden kopmanın bir yerincinden öteye gitmez. Böylece her iki tutumda da yazıya, dile ve bunların bir medeniyetin var olabilmesindeki

49 Aktaran Fuat Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1976), 234.

50 Kend'oluş, kendiliğın sabit ve tözsü bir antite olarak değil de, oluş üzere tasavvurunu ifade eder. Bu tabirin açılımı için: Özkan Gözel, *Öznenin Hakikat Kaygısı* (İstanbul: İz, 2017), 16-20.

önemine dair sorunun bir şekilde üzerinden atlanır. Ama tam da ize, onun nasıl dönüştürüleceğine dair soru hiç sorulmadığında o, bir hayalet gibi aile üyelerini takip ederek başka bir yükünden kurtulma hareketini ufak ufak dokumaya devam eder.

## Sonuç Yerine

Peki, Türklerin uzun Anadolu tecrübesi boyunca işler yolunda gitmediğinde bu kendine ait olandan arınma çabası, iz silme uğraşı, tipik bir göçebe tavrı olarak mı değerlendirilmelidir? Her ne kadar yazıya yönelik tutumları bakımından Yunan ve Mezopotamya medeniyetleri arasındaki fark, göçebe ve yerleşik kavramları üzerinden değerlendirilmekte ise de aslında göçebelik, her zaman ve mekânda aynı özellikleri gösteren statik bir kavram değildir.<sup>51</sup> Aksine farklı göçebe toplumlar, içinden sadır oldukları coğrafi koşullar ve karşılaştıkları farklı toplumlar nedeniyle farklı özellikler gösterirler. Örneğin, göçebe Araplar için yazı dâhil kendilerine, sevdiklerine ve kabilelerine ait herhangi bir iz adeta kutsaldır. Cahiliye şiirinde, kasidenin giriş bölümü yola çıkan bedevinin sevgilisinden kalanlara ağzına ayrılır ve bu ağıt şiire biçimini veren nefestir adeta. Üstelik bu şiir, İslam'a geçildikten sonra da öneminden bir şey yitirmemiştir. Müslüman Araplar, ataları pagan Arapların şiirine Kur'an-ı Kerim'i daha iyi anlamak için hep başvurmuşlardır. Nitekim Taha Hüseyin'in Cahiliye şiirinin sözlü olarak nakledildiği ve oldukça geç bir dönemde yazıya aktarıldığı için problemli olduğuna dair yazdığı metin, farklı ideolojik yönelimleri olan birçok yazar ve eleştirmenin tepkisini çekmiştir.<sup>52</sup>

Benzer bir şekilde yazıya ve onunla birlikte her türden ize tahammülsüzlüğüyle göçebe geleneklerini bir şekilde sürdüren Antik Yunanlılar, onu maddi dünyanın bir kopyası olduğu ve böylece ideal olandan bir kez daha uzaklaştığı için mahkûm etmelerine rağmen terk etmek bir yana Derrida'nın işaret ettiği üzere *arkhon*'ların koruması altına alırlar. Böylece bir bakıma maddeyle kurdukları onu hem yadsıyıp hem de kontrol altında tutma tavrını bir şekilde sürdürerek, Batı metafizik geleneğinin temellerini de atmış olurlar. Ama böylelikle yazının ya da bir kültüre ait olan herhangi bir imgenin, izin kolayca terk edilemeyeceğine dair bir farkındalığı da faş ederler.

Peki, bu iz silme uğraşı ortak bir Türk göçebeliği özelliği midir? Karahanlıların tecrübesi farklı bir hikâye anlatır. İlk Müslüman Türk devleti olarak addedilen Karahanlılar, haleflerinden farklı bir şekilde ne Arap al-

51 Kırtay, "Derrida'da Logosmerkezcilik Eleştirisi", 5-20.

52 Kenan Demiryak, *Arap Edebiyatı Tarihi – 1: Cahiliye Dönemi* (Erzurum: Fenomen, 2009).; Taha Hüseyin, *Cahiliye Şiiri Üzerine*, çev. Şaban Karataş. (Ankara: Ankara Okulu, 2012).



fabesine geçerler ne de Arapça ya da Farsçayı resmi dil olarak benimserler. Kaşgarlı Mahmut'un Hakaniye Türkçesi dediği Doğu Türkçesini konuşmaya ve Uygur alfabesiyle yazmaya devam ederler. Üstelik Kaşgarlı Mahmut'un *Divanu Lügati't-Türk*'ü, Yusuf Has Hacıp'in *Kutadgu Bilig*'i ve Ahmet Yesevi'nin *Divan-ı Hikmet*'i gibi Türk edebiyatının ilk önemli örnekleri hep bu dönemde vukua gelmiştir.<sup>53</sup>

Karahanlıların Uygurlar ve onlar üzerinden ilk Türk siyasi birliği adedilen Hiong-nular'la ilişkisi ve böylece yerleşik hayata Oğuz Türklerinden önce geçmiş olmaları da soruyu biteviye harlamaktan başka bir işe yaramaz. Çünkü Oğuz Türkleri, yaklaşık bin yıllık medeniyet tecrübeleri sonucunda yine aynı yöneme başvurmuşlardır.

Elbette bu göçebelik vurgusuyla kastedilen Oğuz Türklerinin göçebe kökleri nedeniyle medeni hayata gerçekten dâhil olamadıkları türünden bir şey ima etmek değil. Aksine tam da Derrida ile birlikte tekrar edildiği gibi kendinde mutlak bir kökün olmadığına, dolayısıyla göçebeliğin herhangi bir tezahürünün herhangi bir toplulukta sonsuza değin mühürlenmiş kökensele bir kod olmadığına işaret etmek. Çünkü her yerleşik topluluğun farklı bir göçebe tarihi vardır. Herhangi bir topluluk bir medeniyete dönüşürken bazı göçebe unsurlarını korur bazılarını ise terk eder. Zamanla bu oran yerleşik hayat lehine artar. Dolayısıyla soru ya da sorun kendisine artık eski gücü vermeyen parçalarını biteviye terk eden bu göçebe tavır üzerine düşünmek, Türklerle ilgili daha kökensele bir incelemenin, bir soykütüğünün çıkarılmasının zorunluluğuna işaret etmekten ötesi ya da berisi değil.

53 Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, 143-144.

## Öz

Bu çalışma Derrida'nın dekonstrüksiyon kavramını Batı medeniyeti mirası ile ilişkisi içerisinde ele almakta ve onun miras almanın 'iki yanlı bir buyruk' olduğuna dair okumasını Türk Harf İnkılâbına yönelik bir eleştiriye dönüştürmeyi hedeflemektedir. Bu bağlamda çalışma, Derrida'nın Batı felsefe geleneğinde logos, töz, varlık, idea ve ousia gibi kurucu kavramların zamanla mutlak imlenenlere, dolayısıyla mevcudiyet metafiziğine kaynaklık edişinin problematikliğine odaklanan dekonstrüksiyon kavramını nasıl bir zeminde ele aldığını irdelemekte ve ilgili zeminin Batı düşünce mirasını koruma kaygısıyla ilişkisine odaklanmaktadır. Dolayısıyla bir yandan dekonstrüksiyon kavramının yaygın kanaatin aksine Batı medeniyetine yönelik bir alaşağı etme çabası olmadığını, aksine Derrida'nın sıklıkla vurguladığı üzere onu içinde donduğu sınırları aşındırarak ve böylece yenileyerek geleceğe taşımayı hedeflediğini arke, köken ve iz silme eleştirisi üzerinden göstermeye diğer yandan bu iz silme hareketinin problematikliğini Türk Harf İnkılâbı tecrübesi üzerinden okumaya çalışmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Dekonstrüksiyon, logos, yazı, miras, arke, Türk Harf İnkılâbı.

## Abstract

### Derrida and Turkish Alphabet Reform

This study aims to address Derrida's concept of deconstruction in relation to the legacy of Western civilization and to turn his reading of inheritance into "a bilateral imperative" into a critique of Turkish alphabet reform. In this context, Derrida's concept of deconstruction, which focuses on the problematic of the founding concepts such as logos, substance, existence, idea and ousia in the Western philosophical tradition, which is the source of the absolute signifiers, hence the metaphysics of existence, is investigated and the relation of this investigation with the concern of preserving the Western thought heritage is discussed. Therefore, on the one hand, the concept of deconstruction is not an attempt to overthrow Western civilization, as opposed to the common belief, on the contrary, as Derrida frequently emphasizes, it aims to carry it to the future by eroding the boundaries that it freezes and thus renewing it; arche, attempts to show the critique of origin and trace removal, on the other hand, to read the problematicness of this trace removal movement through Turkish alphabet reform experience.

**Keywords:** Deconstruction, logos, writing, heritage, arche, Turkish alphabet reform.

## Kaynakça

- Arseven, Tülin. “Türk Harf Devriminin Kültürel Temelleri”. *Folklor/Edebiyat* 90/23, (2017): 163-178.
- Çaymaz, Birol. “Bir Politik Mücadele Süreci Olarak Türkiye’de Harf Devrimi”. *Eğitim Bilim Toplum Dergisi* 65/17, (2019): 92-112.
- Delacampagne, Christian. 20. Yüzyıl Felsefe Tarihi. çev. Devrim Çetinkasap, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür, 2016.
- Demirayak, Kenan. *Arap Edebiyatı Tarihi – 1: Cahiliye Dönemi*. Erzurum: Fenomen, 2009.
- Derrida, Jacques. “Archive Fever: A Freudian Impression”. çev. Eric Prenowitz, *Diacritics* 2/25, (1995): 9-63.
- Derrida, Jacques. “Geschlecht II: Heidegger’s Hand”. *Deconstruction and Philosophy: The Texts of Jaques Derrida içinde*, ed. John Sallis, Chicago: Chicago University, 1987.
- Derrida, Jacques. *Of Grammatology*. çev. Gayatri Chakravorty Spivak, Baltimore: John Hopkins University, 1997.
- Derrida, Jacques. *Gramatoloji*. çev. İsmet Birkan, Ankara: Bilgesu, 2014.
- Derrida, Jacques. *Gün Doğmadan: Elisabeth Roudinesco ile Konuşma*. çev. Kenan Sarıalioğlu, İstanbul: Dharma, 2006.
- Derrida, Jacques. “İstanbul Mektubu”. çev. Elis Simson, *Cogito* 47-48, (2006): 17-37.
- Derrida, Jacques. “Japon Bir Dosta Mektup”. çev. Meda Atıcı ve Mehveş Omay, *Toplumbilim Dergisi* 10, (1999): 187-190.
- Derrida, Jacques. *Khora*. çev. Didem Eryar, İstanbul: Kabalıcı, 2008.
- Derrida, Jacques. *Marx’ın Hayaletleri*. çev. Alp Tümertekin, İstanbul: Ayrıntı, 2001.
- Derrida, Jacques. *Monolingualism of the Other or The Prosthesis of Origin*. çev. Patrick Mensah, California: Stanford University, 1998.
- Derrida, Jacques ve Mustafa Şerif. *İslam ve Batı Üzerine Bir Konuşma*. çev. Sümeyye Kavuncu, İstanbul: Timaş, 2016.
- Glendinning, Simon. *Derrida*. çev. Nursu Öрге, Ankara: Dost, 2014.
- Gözel, Özkan. *Öznenin Hakikat Kaygısı*. İstanbul: İz, 2017.
- Hazard, Paul. *Batı Düşüncesindeki Büyük Değişme*. çev. Erol Güngör, İstanbul: Ötüken, 1981.
- Hüseyin, Taha. *Cahiliye Şiiri Üzerine*. çev. Şaban Karataş, Ankara: Ankara Okulu, 2012.
- İplikçioğlu, Bülent. *Hellen ve Roma Tarihinin Anahatları*. İstanbul: Arkeoloji ve Sanat, 2007.
- Karaosmanoğlu, Yakup Kadri. *Atatürk*. İstanbul: İletişim, 2003.
- Kırtay, Hayriye. “Derrida’da Logosmerkezcilik Eleştirisi.” *Yüksek Lisans Tezi*, İstanbul Medeniyet Üniversitesi, 2018.

- Kocabaş, Süleyman. Atatürk ve İnkılaplar Dönemi 1923-1938. Kayseri: Vatan Yayınları, 2006.
- Köprülü, Fuat. Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1976.
- Lewis, Geoffrey. Trajik Başarı: Türk Dil Reformu. çev. Mehmet Fatih Uslu, İstanbul: Çeviribilim, 2015.
- Lucy, Niall. Derrida Sözlüğü. çev. Sabri Gürses, Ankara: Bilgesu, 2012.
- Nişanyan, Nişanyan. Yanlış Cumhuriyet. Propaganda Yayınları (e-kitap), <https://anarcho-copy.org/free/yanlis-cumhuriyet.pdf>
- Norris, Christopher. Deconstruction: Theory and Practise. Luisville: Presbyterian Publishing Corp, 2002.
- Norris, Christopher. Derrida. Harvard University, Cambridge, 1987.
- Platon. Phaidon. çev. Hamdi R. Atademir ve Kemal Yetkin, İstanbul: Sosyal, 2001.
- Roux, Jean-Paul. Türklerin Tarihi: Pasifik'ten Akdeniz'e 2000 Yıl. çev. Aykut Kazancıgil ve Lale A. Özcan, İstanbul: Kabalcı, 2015.
- Saltık, Ekrem. Devrim Yarısı: Travma Sosyolojisi, Harf İnkılabı ve Toplumsal Hafıza. Ankara: Liberte Yayınları, 2021.
- Şimşir, Bilal Niyazi. Türk Yazı Devrimi. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2008.
- Ülkütaşır, Mehmet Şakir. Atatürk ve Harf Devrimi. İstanbul: Cumhuriyet, 1998.
- Timur, Taner. Felsefi İzlenimler. İstanbul: İmge, 2005.
- Yıldızlı, Muhammet Emin. "Güneş Dil Teorisi Üzerine Bir İnceleme." Yayınlanmamış Doktora tezi, Gazi Üniversitesi, 2017.

# BERGSON'UN GÜLME TEORİSİ: BİR CEZALANDIRMA MEKANİZMASI OLARAK GÜLME

Felsefe Dünyası Dergisi, Sayı: 74, Kış 2021, ss. 278-299.

Geliş Tarihi: 15.09.2021 | Kabul Tarihi: 08.12.2021

**Berdan KAYA\***

*Gülme şeytansı hınzırca bir şeydir; yani alabildiğine insansaldır. İnsandaki kendini yüksek görme düşüncesinin bir sonucu olarak vardır.*

*Baudelaire*

## Giriş

Gülme, kişisel bir deneyim olarak açıklaması güç bir tepkidir. Neye güldüğümüz ise geçmiş deneyimlerimiz tarafından belirlenir. Gülmenin bu karmaşık durumuna bir de toplumsallık dahil olduğunda gülme, hakkında teori geliştirmesi zor bir konu olarak karşımıza çıkar. Bu çalışmada Bergson'un gülme teorisinin ardında yatan üstünlük düşüncesine dikkat çekilmeye çalışılmıştır.<sup>1</sup>

Bergson, gülmeyi bir cezalandırma mekanizması olarak topluma ait görür. Ona göre toplum, bireyin ayrı başınlığından veya bireyin toplumdaki ayrı başına bulunabilmesinin olanağından rahatsızlık duyar ve bireyi toplumdaki aykırı davranışları nedeniyle çeşitli mekanizmalarla cezalandırır.<sup>2</sup> Bergson, yaşam felsefesini olanaklar ve farklılaşmalar üzerine kurarsa da gülme teorisini olanakları ve farklılıkları toplumsallığın düşmanı görmek

\* Yüksek Lisans öğrencisi, Hacettepe Üniversitesi Felsefe Bölümü, ORCID: 0000-0003-1878-204X, e-mail: berdankaya@yahoo.com. Bu makalede geçen İngilizce metinlerden Türkçeye çeviriler bana aittir.

- 1 Bergson'un gülme teorisindeki üstünlük düşüncesi hakkında başka bir bakış açısı için bkz. "Bergson'un gülme hakkındaki düşünceleri onun insan doğası üzerine olan genel felsefesinin özüdür. O gülmeyi sezginin mantığı, yaşamın da mekanikliğe üstünlüğünü gösterme alanı olarak ele alır." Mary Douglas, *Selected Essays in Anthropology* (New York: Taylor & Francis Routledge, 1999), 148.
- 2 Henri Bergson, *Gülme*, çev. Devrim Çetinkasap (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2018), 127.

üzerine kurmuştur. Bergson'un gülme teorisi, bireye bakışını olanakları yok sayarak şekillendirdiği için olanak kavramından arındırılmıştır. Bergson olanak kavramını ve farklılaşmayı genel felsefesinde yaşamın temeline yerleştirirse de gülme söz konusu olduğunda kişilere toplumsallıktan başka seçenek sunmaz. Böylece kişinin tek olanağının toplumda birey olarak varlık göstermek olduğuna vurgu yapar. Bergson'un olanak kavramıyla ilgili çelişkisi hakkında Deleuze şunları söyler:

Göreceğimiz gibi, olanak kavramını -bu kavrama yalnızca maddeye ve "kapalı sistemler"e ilişkin bir kullanım ayırarak ama her çeşit yanlış problemin kaynağını da hep onda görerek- reddeden bu yazar, aynı zamanda, virtüel kavramını en yüksek noktaya taşıyan ve onun üzerine tüm bir bellek ve yaşam felsefesi inşa eden kişidir de.<sup>3</sup>

Bergson'a göre "Gülücün doğal ortamı kayıtsızlıktır ve gülmenin en büyük düşmanı duygulardır."<sup>4</sup> Gülme ona göre topluma ait olduğundan toplum bir kayıtsızlık ortamıdır. "Kapalı toplum, insanların kalanına kayıtsız, her zaman saldırmaya veya savunmaya hazır olan ve sonuçta bir savaş davranışına zorunlu olan üyelerinin birbirlerine tutundukları bir toplumdur."<sup>5</sup> Peki, Bergson'un kayıtsızlıktan anladığı bireyin topluma kayıtsızlığı mı yoksa toplumun bireye kayıtsızlığı mıdır? Bergson, gülmeyi bireyin topluma kayıtsızlığını cezalandıran bir mekanizma olarak görse de aslında bu kayıtsızlık topluma aykırı davranışlara sahip bireylere yöneliktir. Çünkü Bergson'a göre önemli olan tüm bireylerin toplumla uyum içerisinde olmasıdır. Toplumla aykırı davranışların uyumsuz davranışları ise Bergson tarafından toplum adına bir tehdit olarak görülür. Bu yüzden bireylerin toplum içerisinde özgür iradeleri ile eyleme imkanlarına bir kayıtsızlık söz konusudur.

Bergson'a göre gülünçlüklerden en önemlisi, neredeyse tüm gülünçlüklerin kaynağı olarak gördüğü, dalgınlıktır. Yani gülünçlük diğer tüm tanımların yanında aynı zamanda dalgınlıktır.<sup>6</sup> Ona göre dalgınlık tinin normal akışını bozar: Dalgınlık, mekanik hareketler, gülünç yüzler bunların hepsi tinin ve toplumsal düzenin işleyişini bozduğu için yaşamın kendisine aykırıdır. Beden gülme ve güldürü için önemli bir yere sahiptir. Bergson'da beden tini belirleyen şey olarak tanımlandığı için bedendeki aksaklıklar tinin iş-

3 Gilles Deleuze, *Bergsonculuk*, çeviren. Hakan Yücefer (İstanbul: Notos Yayıncılık, 2014), 83-84.

4 Bergson, *Gülme*, 5

5 Henri Bergson, *Ahlakın ve Dinin İki Kaynağı*, çev. M. Mukadder Yakupoğlu (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2013), 239.

6 Bergson, *Gülme*, 11

leyişinin aksamasına yol açar. Bu nedenle ona göre bedendeki dalgınlık<sup>7</sup> yaşamdaki dalgınlıktır, bu dalgınlıktaki gülünçlük de yaşamdaki dalgınlığın bir taklididir.<sup>8</sup> Bergson'a göre yaşama gösterdiğimiz dikkat<sup>9</sup> eylemlerimize de etki eder, dikkat hareketlerimizi etkiler ve ardından anılar gelir, anılar oluşmaya ya da hatırlanmaya başlar. Bu nedenle dalgınlık kavramı anılarla olan bağlantısı sebebiyle Bergson'un felsefesi için önemli bir yere sahiptir.<sup>10</sup> Fransızcada dalgınlık anlamına gelen 'oubli' kelimesi<sup>11</sup>, bireysel ya da kolektif hafızada anı eksikliği, hafızanın ya da dikkatin belirgin biçimde zayıflaması, kural ya da alışkanlık kusuru anlamlarına da gelir. Kelimenin kendisi hem anılara, hafızaya hem de bir kusura yani dalgınlığa işaret eder.<sup>12</sup> Bergson için gülme, dalgınlık arasındaki bu bağ nedeniyle, kişinin ait olduğu yeri ya da davranış şekillerini unutmasına verilen cezadır. Bu nedenle Bergson'da yaşam yalnızca toplumsallıkla mümkündür. Çünkü ona göre topluma aykırı hareket etmek aynı zamanda yaşama aykırı hareket anlamına gelir. "Yaşamak davranmaktır. Yaşamak, uygun tepkilerle cevap vermemize yarayan izlenimleri kabul etmektir, geri kalan izlenimler sönükleşmeli ya da bize ancak bulanık biçimde gelmelidir." <sup>13</sup> Ona göre uygun davranmak topluma uygun davranmak olduğundan yaşama uygun davranmak da ancak topluma uygun davranmakla mümkün olabilir. Bergson, beden ve tin arasında kurduğu bağ nedeniyle tüm bedenlerin aslında tine, topluma ait olduğunu düşündüğünden; ona göre özgür ve toplumdan bağımsız bir varoluşun söz konusu olmadığını söyleyebiliriz.

Bergson'a göre toplumun güldüklerine gülmezseniz karşılaşacağınız tavır adil olmayacaktır ancak ona göre bu dışlayıcı tavır toplum içerisinde olduğandır. Çünkü cezalandırma ve misilleme yapabilme gücü çeşitli sosyal güçleri elinde tutan, Bergson'da yaşamla birlikte ele alınan, yaşamdan kopuk görülme ve hatta onunla bir olan toplumdadır. Bergson, gülmeyi toplumsal bir davranış olarak gördüğünden gülmenin işlevinin de toplumsal ve topluma fayda sağlayan bir işlev olduğunu söyler.<sup>14</sup> Gülme bu faydacı

7 A.g.e., 14

8 A.g.e., 24

9 Bkz. A.g.e., 88 "Toplumun her bir üyesi etrafına dikkat göstermeli, kendini çevresine göre ayarlamalı, kısacası bir fildişi kuledemmişesine kendi içine kapanmaktan kaçınmalıdır."

10 Beden, alışkanlık ve hafızanın bağlantısı hakkında bkz. Henri Bergson, *Madde ve Bellek*, çev. Işık Ergüden (Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2015), 60.

11 Bergson'un kelimeyi kullandığı bazı yerler için bkz. Henri Bergson, *Le Rire* (Boulevard Saint-Germain: Ancienne Librairie Germer Baillière, 1900), 4,64, 108, 200 ...

12 Bkz. Örneğin "oubli de soi" dünyasından geçme, kendini bir yana bırakma anlamlarını taşır. Yani gülme söz konusu olduğunda Bergson'a göre gülünçlüğün temelinde bulunan dalgınlık yaşamdan ve kendisinden vazgeçme gibi anlamlar da taşır.

13 Bergson, *Gülme*, 97.

14 A.g.e., 7.



işlevi ile ele alındığında duygularla olan bağı kopmakta ve insan ilişkilerindeki üstünlük düşünceleri ön plana çıkmaktadır. Bergson gülmenin yaşama ve topluma olan uyumsuzluğa yöneldiğini<sup>15</sup> söylese de bu çalışmada iddia edilen şudur: Bergson'un gülme teorisi toplumsallık ile olan bağı nedeniyle üstünlük düşüncesine dayanır ve bir cezalandırma mekanizması olarak görüldüğü için özgürlüğe yönelir. Bergson her ne kadar "İnsan toplumu bir özgür varlıklar bütünüdür."<sup>16</sup> dese de onun özgürlüğü toplum içerisindeki hiyerarşik yapılara feda edilmiş bir özgürlüktür.<sup>17</sup> Özgürlük ona göre değişken toplumsal yapılara ve normlara uyum sağlamaktır bu yüzden gülme teorisi de bu toplumsal uyumu yakalayamayan ve ona göre özgür olmayan<sup>18</sup> bireyleri cezalandırma üzerinedir. Bu nedenle bir bakıma Bergson'un gülme teorisi; doğal işleyişin parçası olarak gördüğü, hiyerarşik üstünlük düşüncesi üzerine kurulmuştur denilebilir.<sup>19</sup> Ancak bunun yanında Bergson'un kendini beğenmişliği gülme ile cezalandırmak gerektiğini düşündüğü de gözardı edilmemelidir. Bergson'a göre toplum, kendini beğenmiş kişiyi gülme ile cezalandırarak kendini beğenmişliğin ıslah edilmesini sağlar.<sup>20</sup> Bu nedenle Bergson'un gülme teorisinin aynı zamanda üstün olma isteği olan kişilere yönelik bir cezalandırma yöntemi olduğu unutulmamalıdır. Gülme teorileri gülmenin karmaşık yapısı nedeniyle kapsayıcı bir yaklaşım sağlayamazlar. Bergson'un ifadesiyle, "Bu çalışmanın daha başında söylediğimiz gibi tüm gülünç etkileri tek bir formülden çıkarmaya kalkmak olmayacak bir iştir."<sup>21</sup>

## İnsan Neye Güler ve Gülmenin İşlevi

Gülme , genel olarak mizahi olan gülme durumları ve mizahi olmayan gülme durumları olarak ikiye ayrılır.<sup>22</sup> Bergson gülünç durumlar ve güldürü unsurlarını bağlantılı görür: Gülünç durumlar mizahi değilken gülünç durumların

15 A.g.e., 87.

16 Bergson, *Ahlakın ve Dinin İki Kaynağı*, 9.

17 A.g.e., 106-107.

18 Çünkü ona göre özgür eylemin ziddi otomatizm, alışkanlıkla davranmak yani mekaniktir. Bkz. Bergson, *Gülme*, 84.

19 Bkz. Bergson, *Ahlakın ve Dinin İki Kaynağı*, 106 "Eğer evrimsel hareketin iki ucunda toplumlarla karşılaşıyorsa ve bireysel organizma toplumların planım haber veren bir plan üzerinde kurulmuşsa, bunun nedeni yaşamın aralarında çalışmanın paylaşıldığı parçaların eşgüdümü ve hiyerarşisi olmasıdır: Toplumsal yaşamsalın temelidir. Önceden bireysel organizmalar olan bu toplumlarda parça kendini bütün için feda etmeye hazırsa, evrimin iki büyük çizgisinden birinin ucunda, arı kovanının ve karınca yuvasının oluşturduğu bu topluluk toplumlarında da bu böyleyse ve bu sonuç doğanın düzenleyici çalışmasının uzantısından başka bir şey olmayan içgüdüyle elde ediliyorsa, bunun nedeni doğanın bireyden çok toplumla ilgilenmesidir"

20 Bergson, *Gülme*, 110.

21 A.g.e., 29.

22 John Morreall, *Gülmeyi Ciddiye Almak*, çev. Kubilay Aysevener & Şenay Soyer (İstanbul: Iris Yayıncılık, 1997), 4-5.

bilinçli olarak kullanılması güldürüyü yani mizahı doğurur.<sup>23</sup> Ona göre bir durumun gülünç bulunabilmesi ve o duruma gülünebilmesi için duyguların susturulması gerekir.<sup>24</sup> Örneğin, sakarlık toplum içinde en çok gülünen şeylerden biridir ancak bu sakarlığı yapan kişinin canının yandığını düşünürseniz bu duruma gülmeniz zorlaşacaktır. Çünkü kendimizi sakarlık yapan kişiden üstün gördüğümüzde, onunla empati kurmamız zorlaşacağından, ona gülmemiz kolaylaşacaktır.<sup>25</sup> Tanımadığımız birine tanıdığımız birinden daha kolay gülebilmemizin nedeni de bu duygudaşlık ve empati eksikliğidir. Eğer birine üzerine kahve döktüğü için gülüyorsanız o insanı kusurlu, kendinizi ise ondan üstün gördüğünüz için gülüyorsunuz demektir.

Aslına bakılırsa, sakar tökezleyenimiz topallamasa ya da hiç sendelemese, düşmese bile, ona çelme takmaya çalışırdık – bu durum bize üstünlük duygusu vereceği için. Rekabetçi toplumlarda, tökezleyenler ve düşenler kendi sosyal refahımızın güvencesidirler; onlar bize toplum merdiveninde bir basamak üste çıkma olanağını verirler.<sup>26</sup>

İnsan çeşitli nedenlerle gülünç bulduğu, gülünç duruma düşen insandan kendini üstün gördüğü, durumda bir uyumsuzluk, saçmalık gördüğü veya ona çeşitli nedenlerle rahatlatma sağlayan durumlara ve hatta sebepsizce gülebilir ancak gülmenin toplumsal yönü dikkate alındığında tüm bu gülmelerin ardında üstünlük düşünceleri olduğu görülür.<sup>27</sup>

Bergson'a göre sadece insansal şeyler gülünçtür. Ona göre bir hayvana ya da nesneye gülmemiz de onda insani bir ifade, biçim görmemizden kaynaklanır.<sup>28</sup> Bergson'un bu görüşü Morreall tarafından şu şekilde eleştirilmiştir:

Bergson ve Freud'un da aralarında bulunduğu pek çok kişi, insana ilişkin şeylerin ya da imgelemimiz tarafından yaratılan şeylerin mizahi olarak anlaşılabilceğini iddia etmişlerse de durum böyle değildir. Daha önce de değindiğim gibi, eğer buzdolabında bir bowling topu bulursam, bu uyumsuz durumu, topu bir insan olarak görmesem de komik bulabilirim. Benzer biçimde, hep aynı biçimde inşa edilmiş evlerin olduğu bir caddeyi geçerken,

23 Bergson, *Gülme*, 12-13.

24 *A.g.e.*, 7.

25 Empati ve mizah arasındaki ilişki için bkz. William P. Hamps, "The Relation Between Humor Styles and Empathy," *Europe's Journal of Psychology*, (2006): 34-45.

26 Barry Sanders, *Kahkahanın Zaferi*, çev. Kemal Atakay (İstanbul: Ayrıntı Yayınları,2001), 31.

27 Gülme nedenleri hakkında bkz. Charles Darwin, *The Expression of the Emotions in Man and Animals* (New York: Cambridge University Press, 2009), 209.

28 Bergson, *Gülme*, 5.

caddenin sonunda eğer farklı bir evle karşılaşsam bunu komik bulabilirim.  
İnsana ilişkin olsun ya da olmasın, her uyumsuzluk komik bulunabilir<sup>29</sup>

Morreall, Bergson'un gülmenin yalnızca insansı şeylere yöneldiğini söylemesini, uyumsuzluğun gülünç bulunabilmesi için yalnız insana ilişkin şeylere dair olmasına vurgu yapmasına bağlar. Ancak Bergson'un gülmenin insani olan şeylere yöneldiğini söylemesinin nedeni bununla sınırlı değildir. Bergson, gülmenin tamamen toplumsal olduğu savunabilmek için sadece insani olan şeylerin gülünç olabileceğini söylemiş, toplumsallığa ait olmayan ancak gülünç olabilen nesnelere ve durumları dışarıda tutmuştur. Böylece gülme, tamamen toplumsal olarak ele alınabilecek hale gelir ve insani insan yapan şeyin toplumsallık olduğu düşüncesi açıkça karşımıza çıkar.

Biz sadece insanlara ya da insansı özellikler taşıyan hayvanlara veya eşyalara güleriz. Bu mizahın, insana ya da insandaki bir kusura ve özellikle zihinsel bir kusura gülen bir aklın gülmesi olduğunu düşündürür. Belki, o zaman, sadece insanlar güler denilebilir çünkü sadece insanlar üst seviye tasarlanmış sistemler»e sahip olma, yani diğer varlıklara karşı kasıtlı bir duruşu benimseme kapasitesine sahiptir.<sup>30</sup>

Bergson'un gülmeyi duygularla bağlantısından da toplumsallıkla olan bağlantısı üzerinden incelemesinin temel nedeni Bergson'un duygulanımları zekâdan aşağıda görmesidir. Ona göre duygulanımlar varoluşumuza bağlıdır<sup>31</sup> ve gülme duygulanımlardan uzak bir şey olarak varoluşumuza değil toplumsallığa dairdir. Zekâ da Bergson'a göre toplumsallığın koşulu olarak gülme ve yaşamla bağlantılı görülür çünkü Bergson'a göre zekâ hayat hamlesine yol açan şeydir. "... zekânın maddeye el atmasının başlıca amacı maddenin engel olduğu hayat hamlesine sanki yol açmak ve bu hamlenin yolunda devam etmesini sağlamaktır gibi görünüyor"<sup>32</sup> Dolayısıyla zekâyâ dair olan gülme<sup>33</sup> toplumun devamlılığı için gereklidir çünkü hayat akışının önüne çıkan katılıklar toplumda gülme ile aşılar. Zekâ ve toplumun bağından ileride bahsedeceğiz.

Bergson'a göre gülme; topluma yararlı, düzeni sağlayan, cezalandıran, misilleme yapan ve ıslah eden bir mekanizmadır.<sup>34</sup> Gülmenin bu işlevle-

29 Morreall, *Gülmeyi Ciddiye Almak*, 94.

30 Matthew M. Hurley, Daniel C. Dennett & Reginald B. Adams, *Inside jokes: Using Humor to Reverse-Engineer the Mind*, (Cambridge, Mass: MIT Press, 2011), 54-55.

31 Bergson, *Madde ve Bellek*, 41

32 Henri Bergson, *Yaratıcı Tekâmül*, çev. Mustafa Şekip Tunç (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2017), 239.

33 "Bergson'a göre mizah kesinlikle zekâyâ hitap eder." *Inside jokes*, 54.

34 Bergson, *Gülme*, 58.

rinin yanında Bergson'a göre gülmenin isyanları önleyici işlevi de vardır. Ona göre gülme toplumsal hayattaki isyanların ön habercisi olduğundan toplum düzenini sağlamada önemli bir yeri vardır ve gülmenin bu özellikleri kullanılarak toplumun uyum içinde olması sağlanır.<sup>35</sup> Çünkü toplumun dinamik işleyişinin bozulması, topluma ve yaşama karşı bir suçtur ve cezalandırılması gerekir. Bergson'un bu düşünceleri sınıfsal farklılıklar arttıkça gülmenin şiddetinin de artacağı düşüncemizi destekler niteliktedir çünkü misilleme yapabilmek, cezalandırabilmek için toplumsal gücün birinin ya da birilerinin elinde bulunması gerekir. Bu güç siyasal, ekonomik ve sosyal bir güç olabilir. Böyle durumlarda toplumun yararsız gördüğü kişiler misillemeye, cezalandırmaya, başkalarına tehdide araç olabilir ve toplumdan daha çok dışlanabilir.<sup>36</sup> Gülmenin cezalandırıcı ve misilleme işlevi toplumdaki sınıfsal yapıları aşamaz. Kendini üstün gören ve birtakım güçleri elinde tutan sınıfların elindeki bir silah olarak sınıfsal olarak altta görülen bireylere yönelik kalır.<sup>37</sup> Ancak gülme her zaman alt sınıflara baskı unsuru olarak kullanılmaz. Gülme başkaldırı işlevi<sup>38</sup> ile kullanıldığında alt sınıfların üst sınıflara yaptığı baskıya da araç olabilir. Başkaldırı işlevi için de olsa gülmenin üstünlük kurma isteği içeren yapısı görülür. Alt sınıflar üst sınıflara toplum içindeki hiyerarşik yapılar nedeniyle üstünlük kuramasa da gülme ile bu üstünlük isteği karşılanmış olur. Bu nedenle gülmenin oyalayıcı, dikkat dağıtan bir etkisi de vardır. Üst sınıflara gülme ile misilleme yapan alt sınıfta geçici bir zafer duygusu gülme ile yaratılabilir. Böylece toplum içerisindeki uyum sağlanmış ve orta yol bulunmuş olur. Bergson'a göre gülmeyi ceza olarak kullandığımızda topluma uyum sağlamayan kişilerin topluma uyum sağlayamama hatalarını telafi etmeleri için onlara uyarıda bulunmuş oluruz. "Hakikat şu ki gülünç karakter son noktada katı bir ahlâkla uyum içinde olabilir. Bunun için tek yapması gereken kendini topluma uydurmak-

35 A.g.e., 128

36 "Yanına Kahkahayı almış olanın kanıtı ihtiyacı yoktur. Bu yüzden de yüzyıllar boyunca, tâ Voltaire'in zamanına kadar, daha güçlü tarafın yanında, otoritenin yanında yer almayı yeğledi yergi." Theodor W. Adorno, *Minima Moralia*, çev. Orhan Koçak & Ahmet Doğukan (İstanbul: Metis Yayınları, 2017), 219.

37 Bergson'da gülme bedensel kusurlara yönelmesi bakımından da ele alınır. Bkz. Bergson, *Gülme*, s.39. Gülmenin bedensel "kusurlara" ve aslında alt sınıflara yönelmesi hakkında bkz. "Sınıfsal olarak da ortalamanın altını işaret eden köle-soytarı-uşak tiplerindeki bu deformasyon, patolojik olarak incelenecek türden bir anomalinin değil ait olduğu alt sınıfın üyesi olarak değerlendirilmenin tezahürü olarak kullanılmıştır." Banu Ayten Akın & Gökhan Yıldırım, "Komedide Kusurlu Fizyolojiye Gülmek: Konik Annalar (Komik Aynalar)," *Sdü Art-E Güzel Sanatlar Fakültesi Sanat Dergisi*, Cilt:14 Sayı:27, (Haziran 2021): 320-321.

38 Gülmenin başkaldırı işlevi için bkz. Barry Sanders, *Kahkahanın Zaferi*, çev. Kemal Atakay (İstanbul: Ayrıntı Yayınları,2001), 222.

tır.”<sup>39</sup> Bergson'a göre özgürlük değil toplumsal düzen önceliklidir bu nedenle gülmenin başkaldırı işlevine değil isyan önleyici işlevine vurgu yapar.

... Henri Bergson'un *Gülme*'si gibi klasik on dokuzuncu yüzyıl incelemeleri, gülmeyi, deyim yerindeyse, daha kapsamlı ceza ve hapisane reformunun bir parçası olarak, toplumsal denetim bağlamına yerleştirirler: ... Bir başka deyişle, bu incelemeler on yedinci yüzyıldan gelen kesintisiz bir çizgiyi sürdürürler, gülmeye orta yolu güvence altına almaya hizmet ettiği sürece izin veren bir gelenektir bu.<sup>40</sup>

Bergson gülmenin adaletsiz durumunu şöyle açıklar, “Gülmenin cezalandırışı hastalığın kimi aşırılıkları cezalandırışına benzer; masumları vurur, suçluları es geçer, genel bir netice gözetir ve tek tek vakalarla ayrı ayrı ilgilenmesi mümkün değildir”<sup>41</sup> Toplumun alışlageldik yapısını koruyan ve devamlılığını sağlayan şey ahlâk olduğundan gülmenin bir diğer işlevi de ahlâkı korumaktır. Gülme, toplumsal ahlâkı korumak adına ahlâk normlarına uymayan bireyi ya da bireyleri cezalandırdığından kendini ahlâksal olarak üstün gören toplumun ahlâk normlarına uymayan bireyler üzerinde yarattığı baskının aracı haline gelir.<sup>42</sup>

Gülmenin toplumsal işlevleri yalnızca utanç ile kontrol etmek, cezalandırmak, misilleme ve başkaldırı değil aynı zamanda sosyal ilişkiler ve iletişim kurmadır.<sup>43</sup> Nasıl ki tokalaşmak, sağ elin yani silah kullanılan elin boş olduğunun gösterilmesi, dostça bir ifadeyse gülme de insanların bağ kurmasının bir yolu olarak aynı zamanda dostça bir jesttir. Ancak insanlar yaşamın her alanında hiyerarşik ilişkiler kurma ve üstün olma arzusuyla tokalaşma gibi barış göstergesi olan bir jesti ona başka jestler ekleyerek üstünlük göstergesi haline getirebilir.<sup>44</sup> Bu nedenle insanlar söz konusu olduğunda gülmenin gerek üstünlük teorisi ile gerekse uyumsuzluk ve rahatlama teorisi ile ele alınan yönlerinin her biri, bir şekilde, gülmeyi toplumsal bir üstünlük

39 Bergson, *Gülme*, 90.

40 Sanders, *Kahkahanın Zaferi*, 284.

41 A.g.e.,127.

42 Birey ve toplum arasındaki çatışmanın gülme, üstünlük ve misilleme, cezalandırma, ıslah ile ilgisi için bkz. “Jünger'e göre komik, eşit olmayan tarafların/güçlerin komik çatışmasını meydana getiren bir kural karşıtlığı durumudur. Zayıf bir gücün ölçsüz, çelişkili ve kural karşıtı tahriki, üstün olan gücün ölçülü, çelişkiyi ortadan kaldıracak ve kurallığın düzenini yeniden kuracak biçimde karşılık vermesine sebep olmaktadır. Zayıf güç tarafından yaralanan norm, ölçü ve güzellik yargısı, üstün gücün verdiği karşılık sayesinde yeniden geçerlilik kazanmaktadır.” Rıdvan Şentürk, *Gülme Teorileri* (İstanbul: Küre Yayınları, 2016), 102.

43 Gülmenin iletişim kurma işlevi için bkz. *Inside jokes*, 257-263.

44 Toplum ve hiyerarşinin insan iletişimindeki yeri için bkz. Douglas, *Selected Essays in Anthropology*, 110.

kurmanın yolu olarak görmektedir. Çünkü, “Gülme, kişinin kendini üstün bulma düşüncesinden doğar.”<sup>45</sup>

Rahatlama teorisine göre gülmenin işlevi bastırılmış duyguların ifadesi ve bu yolla da baskının azalmasıdır. Bu işlevi alt sınıfların üst sınıflara başkaldırısındaki gülmesinde görebiliriz.

Örneğin, eğer bir öğrenci öğretmenden nefret ediyorsa, bu nefretini öğretmene saldırarak göstermesine izin verilmez. Öğrenci, düşmanca duygularını bastırırken, sınıfta saygı ve uysallık içinde bile olabilir. Ama, eğer öğretmen bir başkası tarafından şiddete maruz kalacak olursa, yani diyelim ki, öğrenci öğretmenine saldırılmış olduğunu duyduğunda ya da onun sınıfta öğrencilerin önünde, hafifçe tökezleyip düştüğünü gördüğünde- öğrencinin hapsolmuş enerjisi, gülme biçiminde kendini gösterecektir.<sup>46</sup>

Toplumsal güç bakımından karşılarındaki bireylere veya kurumlara misilleme yapamayan ve cezalandıramayan bireyler ya da gruplar pasif bir saldırganlık göstererek doğrudan misilleme yapamadığı, cezalandıramadığı bireyin ya da bireylerin başına gelen kötü bir durumda bunu kendisinin yapamadığı bir cezalandırma olarak görerek rahatlar.

Gülmeyi bir başkaldırı mekanizması olarak gören bu düşünce, gülmenin cezalandırıcı özelliğinin ahlâksız, etik dışı ya da toplumda kabul görmeyen belirli davranışlara ve söylemlere yönelmesi nedeniyle gülmeyi yararlı bir cezalandırma mekanizması olarak ele alır. Toplumun belirli bir sınıfı tarafından etik ya da ahlâk dışı bulunan sözler ve davranışlar mizah malzemesi yapılarak bu davranışta bulunan kişiler gülünç hale getirilir. Gülünç hale gelen kişi, kişiler, durumlar ya da kurumlar bu yolla cezalandırılmış olur. Gülmenin bu kolektif yapısı nedeniyle gülme güçlü bir başkaldırı mekanizmasıdır. Çünkü başkaldırı genel düşünceye göre her zaman haksızlığa uğrayanlar tarafından haksızlığı yapana yönelir. Başkaldırı toplumsal hiyerarşik yapıları alt üst eder ve bize gülmenin üstünlük kuran yapısının sadece hiyerarşik olarak üstün sınıfın elinde olmadığını gösterir.

Ancak bu türden bir anlayışta dışarıda bırakılan, gözardı edilen bir durum söz konusudur. Gülmeyi bir cezalandırma mekanizması olarak kullanan toplumun ahlâki ya da etik davranıp davranmayacağını bilemeyiz. En önemlisi de ahlâki ve etik değerlerin belirleyicisi olarak görülen toplumun yanlış değerlendirmelerde bulunabileceğinin düşünülmemesi topluma aykırı kabul edilen bireylerde yaratılacak baskının göz ardı edilmesine neden olabilir.

45 Charles Baudelaire, *Gülmenin Özü*, çev. İrfan Yalçın (İstanbul: İris Yayıncılık, 1997), 8.

46 Morreall, *Gülmeyi Ciddiye Almak*, 34.

Eğer toplum ahlâki ve etik değerlerin koruyucusu, savunucusu ve hatta bu değerleri belirlemede söz sahibiyse toplumun her defasında doğru değerlendirme yaptığının varsayılması toplumsal ve bireysel düzeyde birtakım problemlerin doğmasına yol açacaktır. Çünkü sınıfsal olarak dezavantajlı olan gruplar gülmeyi başkaldırı mekanizması olarak kullanarak gücü elinde bulunduran kişiye, kişilere üstünlük kurma düşüncesindedir, onları ellerinde bulundukları güçlerden mahrum etme ve ona veya onlara en azından o mizahi ya da günlük gülünç durum içerisinde üstünlük kurma fikri vardır. “Gülünen kişi üzerinde üzücü bir etki bırakarak utanmaya sebep olan gülme, aşağılama cezasıyla sosyal düzeltme aracına dönüşür.”<sup>47</sup> Dolayısıyla gülmenin toplumsal yanı dikkate alındığında genel olarak işlevinin misilleme yoluyla cezalandırma olduğunu söylenebilir.

Gülmenin işleviyle ilgili son olarak şu söylenebilir: Gülme ancak toplumun tüm sınıflarını birleştirici bir güç olarak kullanılırsa üstünlük düşüncesinden bağımsız olarak ele alınabilir.

### **Bergson ve Gülünç**

Bergson'un gülünç kavramı onun süre düşüncesinden hareketle katılık ve esneklik üzerine kuruludur. Bergson'a göre toplumun bizden beklediği şey esnek ve koşullara uyum sağlayan biri olmamızdır. Bu esnekliğin sağlanabilmesi için de vücudun, zihnin veya karakterin katılığından kurulmak gereklidir. Gülme zihin, beden ve karakter katılığındaki gülünçlüğe verilmiş bir cezadır.<sup>48</sup> Yani Bergson'a göre toplumun değerleri esnek kişiler ise katıdır. Yaşamın akışına uyum sağlamak için bu gülünç katılıktan kurtulmak gerekir. Gülme, toplum eliyle bu katılığın ortadan kaldırılmasını sağlayan ceza mekanizmasıdır.

Bergson'a göre benliğin iki yönü vardır; “moi fondaemental” ve “moi superficiel”, bunlardan ilki derin bendir ikincisi de yüzeysel ben, derin ben kabuğun altındadır ve bu kabuğa yani yüzeysel bene sürekli şiddet uygular ve ortaya çıkmaya çalışır, yüzeysel ben durağandır, ahlâk normlarının yarattığı bir kabuktur ve zekâ tabakasıdır.<sup>49</sup> Bergson'da gülme yüzeysel bene ve onun katılığına yönelmiş gibi görünse de iddiamıza göre gülme aslında toplumun kişinin derin benine yani özgürlüğüne yönelik bir saldırısıdır.

Kabuk tarafı akıl, zekâ, mantık, ilim tabakasıdır. Bu tabaka madde ve cemiyet hayatlarının pratik şartlarına uymaktan teşekkül etmiştir. Bu kısmın

47 Gülin Öğüt Eker, “Mizah, Tanrı'dan Bir Armağan Mı Yoksa Şeytanın Getirdiği Bir Ceza Yöntemi Mi? Sosyal Normların Cezalandırma Yaptırımı Boyutunda 'Sosyal Ceza Olarak Gülme',” *Folklor/Edebiyat Dergisi*, (2017), 53.

48 Bergson; *Gülme*, 16.

49 Bergson; *Yaratıcı Tekâmül*, 29.



faaliyeti kozalite kanunlarına tamamıyla bağlıdır, Burada hürriyet yok, determinizm vardır.<sup>50</sup>

Yüzeysel kısımda yani kabuk kısmında kendimize özgü hiçbir yanımız yoktur ve alışkanlıkla hareket ederiz. Derin ben ise yaşadıklarımızla, deneyimlerimizle oluşur, yüzeysel ben gibi otomat ve ezberlenmiş değil kendimize özgüdür. Bergson'a göre içgüdülerle işleyen toplum durağandır, dinamik değildir. Bu kapalı yapı alışkanlıklarla oluşur ve saldırgandır, dinamik toplum yapısı ise zekâ üstü bir durumdur böyle bir yapıda her şey yaşamın akışına uygun olarak sezgi yoluyla kavranır. Buna dayanarak aslında gülmenin kapalı toplumların cezalandırma mekanizması olduğunu söyleyebiliriz. Alışkanlıklarla yani mekanik yaşadığımızda yaşamın akışını anlayamayız bu nedenle Bergson'a göre mekanik olmak aslında yaşamıyor olmaktır. Gülme düşüncesi ve gülünç olan nedir sorusuna verdiği cevaplar da bu düşünceleriyle paraleldir. Bergson' a göre gülme bu nedenle katılıklara yöneliktir.

“...toplum hâlâ, üyelerinden beklediği azami toplumsallığı ve esnekliği elde edebilmek için vücudun, zihnin veya karakterin katılığından kurtulmayı istemektedir. Bu katılık gülünçlüktür ve gülme de bu katılığa verilmiş cezadır.”<sup>51</sup>

Ancak bizim iddiamıza göre gülünç durum, gülünç olarak görülen bireyin mekanik oluşundan değil toplumun dinamik olmayan ve alışkanlıklarla işleyen normatif yapısından kaynaklanır. “Gülünç, yani gülmeyi yaratan güç, asla gülmenin nesnesinde değil, gülen kişidedir.”<sup>52</sup>

Bergson yüzeysel bende herkesle aynı olduğumuzu ve bizi biz yapanın derin ben olduğunu söylemesine rağmen gülme söz konusu olduğunda ahlâki normlarla şekillenmiş yüzeysel beni toplumsallığımızı oluşturan yönümüz olarak yüceltmış olur. Dolayısıyla bu düşünceye göre kendimize özgü yanımız toplum tarafından kabul görmeyecek demektir. Bergson'a göre yüzeysel yanımızda alışkanlıkla hareket ettiğimiz için bu yüzeysel yanımız gülünç olmalıdır. Oysa yüzeysel yanımız toplumsal yanımızdır eğer gülme toplumsalsa ve yüzeysel ben de bizim toplumsal yanımızsa yüzeysel yanımız gülünç olmalıdır ancak Bergson'un gülünç olanın alışkanlığa yöneldiğini söylemesine rağmen gülme söz konusu olduğunda gülmenin yüzeysel bene değil kendimize özgü derin bene yöneldiğini görürüz çünkü derin ben bizim toplumsal değil kişisel yanımızdır. Diğer bir bakışla şunlar da söylebilir, bizler güldüğümüzde güldüğümüz şey kişinin yüzeysel yanı, bizim

50 A.g.e., 29.

51 Bergson; *Gülme*, 16.

52 Baudelaire; *Gülmenin Özü*, 11.

gülmemizi oluşturan şey de yine bizim yüzeysel yanımızdır. Çünkü derin ben tamamen kişisel deneyimlerle oluşmuştur ve toplumun normlarıyla uyum içinde değildir. Gülme, kendisi toplumsallığı koruyan bir cezalandırma mekanizması olarak toplumsallığı ve ahlâki koruyorsa karakterin katılığına, bireylerin toplumsallıkla oluşmuş olan yüzeysel yanına nasıl yönelebilir? Bu ikilemin cevabını şu sözlerde bulabiliriz:

Eğer sadece başkasını gözlemlemekle yetinseydik, insandan kaçır hale gelmemiz kolay olmazdı. Kendi zayıflıklarımızın farkına vararak insandan şikâyet etme veya insanı küçümseme noktasına varırız. Arkamızı döndüğümüz insanlık aslında kendi derinliğimizde bulduğumuz insanlıktır. Kötülük o kadar iyi gizlenir ve giz herkesçe o kadar güçlü bir şekilde korunur ki her birimiz herkesin oyununa geliriz: Diğer insanları çok sert bir şekilde yargıyormuş gibi yapsak bile, içimizden onların bizden daha iyi insanlar olduklarını düşünürüz. Toplumsal yaşamın büyük bir kısmı bu hayırlı yanılısamaya dayanır.<sup>53</sup>

Bu alıntıdan hareketle şunları söyleyebiliriz: Gülmemiz toplumun yüzeysel yönüne yönelikken aynı zamanda kendimize de yöneliktir. Gülme, bizim toplumsal değerlerle uyumsuz insanlara gülmemizken aynı zamanda kendimize yönelik bir eleştiridir. Öncesinde sorduğumuz sorunun yanıtı buradadır. Biz toplumun alışkanlıklarla oluşturduğu yüzeyselliğe gülerken, gülen bizler yüzeysel benlerimizle ve yüzeysel benlerimize güleriz.<sup>54</sup>

İnsan hayatını anlamlandıran ve düzene koyan sosyal normların en önemli özelliği 'yaptırım'dır. Ödüllandirme ve cezalandırma olmak üzere iki farklı boyutu bulunan bu yaptırımlar, sosyal özelliklerle donatılan insan için sosyal baskı veya sosyal ödül içermesi sebebiyle vazgeçilmezdir. Toplum önünde teşhir edilmek, bir başkasının gözünde küçük düşmek, sosyal ortamlarda herhangi bir sebeple kendini güçsüz hissetmek, alay objesi olmak, eleştirilmek, suçlanmak, reddedilmek, dışlanmak, yargılanmak, aşağılanmak, bilişsel algı mekanizmasıyla donatılan insana uygulanabilecek en yıkıcı sosyal cezalardır.<sup>55</sup>

53 Bergson, *Ahlakın ve Dinin İki Kaynağı*, 10.

54 Bkz. "Toplumda en yüksek sesle gülenler en özgüvensiz ve özünde zayıf kişilerdir diyebiliriz. Bu sebeple tökezleyen ya da topallayan kişinin karşısında gülen kişi aslında kendi empati yoksunluğuna güler ve kendisine acımış olur, ... Sürekliliğin ritmini ihmal ederek gülmemize neden olan "komik" kişi, aslında, yaşamımızın bütününe sıkıca kuşatan uygar davranışın gücünü ihlal eder, gülmenin nedeni de odur, bizi buna iten de odur, yani toplumsal olarak bütün suç, komik kişiye yüklenir." Bilge Öztulay, "H. Bergson'un Gülme Adlı Eseri Üzerinden Gülmenin Fenomenolojisi," Yüksek Lisans Tezi, Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, (2019), 115.

55 Gülin Ögüt Eker, 52.

Bu nedenle toplum baskısının ve cezalandırmalarının temelinde üstünlük düşünceleri yatar, toplum gülmeyi bir silah gibi kullanarak kişiye kendini gülünç ve güçsüz hissettirmek amacına alet edilir. Gülmenin cezalandırıcı işlevi bu nedenlerle üstünlük düşüncelerini taşır.

## Bergson'da Gülme ve Toplumsal İlişkisi

Bergson gülmeyi; topluma yararlı, düzeni sağlayan ve cezalandıran bir mekanizma olarak gördüğü için ağırlıklı olarak gülmenin topluma yararlı yönüne vurgu yapar. Ancak Bergson kendi gülme teorisinin duygudaşıktan ve adaletten uzak olduğunun da farkındadır, gülmenin bu misilleme durumunu doğal, kendiliğinden gelişen bir durum olarak ele alır. Teorisini yalnızca mevcut olanın açıklaması olarak gördüğü açıktır, oysa her teori gibi bu teoride varsayımlar barındırır ayrıca gülmenin estetikle olan bağı nedeniyle bir olgu gibi ele alınıp incelenmesi ve onun hakkında kapsayıcı bir teori oluşturulması mümkün değildir.

Genel olarak ve kabaca söylemek gerekirse gülme kuşkusuz faydalı bir işlev görür. Tüm tahlillerimiz de zaten bunu göstermeye yönelikti. Fakat buradan gülmenin daima hakça olduğu veya bir insaniyet ya da adalet düşüncesinden ilham aldığı sonucu çıkarılmamalıdır. Hakça olması için gülmenin bir düşünme edimi sonunda ortaya çıkması gerekirdi. Oysa gülme, doğanın veya hemen hemen aynı anlama gelmek üzere çok uzun bir toplumsal hayat alışkanlığının içimizde kurduğu mekanizmanın neticesi olmaktan ibarettir. Kendiliğinden ve bir misilleme mantığıyla gelişir. Kime nasıl dokunduğunu düşünmeye vakti yoktur<sup>56</sup>

Bu alıntıda Bergson'un gülmeyi toplumsal bir alışkanlık olarak gördüğüne dikkat çekmek gerekir, Bergson'a göre gülme toplumsal düzlemde olduğundan mekanik alışkanlıkla gelişir. Dolayısıyla aslında gülme yüzeysel benlerden yüzeysel bene bir eleştiriyken bir yandan toplumda yanlışlıkla masum insanları bulabilir. Bunları önceden söylediklerimizle birlikte düşündüğümüzde Bergson gülmenin ortaya çıktığı ortamın yüzeysel toplum olduğunu, yöneldiği ve cezalandıracağı kişilerin de yüzeysel benini hedef aldığını söylese de toplum her zaman bu cezalandırmayı kendilerinden farklı görünenlere uygulayacaktır. Toplumdan aykırı duran kişiler bu toplum içerisinde toplumun alışkanlıklarını benimseyerek yetişen bireyler değil topluma karşı olan ve onların alışkanlıklarını benimsememiş kişiler olacak-

<sup>56</sup> Bergson, *Gülme*, 27.

tır. "Bergson'a göre bir şeyi gülünç yapan şey özünde onun bir şekilde sosyal normlara ve ideallere karşı saldırgan olmasıdır."<sup>57</sup>

Gülme bir iletişim aracı olarak kullanılmasının yanında bahsettiğimiz gibi bir ceza aracı olarak da kullanılabilir. Bu kullanım niyete bağlı olarak ahlâki ya da ahlâki olmayan sonuçlar doğurabilir. Örneğin gülmenin başkaldırı aracı olarak kullanıldığı durumlarda bu kullanımın amacı kötüye kişilere yönelik bir saldırıya ya da baskıya da dönebilir. Arkadaşlar, yakınlar arasında da gülme dışlama ya da baskılama aracı olarak kullanılabilir, bir eleştiri aracı olarak kullanılan gülme yöneldiği kişiye yönelik bir saldırı haline gelebilir.<sup>58</sup>

Bergson'a göre toplumsal yaşamda içgüdüler ve zekâ belirleyicidir, toplum içgüdüyle kurulmuş bir yapıdır. Eğer toplumda içgüdüler, alışkanlıklar ağır basarsa toplum kapalı bir yapıya sahip olacaktır. Toplumda zamanla oluşan değerler eğer alışkanlıkların belirleyiciliğiyle oluşmuşlarsa burada bir ahlâk yapısı gelişir. Toplumların ilerleyebilmesi içinse açık ahlâkın gelişmesi gerekir bu açık ahlâkın, açık toplum yapısının oluşabilmesi için sevgi gerekir. İçgüdü yaşamın akışına uygunken zekâ toplumlarda yıkıcı bir etki yaratır, içgüdü'nün zekânın akışı bozmasını çeşitli şekillerde cezalandırır. Bergson zekânın yıkıcı gücünün ve akışı bozan yönünün insanın ölümü bilmesinden kaynaklandığını söyler. Bu farkındalık ölümün belirsizliğini ve bir başkaldırıyı da getirir, insan doğanın akışında yer alan ölüme direnmeye çalışır. Ona göre din, ölüm hakkındaki farkındalığa karşı yaşam tarafından geliştirilmiş bir koruyucu sistemdir; yani din, ölümden sonra yaşam umudu insanları zekâ yoluyla vardıkları sonuçlardan uzaklaştırıp yeniden içgüdü'nün etki alanına sokar. Zekâ ile oluşmuş eylemlere, düşüncelere müdahale etmek de yaşamın akışına uygun olmayacaktır çünkü zekâ da yaşam atılımıyla evrimsel süreçte oluşmuştur ve akışa dahildir. Bergson'un bu düşüncesine gülme dahil edilerek bakıldığında Bergson'un gülmeyi yaşamdan kopuk ele aldığını görebiliriz. Bergson'a göre gülme bir yaşam deneyimi değil; zekâ ile ortaya çıkmış bir davranış, cezalandırıcı, ıslah eden, misilleme yapan bir mekanizmadır. Aynı zamanda da özgürlüğe vurulan bir zincirdir çünkü insanın davranışların kendisi tarafından belirlenmesi Bergson için toplumsallığa, yaşama başkaldırıdır ve baskılanması gerekir. Ber-

57 Bernard G. Prusak, "Le rire à nouveau: Rereading Bergson," *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, (Autumn 2004), 378.

58 Bir başka örnek için bkz. "Gülme edimi çoğunlukla çizgi karakterin zor duruma düştüğü anlarda ortaya çıkar. Bu noktada bir başkasının zor duruma düşmesi açıkça keyif verici bir hal alır. Çizgi karakterler seyircilerin tezahüratları ve kahkahaları eşliğinde yerden yere bile vururlar. Bu olanlar Antik dönemin arenalarında savaşılan gladyatörleri ve onları seyreden tribünleri anımsatır." Önder Kulak, "Kültür Endüstrisinin Kısacasında Kültür," Doktora Tezi, Hacettepe Üniversitesi, 2016.

gson'da otonomluk otomatizm ile denk tutulur ve otonomluk özgürlüğün karşıtı olarak ele alınır. Bu nedenle işlevi de olumlu değildir çünkü Bergson toplumsallığı üstünlükle bağlantılı ele alır.

Zaten birey sadece disiplin alışkanlığıyla veya ceza korkusuyla boyun eğmez: Ait olduğu grup, yalnızca savaşta onun cesaretini yüceltmek için bile olsa, kaçınılmaz olarak kendini diğer gruplardan üstün bir yere koyar ve bu güç üstünlüğünün bilinci ona gururun bütün zevkleriyle birlikte daha büyük bir güç sağlar. Önceden daha "gelişmiş" bir kafa yapısı öngörüldüğü zaman buna ikna olunacaktır. "Civis sum romanus" sözünde bulunan gururu ve ahlâkî enerjiyi bir düşünün: Bir Roma vatandaşındaki kendine saygı, bugün onun ulusçuluğu diye adlandırdığımız şeyden farklı değildir. Kendine saygının, grubun özsaygısı ile aynı şey olduğunu görmek için tarihe veya tarih-öncesine başvurmak hiçbir şekilde gerekli değildir. Bunun için, insanlar gerçek veya görünür bir üstünlüğü vurgulayan ve onları ayrı bir yere koyan ayırıcı bir işaretle kendilerini birbirlerine yaklaştırmış buldukları zaman, büyük toplumun içinde oluşan küçük toplumlarda olanları gözlemlemek yeterlidir.<sup>59</sup>

Gülme, Bergson'a göre toplumlar ve onu oluşturan bireyler için ahlâksal ödevi koruyan bir misilleme, cezalandırma mekanizmasıdır. Toplum içerisinde ahlâksal ödevlere uymayanlar gülme ile cezalandırılırlar. Bergson, gülmenin toplumsal bir baskının aracı olmasını şu şekilde açıklar, "Kendini soyutlayan herkes alaya alınma riskiyle karşı karşıyadır çünkü gülünçlük büyük oranda, tam da bu soyutlanmadan gelir. Gülünç olanın çoğunlukla âdetlere, fikirlere -kestirmeden söyleyelim- bir toplumun önyargılarına bağlı oluşu da böylece bir açıklamaya kavuşur."<sup>60</sup> Bergson'un bu açıklamasında görüldüğü gibi gülme Bergson'da, kendisini toplumdan soyutlanmış insanları bastırma ve topluma dahil olmaya zorlamanın bir aracı olarak gösterir. Bu da onun bir üstünlük kurma aracı olduğu yönündeki düşüncemizi destekler.

## Sonuç

Mizahla yaklaşılacak konular ciddi konulardan daha az can sıkıcı, daha eğlenceli ve rahatlatıcı konular gibi görünürler. Zor bir durumla baş etmek için sık sık mizaha başvururuz, bu durumun gerçeklikten kaçmak mı yoksa gerçekliğe farklı bir bakış mı olduğu ise tartışmaya açıktır. Bizi çevreleyen tel örgülerin diğer tarafında özgürlük olduğunu mizah yoluyla kavrayabiliriz; bu nedenle mizah toplumlar, devletler tarafından her zaman tehdit olarak

<sup>59</sup> Bergson; *Ahlâkın ve Dinin İki Kaynağı*, 60.

<sup>60</sup> Bergson; *Gülme*, 90.

görülmüş ve kontrol edilmeye çalışılmıştır. Toplumun oluşturduğu ahlâki kurallar görecelidir, bir toplumda yasak olan şey diğer toplum için yasa olabilir ve bu farklılıklar mizah yoluyla gösterilebilir. Bu yönüyle kullanıldığında mizah tüm toplumları ve toplumların bireylerini birleştirici bir güçtür. Gülmeyi ne yönüyle kullanacağımız kurduğumuz toplumun ve onu oluşturan bizlerin yaşama ve farklılıklara yaklaşımıyla ilgilidir. Bu çalışmanın amacı mizahın ve gülmenin olumlu gücünü yadsımak değil, işlevi cezalandırma olan gülmenin üstünlük içeren durumlarına dikkat çekmektir.

Bizi en çok kaygılandıran ve en ciddiye aldığımız konulardan olan ölüm bile mizahın konusu olabilir, bu bize yeni bir bakış açısı kazandırdığı gibi ölüm korkusuyla yüzleşmemizi de sağlar.<sup>61</sup> İdeolojiler ve dinler bize ciddi bir bakış kazandırmaya çalışır, kutsal kitaplarda hiçbir zaman komik hikâyeler yoktur.

Bir sürü insan İsa'nın gülüp gülmediğini sormuştur kendi kendine. Beni pek ilgilendirmiyor bu sorun. Kanımca hiçbir zaman gülmedi o; çünkü Tanrı'nın oğlunun olması gerektiği gibi, her şeyi bilen birisi olarak, biz Hıristiyanların nasıl davranacağımızı biliyordu.<sup>62</sup>

Bu mizah eksikliği yaşama bakışımızı kısıtlayıcı bir işleve sahiptir. Bu nedenle ahlâki ve toplumsal değerlere dayanan bir gülme teorisi kapsayıcı olamaz. Gülme toplumlara değil insanlığa aittir. Mizahın, gülmenin tek bir amacı yoktur o bizlere belirli bir esneklik sağlar ve kullanım niyeti, yöntemi bize bırakılmıştır. Eğer hoşlanmadığımız birine göz dağı vermek istiyorsanız gülmeyi tehdit olarak, sevdiğiniz birine güven vermek istiyorsanız dostça bir jest olarak, bir mesaj vermek istiyorsanız protesto aracı olarak ve yaşama farklı bir yerden bakmak istiyorsanız bir pencere olarak kullanabilirsiniz. Bu nedenle gülmemizin toplum ve onun normlarından bağımsız olması özgürlüğümüz için önemlidir. Gülmeyi kontrol etmek başkaldırıcı, isyanı ve bağımsızlığı kontrol etmektir.

Gülme konusunda Vaiz'deki buyruklara, kilise babalarının sözlerine, rahiplerin ve yazarların uyarılarına rağmen Ortaçağlılar gene de gülmüşlerdir. Çünkü bir Ortaçağ köylüsünün yaşamının başka hiçbir ânı, günah çıkarma veya günahlarının bağışlanması anları bile, böylesine güçlü bir özgürlük tadı içeremezdi.<sup>63</sup>

61 Sanders, *Kahkahanın Zaferi*, 33.

62 Umberto Eco, *Gülün Adı*, çev. Şadan Karadeniz (İstanbul: Can Sanat Yayınları, 2015), 236.

63 Sanders, *Kahkahanın Zaferi*, 197.

Gülme estetik bir deneyim olduğu için bu deneyimin yaşanabilmesi için estetik deneyimi engelleyecek maddi düşüncelerin deneyime müdahale etmemesi gerekir. Bir bale gösterisi izlerken ödemekte geciktiğiniz faturanızı düşünmeye başlarsanız estetik deneyim kesintiye uğrar. Gülme estetik deneyim olarak ele alındığında, mizahın kesintiye uğramaması için içerisine günlük yaşamın kaygıları karışmamalıdır. Ancak gülme nesnesini yaşamdan aldığı için bazı durumlarda gülmenin içerisine günlük yaşamdaki kaygılar, korkular da bulunur. Bergson'un gülmeyi ele alışı gülmenin günlük yaşamdaki gizlenmiş niyetlere dayanır gibidir bu nedenle Bergson'un gülmesi estetik bir deneyim değil toplumun kullandığı bir silah olarak ele alınmalıdır.<sup>64</sup> Gülme estetik bir deneyim olarak ele alındığında ayrıştırıcı değil birleştiricidir bu nedenle Bergson gündelik yaşamdaki gülmeyi ve güldürüyü birbirleriyle bağlantılı ele alır. Böylece her gülmeye gizli bir niyet, biz fark etmesek de , sirayet edecektir.

Bergson'a göre gülmenin toplumsallık ve bireylerle bağlantısı iki yönlüdür; eğer toplum bir şeye gülmek istiyorsa duygularından yani bireyselliğinden sıyrılmalı, eğer birisi toplumdan kopuksa da gülünç olmayı göze almalıdır. Günlük yaşamdaki kişilere uzaktan, tepeden, duygularımızdan sıyrılmadan bakmadan gülemeyiz hem günlük yaşamdaki gülmenin hem de güldürülere gülmenin ardında gizli bir niyet vardır, bu gizli niyet ise küçük düşürme ya da ıslah etme isteğidir. Bu istekler kontrol edilen, sınırları çizilmiş gülme ve mizah için geçerlidir. Özgürce bir gülmede toplumun ahlak normları ile belirlenmek söz konusu olmadığı için gizli niyetler de olmayacaktır.

Bergson'a göre toplumla birlikte hareket etmek istemeyen her kimse alay edilmeye açıktır ve bu da Bergson'un gülmesinin derin beni yani kendimize özgü yanımızı hedef aldığını gösterir çünkü derin ben toplumun dışında, ondan bağımsız yanımızdır. Orta Çağda kadın erkek eşitliğini savunan biri olduğunuzu düşünün; yaptıklarınızda, düşündüklerinizde gülünç bir şey olmamasına rağmen sadece toplumdan farklı düşündüğünüz için size gülünecek ve bu gülme zamanla fiziksel, duygusal şiddete de dönüşecektir. Bergson'a göre gülünç kişiye ilk başta bir sempati duyduğumuzu ve bize katılmasını istediğimiz izlenimini veririz,<sup>65</sup> peki sonrasında gülünç bulunan kişi ve gülen kişi arasındaki ilişki neden kötücül bir hal alır? Neden sempati duyduğumuz ve arkadaş olmak istediğimiz birine karşı saldırganlaşırız? Bergson insandaki gülmenin kötücül yönlerine değinse de gülme bu işlevlerinden sıyrılabılır.

64 "Elbette yüksek sesli bir kakhaha dünya yüzünde duyulmuş ilk el ateşti." Bkz. Sanders. *Kahkahanın Zaferi*, s. 32

65 Bergson, *Gülme*, 125.



Gülme yoluyla küçük düşürülen kişi yine gülme yoluyla kendini savunabilir. Yani gülme hem saldırı hem de savunma silahı olabilir. "Topal kişi şöyle bir dönüp kendisine sataşan kişiyi bir iki iyi espiyle alt edebilir."<sup>66</sup>

Bergson gülünç kişiden bahsederken her zaman onun toplumdan aykırı hareket ettiğine vurgu yapar, gülünç kişi kendi yolunda ilerler ve diğerleriyle etkileşime geçme ya da kendisini kabul ettirme çabasında değildir<sup>67</sup> bu özelliğin onu neden gülünç yaptığı hakkındaki açıklaması hareketlerini alışkanlıkla sürdürmesi ve bulunduğu topluma uyum sağlama çabasında olmadığıyla ilgilidir. Oysa tekrar söylemek gerekirse toplumun normlarından ayrı hareket edebilen kişiler derin benlerini rehber alan insanlar değil midir? Bergson'un kusur saydığı topluma aykırı olma özelliği Nietzsche için bir erdemdi: Sürüden ayrılmış ve toplum değerleri üzerinde hareket edebilmek Bergson için gülünç Nietzsche için büyüklüktür.<sup>68</sup> Bergson'un toplum dışı davrananlara, topluma uyum sağlamayanlara karşı bir ceza olarak ele aldığı gülme ele alınışı bakımından hiç de masum değildir.

Hepsinden önemlisi gülme bir ıslahatır, düzeltmedir. Küçük düşürmeye yönelik olduğundan gülmeye hedef olan kişi üzerinde acı bir izlenim yaratması gerekir. Çünkü toplum bu kişi temayüllerin dışına çıktığı için intikam almaktadır. Gülme eğer sempati ve iyilik dolu olsaydı bu amaca ulaşamazdı.<sup>69</sup>

Bergson'un bu düşünceleri olanı ortaya koymaktan da öteye giderek olanı doğruladığı ve desteklediği için eleştirilmelidir. Bergson gülmenin ıslah eden, cezalandıran işlevinin doğanın kötülüğü iyilik yolunda kullanması olarak tanımlar.<sup>70</sup> Bir erkek neden etek giyemez, bir kadın neden sakal bırakmaz, bunlar bize neden gülünç geliyor? Kierkegaard, gülmenin üstünlük içeren yapısını ironik bir şekilde ortaya koymuştu, ona göre gülme hiçbir zaman acı çeken varoluşlardan yana olamazdı.

Çok saygı değer çağdaşlar, dileğim tek şudur ki, kahkaha hep benden yana olsun." Tanrılardan hiçbiri tek kelime etmedi; hepsi gülmeye başladı. Bundan dileğimin kabul edildiği sonucuna vardım ve anladım ki tanrılar kendilerini zarafetle nasıl ifade edeceklerini biliyorlardı; zira ciddi bir tavırla, "Dileğin kabul oldu" demek onlara yakışmazdı.<sup>71</sup>

66 Sanders, *Kahkahanın Zaferi*, 32.

67 A.g.e., 88.

68 Friedrich Nietzsche, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, çev. Mustafa Tüzel (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2018), 139.

69 Bergson, *Gülme*, 127.

70 A.g.e., 128.

71 Søren Aabye Kierkegaard, *Kahkaha Benden Yana*, çev. Nedim Çatlı (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2013), 277.

Bir duruma gülerken aslında özgürce gülmediğimizi ve gülmemizin neleri temsil ettiğini iyi düşünmeliyiz. Irkçı, cinsiyetçi, homofobik şakalara gülüyor muyuz? Bu şakalara neden gülüyoruz? Tiyatro, sinema, opera gibi güldürü alanları eğlenmemiz için mi varlar yoksa günlük hayatta açıkça dile getiremediğimiz, gizlediğimiz benliklerimizin güldürü aracılığıyla açığa çıkması ve tüm bu gizlenmeden yorulan zihnimizin rahatlaması için mi?

Bergson gülmenin acımasız olduğunu, adil olmadığını belirtse de onun için bu empati ve adalet eksikliği toplumun yararına olduğu için görmezden gelinebilir. Oysa toplum yalnızca cezalandırıcı ve düzenleyici olmak zorunda değildir, kişileri ve onların çıkarlarını gözeten bir toplum yapısı oluşabilir, bunun aksine dair düşüncelerimiz alışkanlıktandır.

O halde, hayalinizde şunu canlandırın: Bir yetki makamında sağlam yerinizi edinmişsiniz ve bir anda en alt sınıftan bir ırgatın -bir Molotof kokteyli ya da bir Uzi'yle değil, isyankâr bir kakkahayla- denetim ve yönetim gücünüze son verebileceğini biliyorsunuz.<sup>72</sup>

Toplumdaki yerimizi tehdit etmesi durumunda gülmeyi bastırmak, kontrol altına almak isteriz. Toplumsal düzenin sağlanmasını istemenin olumlu bir istek olduğunu düşünmek alışkanlıktandır. Bizim kurduğumuz düzenler bir gün bizim tarafımızdan yıkılacaktır ve bu gülme ile mümkün olabilir. Bu nedenle o dönemin toplumsal şartlarına uygun olarak tasarlanmış olan; Bergson'un üst sınıfların yararını gözeten ve üst sınıfları, gülme aracılığıyla, üstün gösteren teorisi kapsayıcı bir gülme teorisi olmaktan uzaktır.

<sup>72</sup> Sanders, *Kahkahanın Zaferi*, 44.

## Öz

İnsan ve insan dışındaki bazı primatlarda fiziksel uyarıların kullanılmasıyla gülme ortaya çıksa da insandaki gülme mizah oluşturabilmesi nedeniyle hem psikolojik hem toplumsal yanıyla kendine özgü bir yapıya sahiptir. Şempanze, goril gibi primatlarda gıdıklandıklarında ya da şaşkınlık anlarında ortaya çıkan gülmeyi insandaki gülmeden ayıran şey nedir, kısacası insan neye güler? Bergson'a göre gülünç bulduğumuz şeyler ve bu gülünç bulduğumuz şeylerin kullanıldığı mizah alanlarındaki gülme kişilerin kendi seçimleri değil toplumun gülünç bulduğu şeylerdir. Ona göre bireysel olarak bir durumu gülünç bulsak da aslında bu gülme öğrendiğimiz ve içinde yaşadığımız toplumun değerlerinin gülmesidir. Gülmenin çeşitli şekillerde ortaya çıkması ve sürekli deneyimlediğimiz bir durum olması nedeniyle genel durumları kapsayan gülme teorilerinde haklı ve haksız taraflar bulunabilir. Bu çalışmanın amacı Bergson'un teorisinde gülmeye bir cezalandırma mekanizması olarak bakılmasının nedeninin Bergson'un gülme teorisinin üstünlük düşüncesi üzerine kurulması olduğunu göstermektir.

**Anahtar Kelimeler:** Bergson, Gülme, Gülünç, Üstünlük, Toplumsallık

## Abstract

### Bergson's Theory of Laughter: Laughing As Punishment Mechanism

Even though primates, human laughter has a unique structure with its psychologically and social aspects due to its ability to create humor. What distinguishes the laughter that occurs when tickled or in moments of astonishment in primates such as chimpanzees and gorillas from the laughter in humans? In short, what does a person laugh at? According to Bergson what we find funny and this, comedy elements, are things that society finds funny. Although we individualistically find a situation funny, it is the laugh of the values of the society that we learn in it and live in. Since laughing occurs in a variety of situations and is a situation we constantly experience, there may be valid aspects in all laughing theories. What we want to show in this study is that Bergson's view of laughter as a punishment mechanism is that Bergson's theory of laughter is based on the idea of superiority.

**Keywords:** Bergson, Laughter, Funny, Superiority, Sociality

## Kaynakça

- Adorno, T. W. Minima Moralia. Çev. Orhan Koçak & Ahmet Doğukan İstanbul: Metis Yayınları, 2017.
- Akın, Banu Ayten & Yıldırım, Gökhan. “Komedide Kusurlu Fizyolojiye Gülmek: Komik Annalar (Komik Aynalar),” Art-E Güzel Sanatlar Fakültesi Sanat Dergisi, Cilt:14 Sayı:27, (Haziran2021) :316-330
- Baudelaire, Charles. Gülmenin Özü. Çev. İrfan YALÇIN. İstanbul: İris Yayıncılık, 1997
- Bergson, H. Ahlâkın ve Dinin İki Kaynağı. Çev. M. M. Yakupoğlu. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2013.
- Bergson, H. Gülme. Çev. D. Çetinkasap. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2018.
- Bergson, H. Le Rire. Boulevard Saint-Germain: Ancienne Librairie Germer Baillière, 1900.
- Bergson, H. Madde ve Bellek. Çev. I. Ergüden. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2015.
- Bergson, H. Yaratıcı Tekâmül. Çev. M. Ş. Tunç. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2017.
- Darwin, C. The Expression of the Emotions in Man and Animals. New York: Cambridge University Press, 2009.
- Deleuze, G. Bergsonculuk. Çev. H. Yücefer. İstanbul: Otonom Yayıncılık, 2014.
- Douglas, M. Selected Essays in Anthropology. New York: Taylor & Francis Routledge, 1999.
- Eco, Umberto. Gülün Adı. Çev. Şadan Karadeniz. İstanbul: Can Sanat Yayınları, 2015.
- Eker, G. Ö. Mizah Tanrıdan Bir Armağan mı Yoksa Tanrının Getirdiği Bir Ceza Yöntemi Mi? Sosyal Normların Yaptırımı Boyutunda Amerikan Kültüründe ‘Sosyal Ceza Olarak Gülmek’. Folklor / Edebiyat Dergisi. 23(92) (2017): 49-62.
- Hampes, V.P. The Relation Between Humor Styles and Empathy. Europe’s Journal of Psychology. 6.3(2006): 34-45.
- Hurley, M. M., Dennett, D. C. & Adams, R. B. Inside jokes: Using Humor to Reverse-Engineer the Mind. Cambridge, Mass: MIT Press, 2011.
- Kierkegaard, S. A. Kahkaha Benden Yana. Çev. Nedim Çatlı. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2013.
- Kulak, Önder. “Kültür Endüstrisinin Kıskaçında Kültür”. Doktora Tezi, Hacettepe Üniversitesi, 2016
- Morreall, J. Gülmeyi Ciddiye Almak. Çev. Kubilay Aysevener & Şenay Soyer. İstanbul: İris Yayıncılık, 1997.
- Nietzsche, F. İyinin ve Kötünün Ötesinde. Çev. Mustafa Tüzel. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2018.

- Öztulay, Bilge. "H. Bergson'un Gülme Adlı Eseri Üzerinden Gülmenin Fenomenolojisi". Yüksek Lisans Tezi, Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, 2019
- Prusak, Bernard G. Le rire à nouveau: Rereading Bergson, *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, Vol. 62, No. 4(Autumn, 2004): 377-388.
- Sanders, B. Kahkahanın Zaferi. Çev. Kemal Atakay. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2001.
- Şentürk, R. Gülme Teorileri. İstanbul: Küre Yayınları, 2016.

# NICOLAUS CUSANUS

Felsefe Dünyası Dergisi, Sayı: 74, Kış 2021, ss. 300-312.

Geliş Tarihi: 02.11.2021 | Kabul Tarihi: 07.12.2021

**Armand MAURER\***  
**Çeviren: Feyza DEMİR ÇİÇEK\*\***

Nicolaus Cusanus Ortak Yaşam Kardeşleri (The Brethren of the Common Life)'nin\*\*\* katı dini eğitimini özümsemiği Deventer'de okula gitti.<sup>1</sup> Sonra,

\* Armand Maurer, *Medieval Philosophy An Introduction*, Pontifical Institute of Medieval Studies, Second Edition, New York: Random House, 1982, ss. 310-324.

\*\* Arş. Gör., Necmettin Erbakan Üniversitesi, Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi, Felsefe Tarihi Anabilim Dalı, ORCID: 0000-0002-8982-3702, e-mail: fdemir@erbakan.edu.tr

\*\*\* 14. Yüzyılın son çeyreğinde Gerhard Groot tarafından Hollanda'da kurulan dini bir gruptur. Meditasyon ve iç yaşamı vurgulayan ve 13. ve 14. yüzyılların aşırı spekülatif spiritüalizmini eleştiren spiritüalist bir okul ve eğilimdir. (Ç.N.)

1 HAYATI: Nicholas Krebs, 1401'de Almanya Kues'te doğdu. Hollanda Deventer'deki, Kardeşler Ortak Yaşam Okulu'na gitti ve ardından Heidelberg, Padua ve Köln'de okudu. 1426'da rahip olarak atandı, birkaç yılını papazlığa dair işlerde geçirdi. 1432'de Basel Konsiline gönderildi ve burada Kilise Konsilinin papa üzerindeki üstünlüğü iddiasını destekledi. Daha sonra görüşünü değiştirerek papanın yanına geçti. Hussitlerin Kilise ile uzlaşması için çalıştı ve papalık için bir dizi görev üstlendi. Doğu Kilisesi'nin Roma ile uzlaşmasını sağlamak için Konstantinopolis'e gitti. Kardinalliğe yükseltildi ve Brixen piskoposluğu (İtalya Tyrol'de) verildi. 1464'te öldü.

ESERLERİ: Nicolai de Cusa Opera Omnia, 7 vols., ed. E. Hoffmann and R. Klibansky, Leipzig: F. Meiner, 1932-1953. Nicolaus von Cues, *Philosophische Schriften*, vol. i, ed. A. Petzelt, Stuttgart: W. Kohlhammer, 1949. TRANSLATIONS. *The Vision of God*, trans. by E. G. Salter, New York: Frederick Ungar, 1960. *On Learned Ignorance*, trans. by G. Heron, London: Routledge & Kegan Paul, 1954. STUDIES. E. Vans-teenbergh, *Le cardinal Nicolas de Cues*, Paris: H. Champion, 1920. E. Cassire, *Individuum und Kosmos in der Philosophic der Renaissance*, Leipzig: Teubner, 1927. H. Bett, *Nicholas of Cusa*, London, 1932. M. de Gandillac, *La philosophic de Nicolas de Cues*, Paris: Aubier, 1941. J. Koch, *Nicolaus von Cues und seine Umwelt*, Heidelberg, 1948. E. Zellinger, *Cusanus-Konkordanz unter Zugrundelegung der philosophischen und der bedeutendsten theologischen Werke*, Munich: Max Hueber, 1960.

TERCÜMELER: *Unity and Reform; Selected Writings*, ed. J. P. Dolan, Notre Dame, Ind.: Notre Dame Press, 1962. *Nicholas of Cusa on God as Non-other: a Translation and Appraisal of De Li Non Aliud*, by J. Hopkins, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1979. *Idiota de Mente. The Layman: About Mind*, trans. C. L. Miller, New York: AbarisBook, 1979.

ÇALIŞMALAR: *Nicolas de Cusa en el V Centenario de su Muerte (1464-1964)*, Madrid: Institute «Luis Vives» de Filosofía, 1967. *Mitteilungen und Forschungsbeitrdge der Cusanus-Gesellschaft*, 14

Master Eckhart'ın Hıristiyan yeni-Platonculuğuyla Cologne Üniversitesinde temas kurdu ve bu onun üzerinde silinmez bir iz bıraktı. Latince, Grekçe ve İbranice bilen dahi bir bilim adamı olmasının yanı sıra çağının bütün bilimsel, felsefi ve teolojik bilgisine hakimdi. Onun Kues'teki Moselle Nehri üzerindeki kütüphanesi ziyaret edilebilir ve kenardaki boşluklara yazdığı yorumlarıyla birlikte üç yüzden fazla el yazmasından oluşan koleksiyonu görülebilir. Bu koleksiyonda St. Augustine, Proclus, Dionysius, Avicenna (İbn Sina) ve Eckhart gibi yeni-Platoncu yazarların fikri belirgin bir yer işgal eder. O, akademik ilgi alanlarının yanı sıra, savaşılan prensler ve çatışan dini gruplar arasında büyük bir yönetici ve arabulucuydu. Papa ya da Kilise Genel Konsilinin üstünlüğünün tartışıldığı Basel Konsilinde önemli bir rol oynadı. Daha sonra kısa bir süre için Floransa Konsilinde gündeme getirilen Grek ve Latin Kiliselerinin birliğini sağlamak için Yunanistan ve Konstantinapolis'te papanın elçiliği görevini üstlendi. Bu uzlaşmaz grupların birliği onun pratik meselelerdeki başlıca amacıydı. Biz onun spekülâtif düşüncesinde karşıt görüşlerin uyumunun benzer bir ideali tarafından yönetildiğini göreceğiz.

## Öğrenilmiş Cehalet

On beşinci yüzyılda yaşayan birine, hepsi Aristoteles'e bağlılık iddiasında olan felsefenin rakip grupları şaşkırtıcı bir manzara sundu. Bu sahneyi inceledikten sonra Cusanus'un çıkarttığı ders, çağdaşlarının en çok ihtiyaç duydukları şeyin kendi cehaletleri olduğuydu. En büyük bilgelik olarak cehalet, *Öğrenilmiş Cehalet Üzerine* başlıklı en önemli eserinin konusudur. Bu çalışmanın başında Tanrı'nın bizim içimize bilme arzusu ektiğini fakat bizim yargılarımızın gerçeği tam olarak kavramadan yalnızca gerçeğe yaklaştığını belirtir. O kendi cehaletinden başka hiçbir şey bilmediğinin farkına vardığı için Sokrates'i ve her şeyi açıklayamayacağımızı söylediği için Solomon (Süleyman)'u takdir eder. Aristoteles de doğanın en derin gizemlerini ortaya çıkarmaya çalışırken bizim güneşe bakan baykuşlar gibi olduğumuzu söyleyerek bilgeliğini göstermiştir. Bu durumda, bilmemiz gereken ilk şey bizim kendi cehaletimizdir ve bunu tam olarak fark ettiğimizde "öğrenilmiş cehalet"e sahip oluruz (docta ignorantia). Bir insan ne kadar öğrenirse o kadar bilmediğini daha fazla kavrayacaktır.

---

vols., Mainz: Mattias Grunewald, 1968-1980. K. Jaspers, Anselm and Nicholas of Cusa. The Great Philosophers, vol. 2: The Original Thinkers, ed. H. Arendt, trans. R. Manheim, New York: Harcourt Brace, 1974. E. Colomer, De la Edad Media al Renacimiento: Ramon Lull, Nicolas de Clisas, Juan Pico delta Mirandola, Barcelona.- Herder, 1975. J. E. Biechler, The Religious Language of Nicholas of Cusa, Tallahassee, Flor.: American Academy of Religion, Scholars Press, 1975. J. Hopkins, A Concise Introduction to the Philosophy of Nicholas of Cusa, Minneapolis: University of Minneapolis Press, 1978. P. M. W. Trinkaus, Disjunction and Metaphor: the Development of Nicolaus Cusanus' Philosophy of Man. Ann Arbor: University of Michigan photocopy, 1976.



İnsan bilgisinin yetersizliği nesnesi sonsuz olduğunda özellikle açıktır. Her rasyonel keşif, belli olduğu varsayılan bir öncülle başlar ve bir sonuçla biter. Öncül ve sonuç arasında nispeten az mesafe olduğunda, sonuç çıkarmak kolaydır; fakat birçok adım gerektiğinde görev daha zordur. Bunun matematikte doğru olduğunu görürüz. Matematikçi aksiyomlarla başlar ve onlardan sonuca varır. İlk sonuçları çıkarmak kolaydır, fakat aksiyomlardan daha uzak olanlar daha büyük zorluklara sebep olur, çünkü daha uzak olanlara yalnızca ilk sonuçlar aracılığıyla ulaşırız. Şimdi, bir araştırmada ne kadar adım atarsak atalım asla sonsuzluğa ulaşamayız, çünkü o bizim başlangıç noktamızdan sonsuz derecede uzaktadır. Gerçekten de sonlu ve sonsuz arasında hiçbir bağlantı yoktur: sonsuz, sonlu ile orantılı değildir, bu yüzden aralarında karşılaştırma veya benzetme (analoji) yapılamaz. Sonsuz mutlaktır ve bu nedenle bir bağıntıya veya orana dayalı hiçbir araştırma sonsuzu kendinde olduğu gibi bize gösteremez.<sup>2</sup>

Rasyonel araştırma bizi yalnızca sonsuzluğa götürmekte başarısız olmasa da herhangi bir şey hakkındaki tüm hakikati açığa çıkarmakta yetersizdir. Cusanus'un bunun için nedeni, sonsuz gibi, hakikatin de mutlak bir şey olmasıdır. Hakikat az ya da fazla olanı kabul etmez, doğası gereği bölünemez ve derecesizdir. Fakat rasyonel araştırma sonuçları öncüllerle ilişkilendirerek adım adım ilerler. Bağıntılara dayandığından asla mutlak hakikate ulaşamaz. Sonsuz olarak daha büyük kesinlikle anlaşılabilen böyle bir öncülle hakikati asla kavrayamayız. Cusanus zihnin hakikat bilgisini bir dairenin içine çizilen çokgene benzetir. Çokgene ne kadar kenar eklersek ekleyelim asla daireye eşit olamayacaktır. Böylelikle bizim zihnimiz hakikate daha da yaklaşırsa bile asla onunla eşdeğer olamaz.

Bu, Tanrı'yı bilme meselesi olduğunda açıktır, çünkü sonlu zihnimizin sonsuz olanı kavramasını bekleyemeyiz. Ancak Cusanus, yaratılanların özlerine dair bilginin eşit derecede doğru olduğuna dikkat çeker. O bütün filozofların şeylerin özlerini bilmek istediklerini söyler, fakat kimse bu özleri keşfetmemiştir. Onlar değişen derecelerde yaklaşırlar fakat bütünlükleri içinde her zaman kavrayışlarının ötesinde kalır.<sup>3</sup>

İnsan bilgisinin bu sınırları sadece zihnimizin sınırlı doğasından değil fakat aynı zamanda gördüğümüz gibi insanın akıl yürütme yönteminden doğar. Tefekkür diskürsif (muhakemeci) bir güçtür. Nesneden nesneye hareket eder, onları karşılaştırır ve birbirleriyle ilişkilendirir. Bu yüzden o mutlak'la, bir'le ve sonsuz'la değil izafilikle, çoklukla ve sonluyla uyumludur.

2 De Docta Ignorantia, I, 1.

3 A.g.e., I, 3

Şeyler arasındaki farkı ayırt eder ve birinin diğeri olmadığına karar verir. Birincil kuralı, iki çelişkinin aynı anda doğru olamayacağını ifade eden çelişmezlik ilkesidir. Tanrı'ya uygulandığında, bu ilke karşıt nitelikleri reddederken belirli nitelikleri doğrulamamıza izin verir. Ancak, Tanrı'daki tüm mükemmelliklerin birliğini kavramamızı sağlamaz. Bunun için tefekkürden daha yüksek bir güce sahibiz; yani idrak. İdrak, karşılaştırma ve bağıntı yöntemini kullanmaz. O, tefekkürün farklılık ve zıtlık gördüğü yerdeki birliği gören içgörü ya da sezgi gücüdür. İdrakin gücü aracılığıyla Tanrının en mükemmel bilgisini elde ederiz. Tefekkür yöntemini izlersek, önce Tanrı'nın niteliklerini onaylar, sonra da O'nun özelliklerini reddederiz. Örneğin Tanrı'nın bir olduğunu söylüyoruz; ama yaratığın bir olması anlamında bir olmadığı için, onun birliğini inkâr ederiz. Bu Dionysius ve Scotus Erigena'da zaten karşılaştığımız ve Cusanus'un tefekkürün vazifesi olduğunu söylediği "müspet" ve "menfi" teolojidir. Fakat, idrak gücü aracılığıyla, Tanrı'yı mükemmel bir birlik içinde bütün mükemmellikleri aşan olarak ve "zıtların örtüşmesi" olarak kavrayan "copulative (birleştirici) teoloji"ye ulaşırız.

Cusanus Aristotelesçiliğin üstünlüğünü tefekkürden idrake zihnin yükselişine büyük bir engel olarak düşündü.\* Çelişmezlik ilkesi Aristoteles felsefesine hükmeder ve sonuç olarak zıtların özdeşliğini kabul edemez. Aristotelesçilik muhakemeci (diskürsif) tefekkürün mükemmel uygulamasıdır. Onun başarısızlığı bu seviyede kalmaktır ve idrakin daha yüksek bakış açısına ulaşmamaktır. Cusanus kendi görüşleri içinde çelişkilerin uyumsuzluğunun öylesine kök salmış olduğu ve "zıtların örtüşmesi"ni kabul etmeleri sağlamak için neredeyse bir mucize gerektiği Aristotelesçi gruplardan yakındır. Ve yine bu kabullenme olmaksızın mistik teolojiye ulaşmanın imkânsız olduğunu söylemeye devam eder.<sup>4</sup> Cusanus bizzat Yeni-Platoncuları Aristotelesçilere tercih eder, çünkü onlar, filozofu sonlu ve çelişkili olanın dünyasının ötesindeki hakikat arayışında tüm ayrımları ve karşıtlıkları aşan Sonsuz Varlık'a nasıl yönlendireceklerini bilirler.

## Tanrı, Zıtların Örtüşmesi

Nicholas Cusanus'un *Öğrenilmiş Cehalet Üzerine adlı* eserinin temel fikri, maksimum ya da en büyük kavramdır. I. Kitap mutlak maksimum ya da Tanrı ile ilgilidir; II. Kitap izafi maksimum ya da evren ile ilgilidir, III. Kitap mutlak ve izafi maksimumun birliği ya da İsa ile ilgilidir.

\* Orijinal metinde mind, reason ve intellect olarak yapılan ayrımın dilimiz terminolojisinde tek bir kavramla (akıl) çevrilmesinden dolayı anlamı karşılayacağını düşündüğümüz sırasıyla zihin, tefekkür ve idrak kavramlarını tercih ettik. Söz konusu kavramlar Almanca'da geist, vernunft, intellekt; Fransızca'da ise l'esprit, raison, l'intellect kelimeleriyle karşılanmaktadır. (Ç.N.)

4 Apologia Doctae Ignorantiae, ed. R. Klibansky, Cilt 2, s. 6.

En büyük ya da maksimum ile Cusanus, daha büyük bir şeyin var olamayacağı bir varlığı kasteder. Mutlak maksimum sonsuz varlıktır; demek ki, bu varlık mükemmellik açısından o kadar zengin ki, hiçbir şey onu kısıtlamaz ya da ona karşı durmaz. O, varlığın hem mutlak birliği hem de mutlak doluluğudur, çünkü birlik gerçekten varlıkla özdeştir. Hiçbir şey ona eklenemez ya da ondan eksiltilemez. Çünkü o mutlak maksimumdur, her şeyi içine alır, bu yüzden ona bütün denilebilir. Ve o bütün olduğundan, ona karşı koyacak ya da sınırlayacak hiçbir şey yoktur. O, onlardan herhangi bir sınır almadan bütün şeyleri sınırlar. Hıristiyanların bu sonsuz varlıkta inandıkları Tanrı'yı tanımaları zor değildir. O (Tanrı), Cusanus'un bizi uyardığı insan kavrayışını aşan fakat uygun sembol ve analogilerle biraz ışık tutmayı umduğu entelektüel bir gizemi bünyesinde barındırıyor.<sup>5</sup>

Tanrı'nın bu tanımını birkaç açıdan dikkate değerdir. Öncelikle, o bize Tanrı'nın kendisinden daha büyüğü tasavvur edilemeyen varlık olarak Anselmci tanımını hatırlatır. St. Anselm gibi, Cusanus Tanrı'yı maksimum üzerinden tanımlar, şu farkla ki St. Anselm için O, düşüncenin en büyük objesi iken Cusanus için Tanrı en büyük varlıktır. İkinci olarak Cusanus sonsuz varlığın olumlu bütünlüğüyle tanımlar. Bu, sınırlamanın yokluğuna işaret eden sonsuzluğu olumsuz bir kavram olarak gören Yunan yeni-Platoncularından radikal bir ayrılığa işaret eder. Cusanus, Hıristiyan doktrininin etkisi altında sonsuz hakkında Henry of Ghent ve Duns Scotus tarafından geliştirilen olumlu görüşü benimser.

Kendisiyle daha az ilişkili olan diğer şeyleri içeren bir dizi içinde maksimumu en yüksek derece olarak düşünmemiz doğaldır. Fakat Cusanus bizi bunun Mutlak Maksimum ya da Tanrı için geçerli olmadığı konusunda uyarır. "Çok" ya da "az" sonsuz ve mutlak varlığa değil, yalnızca sonlu, izafi (koşullu) varlıklara uygulanabilir. Mutlak olanın doğası çok ya da azı içine almaz.

Maksimumu minimuma zıt olarak düşünmemiz de doğaldır. Biz birini diğerine karşı aşırı uç olarak düşünürüz. Fakat Cusanus yine bunun mutlak maksimum için geçerli olmadığı konusunda bizi uyarır. Mutlak maksimum her şeydir, öyle ki onun dışında hiçbir şey ona karşı durmaz. Aslında o tüm aşırılıklardır; o minimum olduğu kadar maksimumdur da. Ve mutlak maksimumda hiçbir çeşitlilik ve farklılık olmadığı için, minimum ve maksimum onda aynıdır. Mutlak maksimum ya da Tanrı "zıtların örtüşmesidir."

Cusanus bunun sonsuzu bilmeye alışkın olmayan sonlu zihinlerimizin kavrayışının çok ötesinde olduğunu kabul ediyor. Birbirinden sonsuz uzaklık-taki çelişkilerin nasıl özdeş olabileceğini göremiyoruz, yine de onların son-

5 De Docta Ignorantia, I, 2

suz ve mutlak maksimumda özdeş olduklarından eminiz. Mutlak maksimum mutlak olarak mükemmel olduğu için, olabilecek her şey budur. Bu nedenle olabileceği kadar büyük olduğunu ve olabileceği kadar küçük olduğunu söylemek de aynı derecede doğrudur. Maksimum ve minimum, sonsuz olan bir varlığın eşit derecede uygulanabilir iki uç noktası veya “en üstünleridir”.

Bu paradoksa biraz ışık tutmak için Cusanus, maksimum ve minimumu nicelik olarak dikkate almamızı ister. Minimumunki sonsuz olarak küçükken maksimumun niceliği sonsuz olarak büyüktür. Şimdi eğer biz zihinsel olarak büyüklük ve küçüklük kavramlarını bir kenara bırakırsak, bize maksimum ve minimumdan başka bir şey kalmaz, her ikisi de sonsuzdur ve özdeştir. Başka bir deyişle, niceliği mutlak olarak kabul edersek büyüklük ve küçüklüğü izafi niteliklerinden soyutlamada o sonsuzdur, maksimum ve minimum onda tanımlanır.<sup>6</sup> Benzer şekilde eğer biz varlığı mutlak olarak düşünürsek, o sonsuzdur ve maksimum ve minimum onda örtüşür.

Cusanus, sonsuzlukta maksimum ve minimumun örtüştüğünü göstermek için matematiksel semboller kullanmayı severdi. Spiritual hakikatler hakkında biraz fikir edinmek için matematiğin bu kullanımında, özellikle St. Augustine, Boethius ve St. Anselm<sup>7</sup> gibi “filozoflarımız” olarak adlandırdığı Hıristiyan düşünürler tarafından aktarılan Platoncu geleneği sürdürdüğünün bilincindeydi. O, Anselm’in mutlak hakikati sonsuz doğruluğa benzettiğini söylüyor. Artık sonsuz doğruluk sonsuz düz bir çizgi ile sembolize edilebilir. Bu sonsuz düz çizgi, doğruluğun mutlak değeridir ve eğrinin mutlak minimumu ile aynıdır. Bu aşağıdaki gibi gösterilebilir. Belirli bir boyutta bir daire hayal edin. Dairenin boyutunu arttırdıkça çevrenin eğriliği azalır. Mümkün olan en büyük dairenin çevresi, mümkün olan en küçük eğriliğe sahip olacaktır, öyle ki dairenin boyutu sonsuzsa çevresi kesinlikle düz olacaktır. Sonsuzda, bu nedenle, maksimum düzlük, minimum eğri ile aynıdır veya başka bir deyişle, sonsuz bir daire düz bir çizgi ile aynıdır.<sup>8</sup>

Cusanus ayrıca sonsuz bir düz çizginin bir üçgen olduğunu gösterir. Bir üçgenin açıları iki dik açığa eşittir. Bir açı boyut olarak artarsa, diğer ikisi orantılı olarak küçülür. Tabi ki, hayal edebileceğimiz herhangi bir üçgende bir açının genişlemesi daima 180 dereceden azdır. Ancak, üçgenin üçgen olmayı bırakmadan açının maksimuma ya da 180 dereceye genişletildiğini varsayarsak, o zaman üçgenin bir doğru olduğu açıktır. Bir açısı üç, üç açısı bir olan üçgendir.

6 A.g.e., I, 4.

7 A.g.e., I, 11.

8 A.g.e., I, 13.

Cusanus düz çizgi ve üçgenin örtüştüğünü tasavvur etmenin kavranamayacağını kabul eder, fakat matematiğin tasavvur edilebilecek şeylerle sınırlı olduğunu düşünmez. Matematikçi idrakini kullanmalıdır ve idrak için bir çizginin bir üçgen olabileceğini anlamak zor değildir.<sup>9</sup>

Bu matematiksel spekülasyonlar, bize sonsuz varlık veya Tanrı'daki zıtların örtüşmesinin daha derin gerçeği hakkında bir fikir vermek içindir. Fakat bu örtüşme kabul edilse bile, yine de Tanrı'nın gerçekten var olduğunun kanıtlanması gerekir. Cusanus Tanrı'nın varlığına mutlak maksimum olarak inandığımızı dikkat çekmiştir, fakat henüz varlığını ispatlamamıştır. Bunu sonsuz olmadan sonlunun kavranamaz olduğunu göstererek yapar. Sonlu ve sınırlı olan şeyin bir başlangıcı ve sonu vardır, böylece varlığını borçlu olduğu ve sonunu onda bulacağı bir varlık olmalıdır. Bu varlık ya sonludur ya da sonsuzdur. Eğer sonluysa başka bir varlıkta başlangıcı ve sonu vardır. Bu, ya fiilen var olan sonlu varlıkların sonsuz bir dizisine, ki bu imkânsızdır, ya da tüm sonlu şeylerin başlangıcı ve sonu olan sonsuz bir varlığa götürür. Sonuç olarak sonsuz bir varlığın veya mutlak maksimumun olması mutlak olarak zorunludur.

Ayrıca, mutlak maksimum hakkındaki mutlak gerçek şu üç önermede ifade edilebilir: o, odur ya da değildir; o, odur ve o, değildir; o ne odur ne de o değildir. Şimdi bunlardan hangisinin mutlak hakikat olduğu düşünülürse düşünülün, Cusanus fikrini ispatladığı konusunda ısrarcıdır. Mutlak bir hakikat vardır ve dolayısıyla mutlak bir maksimum vardır, çünkü bu ikisi özdeştir.<sup>10</sup>

Bu kanıtlar Cusanus'un Tanrı'nın varlığını ispatlama yöntemini göstermek için yeterlidir. Mantıklı verilerle başlamaz ve Tanrı'nın onların nedeni olarak var olması gerektiğini göstermez. Dahası, St. Anselm gibi, düşüncenin objesiyle başlar ve Tanrı var olmadıkça anlaşılabilir olmadığını gösterir. Sonlunun sonsuz olmadan hiçbir anlamı yoktur; bağıntı mutlak olmaksızın anlaşılabilir değildir. Düşüncelerimiz üzerindeki Sonsuz varlık ve mutlak maksimum mutlak zorunluluk olarak başka bir şeyin anlaşılabilirliğini açıklamak için kendilerini zorlar. Sonsuz varlık ve mutlak maksimum, başka herhangi bir şeyin anlaşılabilirliğini açıklamak için mutlak zorunluluk olarak düşüncemizi kendilerine dayatır.

## Evren ya da Görelî (Nispi) Maksimum

Öğrenilmiş Cehalet Üzerine adlı eserinin II. Kitap'ında Cusanus dikkatini evrene çevirir. Onun ilk sorusu evrenin sonlu olup olmadığıdır. Tanrı tek

<sup>9</sup> A.g.e., I, 14.

<sup>10</sup> A.g.e., I, 6.

başına her şeyi içerdiğinden terimin tam anlamıyla sadece Tanrı'nın sonsuz olduğunu söyler. Evren diğer her şeyi içerir, ama Tanrı'yı içermez ve bu nedenle sonlu veya sınırlıdır. Ancak onun nispeten sonsuz olduğu söylenebilir. Sonsuz gücüyle Tanrı, evreni olduğundan daha büyük yapabilirdi, ama aslında O, ötesine genişleyemeyeceği sınırlı bir uzantıya sahip maddeyi sabitlemiştir. Evrenin genişlemede artma olasılığı olmadığından, o maksimumdur, elbette Tanrı olan mutlak Maksimum değil, nispi maksimumdur.<sup>11</sup>

Bir bakıma evren de zamana nazaran sonsuzdur. Evrenin yaratılmasından önce zaman yoktu, bu yüzden uzayla olduğu kadar zamanla da sınırlı değildir. Cusanus zamanın sonsuzluğun bir görüntüsü olduğu Platoncu düşüncüyü benimser.<sup>12</sup> Zaman sonsuzluktan gelir ve sonuç olarak ona katılır. Bu yüzden evrenin kendisinin sonsuz olduğunu söyleyebiliriz. Bununla birlikte, bu, Tanrı'nın aksine, evrenin mutlak olarak değil, yalnızca nispi olarak sonsuz olduğunu söylemek yeterli olmalıdır.<sup>13</sup>

Tanrı ve evren arasındaki ilişkiyi betimlerken Cusanus, Scotus Erigena'nın felsefesini anımsatan ifadeler kullanır. Tanrı'nın kendi içinde görünmez olduğunu, çünkü hiçbir yaratığın anlayamayacağı sonsuzlukta saklı olduğunu söyler. Ancak O, yaratılış vasıtasıyla görülebilir. En derinlerinde Tanrı ne yaratıcıdır ne de yaratılabilir, O bu terimlerle ima edilen nispi-likleri aşan mutlak sonsuzdur. Anlayışımız için daha erişilebilir bir düzeyde, Tanrı yaratan yaratıcı ve yaratılabilir yaratıcının çakışmasıdır, kısaca hem yaratıcıdır hem de yaratıktır.<sup>14</sup> Tanrı'yı bir yaratık olarak adlandırmakla, Cusanus Tanrı'ya sınırlamalar koymayı kastetmez; o yaratılmış şeylerde bulunan bütün mükemmelliği Tanrı'nın bizatihi kendinde içerdiğini kasteder. Yaratık, deyim yerindeyse, Tanrı'nın dünyayı yaratması ve ona tezahür etmesidir. Bu, Scotus Erigena ile evrenin bir teofani (Tanrının tezahürü) ya da Tanrı'nın sureti olduğunu söylemenin başka bir yoludur.

Tanrı'nın suretleri olarak, yaratıkların kendilerinde bir varlığı yoktur, daha ziyade, onların tüm gerçekliği onlara tezahür eden Tanrı'ya bağımlılıklarından ibarettir. Bu bakımdan bir cevherin arazlarından farklıdırlar. Arazlar varlıkları için cevhere bağlıdırlar, öyle ki, içinde buldukları cevher yok edildiğinde varlıkları sona erer. Ancak arazın hiçbir şey olmadığı söylenemez, çünkü cevhere bir şeyler katar. Örneğin, bir cevherin uzaya yayılması nicelik iledir. Kısaca, araz bir cevhere bir şey verir; fakat bir yaratık Tanrı'ya hiçbir

11 A.g.e. II, 1.

12 De Venatione Sapientiae, 9.

13 De Ludo Globi, I.

14 De Visione Dei, 12; De Docta Ignorantia, II, 2.

şey katmaz. Tanrı mutlak maksimum ise ve bu haliyle eklenemez veya artırılmazsa, Tanrı'ya nasıl bir şey ekleyebilir? Sonuç olarak bir yaratığın bir araz kadar gerçekliği bile yoktur, kendi içinde kesinlikle hiçbir şey değildir.

Bu, yaratıkların yaratıcıları tarafından kendilerine verilen olumlu bir konuma veya varlığa sahip olduğunu reddetmek değildir. Cusanus'un kastettiği, bu konum ya da varlığın mutlak değil nispi bir şey olduğudur, çünkü yaratıklar yalnızca Tanrının suretleri olarak var olurlar. Birkaç aynada aşığı yukarı mükemmel bir şekilde görüntüsü çoğaltılmış bir yüz hayal edin. Görüntülerdeki birçok farklı şekilde görünen yüz aynı yüzdür. Görüntüler olarak kendilerine ait bir gerçeklikleri yoktur: tüm gerçeklikleri az çok orijinal yüzü tam olarak yansıtmaktır. Bu analogi, bazı düzeltmelerle birlikte yaratıkların Tanrı ile ilişkisini daha iyi anlamamızı sağlayacaktır. Elbette, bu durumda Tanrı'nın suretlerini yansıttığı aynalar yoktur. Tanrı'dan ve her biri ona az çok benzeyen suretlerinden başka hiçbir şey yoktur.

Nicolaus Cusanus, bu gerçeği daha soyut bir dille Tanrı'nın hem her şeyin "katlanması" (complicatio) hem de "açılımı" (explicatio) olduğunu söyleyerek ifade eder. O, onların katlanmasıdır çünkü hepsini kendi basit birliği içinde barındırır ve O, onların açılımıdır çünkü O, onların içinde kaldığı müddetçe O'ndan çıkarlar. Dolayısıyla Tanrı hem yarattıklarına aşkındır hem de onlarda içkindir. O, onlardan üstündür, çünkü O, sonsuzdur, onlar sonludurlar. O, aynı zamanda onların içindedir, çünkü onlar, O'nun çoklu görüntüleridir ve gerçeklik görünüşünde mevcuttur.<sup>15</sup>

Ama eğer Tanrı her şeyin içindeyse, bundan "her şey diğer her şeyin içindedir" çıkar.<sup>16</sup> Belki de Cusanus'unkinden daha iyi anlayacağımız bu görüş ile Cusanus, Anaksagoras'ın bu sözünden alıntı yapar. Hıristiyanlar, Tanrı'nın sonsuz olduğunu ve her şeyin O'nda olduğunu, pagan filozoflardan daha iyi bilirler. Ve çünkü Tanrı her şeyde mevcut olduğundan, her şeyin diğerinde mevcut olduğunu görmek zor değildir. Cusanus'un bir dizi aynaya yansıyan yüz resmini hatırlarsak, her şeydeki her şeyin karşılıklı anlamı netleşir. Yüz her görüntüde mevcuttur; hepsi aynı yüzün görüntüleri olduğundan her bir görüntü birbirinde mevcuttur. Benzer şekilde, Tanrı bütün yarattıklarında vardır ve her yaratık birbirinde vardır. Sonuç olarak her şeyde temel bir birlik-kendi gerçeklikleri olan ve Tanrı'nın kendisinden başka bir şey olmayan bir birlik- vardır.

Cusanus Tanrı'nın yarattıklarında olduğunu söylediğinde, Tanrı'nın onlarla sınırlı olduğunu demek istemez. Bu, bir yüzün aynadaki yansımından başka

<sup>15</sup> De Docta Ignorantia, II, 3.

<sup>16</sup> A.g.e., II, 5.



bir şey olmadığını söylemekle aynı şeydir. Gördüğümüz gibi, Tanrı sonsuzdur ve O, bu itibarla herhangi bir sonlu şey ile özdeş değildir. Ve elbette sonsuz derecede daha fazla olmasına rağmen, yine de Tanrı'nın yaratıklarının olduğu her şey olduğunu söylemek doğrudur. Tanrı karşısında evren sonlu ya da sınırlıdır ya da Cusanus'un en sevdiği ifade kullanılırsa, o, sonsuzun bir "büzülmesi" (contraction)dir. "Büzülme" ile o, "tekil şeyde varlığın kısıtlanması"nı kasteder. Evren sonsuzun maksimum daralmasıdır çünkü tüm yaratılmışları içine alır. Tek tek yaratıklar o halde evrenin daha küçük daralmasıdır.<sup>17</sup>

Bu son ifadenin açıklanması gerekiyor. Evrenin parçalarının daralmaları ne anlamdadır? Cusanus "evren" teriminin evrensellik ya da farklı şeylerin birliği anlamına geldiğini açıklar. Evren kısaca tüm farklı parçaların altında yatan birliktir. Evrenin her şeyle ilişkisi birey insanla evrensel insanlığın ilişkisine benzetilebilir. Birey olan insan evrensel insanlığın bir daralması ya da sınırlamasıdır. Benzer şekilde evrenin herhangi bir tikel parçası onun bir daralması ya da sınırlamasıdır. Ve çünkü parça bütün değildir, biz evrenin onun parçalarıyla özdeş olduğunu söyleyemeyiz. Evren, örneğin, Güneş ya da Ay değildir; fakat o Güneşteki Güneş ve Aydaki Aydır. Aynı şekilde insanlık ne Sokrates'tir ne de Platon'dur, fakat Sokrates'te o Sokrates'tir, Platon'da o Platon'dur. Evren de onu oluşturan bütün tikel varlıkların içinde sınırlı bir şekilde var olur. Daralma yoluyla, bu yüzden, Tanrı'nın evrende olduğu gibi evren her şeydedir. Diğer taraftan onun parçaları evrende vardır ve evren bizatihi Tanrıdadır. Anaksagoras'ın hükmü böylelikle doğrulanır: her şey her şeydedir. Tanrı, evrenin aracılığıyla her şeydedir ve her şey evrenin aracılığıyla Tanrı'dadır.

Bu argüman, Cusanus'un gerçekliği tümellere atfettiğini gösterir. Evrenin bizatihi tümel olduğunu bize söyler: o, bütün aşağı formları kucaklayan evrensel bir formdur. Evrenin bu formu Dünya Ruhü olarak adlandırılır.<sup>18</sup> Bu ilk ve en evrensel form tikel şeyler olmadan var olmaz; o sadece onlarda sınırlı olarak vardır, tıpkı tümel insanlığın ayrı bir varlığı olmadığı gibi, yalnızca bireylerde sınırlı olarak vardır. Evrenin formu en genel on cinsin (Aristo'nun kategorileri) formlarını birleşik bir şekilde içerir ve bunlar tüm türlerin formlarını içerir. Bu yüzden doğal bir cins (örneğin, töz) evrenin formunun daralmasıdır ve tür (örneğin insanlık) tözün cinsinin daralmasıdır. Son daralma türlerdeki tekelleridir (örneğin, insan türünde Sokrates). Cusanus, tümellerin bireysel şeyler olmadan gerçek bir varlığının olmadığı konusunda Aristoteles ile hemfikirdir fakat özün ya da doğanın belirgin gerçekliğini tümellere bağlar. Evrenin formu doğası gereği töz değildir, töz doğası gereği

17 A.g.e., II, 4.

18 A.g.e., II, 9.

insanlık değildir, insanlık da doğası gereği Sokrates değildir. Tümeller öz ya da varlık sırasına göre farklıdır fakat ayrı varlığa sahip değildirler, çünkü onlar sadece kendi daralma ya da sınırlamalarını alan tikellerde vardır.<sup>19</sup>

Mutlak sonsuzdan, bu yüzden, sonlu varlıkların en alt kısmına doğru ilerleyen bir daralma gözlemleriz. İlk daralmayla bütün evreni birleştirilmiş şekilde tüm evreni içine alan bir evren meydana gelir. Bu form ayrıca en genel cinse doğru sınırlandırılmıştır, cinsler türlere doğru sınırlandırılmıştır ve türler tikel varlıklara doğru. Bu, Tanrı ile onun yansıtıldığı evren arasındaki benzerliği daha açık bir şekilde ortaya koyar. Tıpkı Tanrının birleştirilmiş bir şekilde bütün evreni içine alması gibi, evren de kendi birliğinde onu oluşturan çeşitli formları ve tikelleri içine alır. Ve tıpkı Tanrı'nın birliğinde tüm çelişkileri uzlaştırması gibi, evren de kendi içinde bütün çelişkilerini uzlaştırır.

### İnsan, Mikrokozmos

İnsan melekler ve maddi varlıklar arasında bulunduğu için evrende benzersiz bir yer işgal eder. Ve bu üstün konumu sayesinde o, manevi ve maddi dünyalar arasında her ikisinin de mükemmelliklerini kucaklayan bir bağ kurabilir. İnsan kendi içinde maddeyi, organik yaşamı, hayvansal yaşamı ve akılcılığı birleştirir. Sonuçta o küçük dünya ya da mikrokozmostur. Manevi dünyanın maksimum mükemmelliği onun içinde maddi dünyanın minimal mükemmellikleri ile birleşir. Yani evren, her bir parçasında yansıtılmış olsa da insanda en mükemmel şekilde yansıtılır. Gerçekten de insan, aynı zamanda evrenin bir parçası olmasına rağmen, kendi içinde mükemmel bir dünyadır. Ayrıca o özel bir şekilde Tanrı'nın suretidir, çünkü kendi içinde maneviyat ve maddiyat gibi zıt mükemmellikleri birleştirir.<sup>20</sup>

İnsan doğası mümkün olan en fazla sayıda yaratılmış mükemmelliği kendi içinde birleştirdiğinden, o mutlak maksimum ya da Tanrı ile birlik için son derece uygundur. Bu birlik hem ilahi hem de insani doğaya sahip olan İsa'nın şahsında bulunur. Mesih bu nedenle evrenin nihai mükemmelliği ve Tanrı ve yaratılmış ve yaratılmamış insanın en mükemmel birliğidir. Bu sebeple Cusanus Mesih'i "mutlak aracı" (medium absolutum) olarak adlandırır. O Tanrı ve insan arasındaki en mükemmel bağıdır ve insanların en yüksek mutluluğa ulaşmak için Tanrı ile birleştiği gerekli araçtır.<sup>21</sup>

Cusanus'un sistemi her şeyin temel birliğini ve karşıtların nihai uzlaştırılmasını gösterme amacına ulaşmak için iyi tasarlanmıştır. Gördüğümüz

<sup>19</sup> A.g.e., II, 6.

<sup>20</sup> A.g.e., III, 3.

<sup>21</sup> A.g.e., III, 3-4; De Visiones Dei, 19-21.

gibi, bu, Aristoteles'in çelişmezlik ilkesinin ve onun felsefesinin çoğunun reddini barındırır. O aynı zamanda fiziksel evrende karşıtların varlığını varsayarak Aristoteles fiziğinin yok edilmesini de içine alır. Aristoteles'e göre evren merkezi dünya olan sonlu bir sfer ve onun çevresi sabit yıldızların sferidir. Dünya hareketsizken bu sfer ve diğerleri düzgün dairesel hareketlerle devinir. Evrenin sabit bir merkezi olduğundan cisimlerin hareketi ona göre kesin olarak hesaplanabilir. Cisimler bu mutlak merkezden zıt yönlerde hareket eder ve mutlak bir "yukarı" ve "aşağı" vardır.

Nicolaus Cusanus'un zıtların örtüşmesi tezi evrenin resmini tamamen değiştirir. Gördüğümüz gibi, evrenin dışında onu sınırlayan hiçbir şey yoktur, böylece bir çevreye sahip olduğu söylenemez. Herhangi bir sınırın içine konulamaz ve yine de mutlak olarak sonsuz değildir. O aynı anda sonlu ve sonsuzdur. Çünkü evrenin ne çevresi ne de merkezi vardır. Cusanus evrende dünyaya merkezi bir konum vermeyi reddetmiştir: o ne kendi merkezindedir ne de hareketsizdir. Her bir şey gibi, hareket eder ve onun hareketi diğer hareket eden cisimlere göredir. Dünya'nın hareket etmediği itirazına cevap olarak, hareketi sadece sabit bir şeye atıfta bulunarak tespit ettiğimizi açıklıyor. Bir adam nehir üzerindeki teknede kıyıyı görmediyse ve suyun hareket ettiğini bilmiyorsa hareketsiz durduğunu düşünürdü. Dünyadaki, Güneşteki ya da herhangi bir gezegendeki bir adamın kendisinin sabit olmasına rağmen her şeyin hareket ettiği izlenimine sahip olmasının sebebi budur. Kısaca, hareket ve yer mutlak değildir, izafidir.<sup>22</sup>

Cusanus'un ana gayesi evrenin uzlaşmaz zıtlıklar alanı olmadığını göstermektir. Çevreye karşı olarak hiçbir merkez yoktur; dünyanın minimum hareketine (veya sabitliğine) karşı olarak sferlerin maksimum hareketi yoktur; hareketli cisimlerin yönlerine mutlak bir zıtlık yoktur. Biz dünyada zıtlıkları görürüz, fakat onlar nispidir ve mutlak değildir ve onlar gerçekte uzlaşırlar. Bu bakımdan evren, "zıtların örtüşmesi" olan yaratıcısının gerçek bir suretidir.

Bu evren görüşünün bir sonucu bizim bilgimizin her zaman kısmi ve eksik olduğudur. Gerçekliğe çeşitli açılardan bakarak onun çeşitli suretlerini oluştururuz ve sonra bunları birleştiririz. Sonuç bir "varsayım"dır fakat tümüyle hakikat değildir. Bir varsayımla Cusanus doğru veya yanlış olabilen önemsiz bir tahmini kastetmez. Dahası, tüm yol boyunca gitmemesine ve tamamen nesnesine kadar ölçmemesine rağmen gittiği kadar doğru bir sonucu kasteder.<sup>23</sup> Evren hakkındaki bilgimiz aynı sebepten dolayı tıpkı Tanrı hakkındaki bilgimiz gibi bu anlamda varsayımsaldır. Evrenin hakikati temelde bir-

22 De Docta Ignorantia, II, 11-12.

23 De Conjectures, I, 2; ed. A. Petzelt, ss. 123-124; I, 13, s. 146.

dir, Tıpkı Tanrı'nınki gibi. Fakat biz kademeli olarak bilgi elde ederiz ve bilgi zerelerimizin sentezi asla amaçladıkları bir hakikate eşit olamaz. Yaklaşık hakikatin bilgisiyle içeriğe dayanmalı, tam ve mutlak bilgi beklememeliyiz. Öğrenilmiş cehalet tutumu Tanrı için olduğu kadar evren için de gereklidir.

## Sonuç

Nicolaus Cusanus'un karışık felsefesini değerlendirmek kolay değildir. Bir açıdan Kilise Babaları Döneminin yeni-Platonculuğuna bir dönüşe işaret etmektedir. Cusanus, on üçüncü ve on dördüncü yüzyıllarda felsefeye hâkim olan Aristotelesçiliğin Hıristiyan filozof ya da teologlara çok yardımcı olduğunu düşünmez. Her şeyin ilk ilkesi olan Tanrı'nın sonsuz olduğu ve yaratıkların onun sonlu yansımaları olduğu Hıristiyan evrende ortaya çıkan sorunları çözmeye Aristoteles mantığı ne işe yarar? Eckhart örneğinin ardından Cusanus, St. Augustine'den Chartres Okulu'na kadar Hıristiyan düşüncülerin benimsediği yeni-Platonculuk lehine Aristotelesçiliği terk etmiştir.

Başka bir bakış açısından, Cusanus modern felsefe ve bilimdeki önemli gelişmelerin yolunu hazırladı. Felsefi fikirlerinin yankıları özellikle yaratılan her şeyin kavramlarının niteliksel olarak birbirinden farklı olduğu ve her bir şeyin bütün evrenin bir aynası olduğu Leibniz'in Monadoloji'sinde bulunabilir. Hegel, çelişmezlik ilkesini aşmak ve tüm farklılıkların ortadan kalktığı mutlağa ulaşmak için Cusanus'un kine benzer bir çaba harcamıştır. On dokuzuncu yüzyıl Alman idealistlerinin Cusanus'a gösterdikleri ilgi, onun düşünceleriyle kendi düşünceleri arasında hissettikleri yakınlığın bir göstergesidir.

Cusanus öncelikle mistik teolojiye destek olarak matematikle ilgilenmesine rağmen matematiksel sonsuzlukla ilgili nazariyeleri matematikçiler için yeni yollar açmıştır, Cusanus matematik alanını doğrudan düşünülebilir şeylerle kısıtlamamıştır fakat tamamen anlaşılabilirliğe doğru genişletmiştir. Bu, Orta Çağ matematiğinde büyük bir ilerlemeye işaret eder.

Sonsuza olan ilgisi, yeni fiziksel evren anlayışının da temelindedir. Gök-bilimsel araçlara sahip olmasına ve onları kullanmasına rağmen kozmolojisi gözlemlenebilir verilerden çıkarılmamış, kendisinin sonsuzluk kavramıyla gösterilmiştir. Sonsuz hakkındaki teolojik spekülasyonu, Aristotelesçi evren anlayışını terk etmesine ve bazı açılardan modern biliminkine benzer yeni bir şeye sebep olmuştur. Zincirleme bilimden Aristotelesçiliğe kadar, Orta çağ teolojisi burada zihni özgürleştiriyor ve evrende yeni bir bakış açısı getiriyordu.

# Kitap Tanıtımı: HİKMETİN İZİNDE BİR FİZİKÇİ: SCHRÖDİNGER VE ANLAM KRİZİ\*

Felsefe Dünyası Dergisi, Sayı: 74, Kış 2021, ss. 313-318.

Geliş Tarihi: 23.07.2021 | Kabul Tarihi: 09.12.2021

**Mehmet Zahit SEZER\*\***

Schrödinger'in 1948 ve 1950 yıllarında "Nature and the Greeks / Doğa ve Yunanlılar" ve "Science and Humanism / Bilim ve Hümanizm" başlıkları ile sunduğu kamuya açık ders dizilerinin makale formatına çevrilmiş metinleri bir araya getirilerek Cambridge University Press tarafından Roger Penrose'un önsözü ile 1996 yılında yayımlanmış ve eser Aynur Başpınar tarafından 2020 yılında Türkçeye tercüme edilmiştir. Biz bu yazıda Schrödinger'in her iki metnini gaye ve önermesini tespit ederek tasvir etmeyi ve ilaveten spekülatif değerlendirmelerle ikincil okumaya tabi tutmayı hedeflemekteyiz. Söz konusu değerlendirmeler, yazının başlığının da işaret ettiği üzere, Schrödinger'in çağdaş bilimsel birikimi "hayatın anlamı" araştırmasının bir uzantısı olarak konumlandırma refleksine odaklanmakta ve bunun, varlık ve bilgide birlik idraki anlamında bir hikmet arayışı olduğunu savunmaktadır.

Schrödinger kuantum fiziğine yaptığı katkılarla bilinen, yirminci yüzyılın önde gelen fizikçilerinden biridir. Fakat onun "Doğa ve Yunanlılar" ile "Bilim ve Hümanizm" yazılarına bakılırsa ilgi alanının fiziğin ötesine taşıdığı görülebilir. Bu yazılarında ontolojik, epistemolojik ve hatta metafizik uzanımları olan meseleleri irdeler ki söz konusu irdemenin "hayatın anlamı" sorunu ile irtibatlı olduğu açıktır. "Nereden gelip nereye gittiğimiz sorusuna" der Schrödinger, "cevap arayabileceğimiz yegâne yer içinde bulunduğumuz bu çevredir; bilim, öğrenme ve bilgi, insanın her türlü tinsel çabasının

\* Erwin Schrödinger. Doğa ve Yunanlar & Bilim ve Hümanizm. Çeviren: Aynur Başpınar. İstanbul: Babil Kitap, 2020. 188 sayfa. ISBN: 9786050601138.

\*\* Yüksek Lisans Öğrencisi, Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Felsefesi, ORCID: 0000-0003-2432-5160, e-mail: zahitsezer@marun.edu.tr

gerçek kaynağıdır.” (s. 128) İşin ilginç yanı ise bu arayışın hem öznesinin hem de nesnesinin bizzat insan olmasıdır. Öyle ki evren insan üzerinden kendini bilmeye çalışıyor gibidir. Bu sebeple Schrödinger insanlığın evrensel hikmet mirasına atıf yapmayı da ihmal etmez. Ona göre Plotinos “Peki ya biz, tam olarak kimiz?” diye sorarken ya da Delphi tanrısı “Kendini tanı!” buyururken bu hakikatten başkasına dikkat çekmiyordu. (s. 128) Her ne kadar Schrödinger bu konulara küçük dokunuşlar yapıp geçiyor olsa da onun temel iddialarının gerçekten anlaşılabilmesi, zihninin en derinlerinde sağlam bir yer edinmiş bu sorgulama ve arayışlar göz ardı edildiğinde mümkün değildir. Buna binaen kitabın izini sürdüğü sorulara, cevaplara ve önermelere geçmeden önce, yukarıda işaret ettiğimiz zihniyet dünyasına dair müstakil bir paragraf kaleme almak yerinde olacaktır.

Bilimin değeri nedir? Bilimsel bilgi haznemizin kendinde bir değeri var mıdır? Pratikte teknik ve teknolojik ilerleme olarak taayyün etmesine bakarak -ki pratikte herhangi bir faydayı haiz olmayan Astrofizik, kozmoloji ve jeofiziğin bazı alt dalları gibi doğa bilimleri de yok değildir- bilimin değeri “pratik faydadır” diyebilir miyiz? Peki bilimin pratik faydasından hareketle, günlük hayatta kolaylaştırdığı şeyleri de göz önünde bulundurarak, bilimin değerinin insanlığa mutluluk getirmesi olduğunu söylemek mümkün müdür? Schrödinger’e göre ne yazık ki bu sorulara olumlu cevap veremeyiz. (s. 126) Bilimsel bilgiyi, insanlığın bilgi kümesindeki herhangi bir bilgi bütününden değerli kılacak özgün bir cihet yok gözükmektedir. (s. 127-128) O halde tüm bunlara anlam ve değer katacak başka bir ilke aramak gerekir. Bu ilkeye en iyi işaret eden ise mürşit ile müridi arasında geçen şu konuşma olsa gerektir; mürit, mürşidine sorar: “Hak Teala’ya tek bir soru sorabilecek olsanız, ne sorardınız”, mürşit tereddütsüz “insan nedir” der ve şaşırın müridi için ekler “zira varlık dairesinde soru da insandır cevap da.” Aynı mefhumu Schrödinger şu sözleri ile dile getirir: “Sınırlı bir alanda uzman bir grup tarafından elde edilen bilgilerin kendi içinde hiçbir değeri yoktur; bu bilgiler ancak bilgi kümesindeki diğer bilgilerle bir araya gelmesi ve bu sayede kadim “kimiz?” sorusuna bir katkı yapması ile bir değere sahip olabilir.” (s. 129) Schrödinger bu sözleri ile aynı zamanda bilgide “birlik” ve “bütünlük” ihtiyacına dikkat çekmektedir ki “birlik” ve “bütünlük” idrakinin metafizik bir ilgiye delalet ettiği düşünülebilir.

Schrödinger’in düşünce dünyasının dayandığı temelleri gösteren yukarıdaki ifadeler, kısmen bağımsız sayılabilecek iki bölümden müteşekkil eserin içerdiği alt iddialar sunulduğunda daha anlamlı hale gelecektir. Bu sebeple iki bölümü de gaye ve önermelerini çıkarmak sureti ile, içeriği ifşa etmeyi sağlayacak birtakım sorular eşliğinde ele almalıyız. Her türlü insani

etkinliğin bir gayeyi içkin olduğu göz önüne alındığında ilk olarak “yazarın gayesi nedir” sorusu belirir. Gaye aynı zamanda iddiayı taşıyan zemine tekabül edeceği için temel önermeye de delalet edecektir. Bu sebeple ikinci sorunun “temel önerme nedir” şeklinde tayin edilmesi isabetli olur. Yoruma imkân veren üçüncü ve son soru olarak “bilim felsefesi/tarihi açısından yazar ve iddiası nerede duruyor, bize ne ifade edebilir” sorusunu seçebiliriz. Bu sorular sayesinde kitaba dair özet kabilinden aktarılacak bilgiler, bir değerlendirmeye elverecek şekilde düzenlenme imkânı bulmuş olacaktır.

Kitabın iki ana bölümünden birincisi “Doğa ve Yunanlar” başlığını taşımaktadır ve bu konuya hasredilmiş dört oturumluk bir ders dizisi neticesinde vücuda gelmiştir. Yedi alt bölümden oluşan bu kısımda yazarın genel gayesi birinci alt bölümde kendini göstermektedir ve yazar adeta şöyle diyor gibidir: Yirminci yüzyılda, bir fizikçi olarak Antik Yunan’daki felsefe-bilim mirası ile ilgilenmek gerektiğini düşünüyorum ve bunu size ispatlayabilirim. Ağırıklı olarak birinci alt bölümün içeriğini belirlemiş olsa da söz konusu gaye kendisini yedinci alt bölüme kadar farklı seviyelerde daima hissettirir. Antik düşünce bugüne ne söyleyebilir? Schrödinger Antik Yunan’da bu soruya cevap olabilecek özelliklerin izini sürer. Bu bağlamda iki hususa dikkat çeker. Birincisi, Antik Yunan günümüzle kıyaslanamayacak derecede gelişmiş bir bilgi sistemi ve spekülasyona sahiptir. Bu sayede orada, akıl ve kalp arasındaki her türlü ayrımı aşmış ve varlığa dair tüm soruların cevaplarının kendisinde toplandığı bilginler var olabilmıştır. Bu durum tıpkı bir öğrencinin varlığın yapıtaşı, yeryüzünün şekli, iyi ve kötünün doğası, Tanrı ve ilahi varlıklar, ruhun ölümsüzlüğü, öte dünya vb. bütün konularda aradığı cevapları tek bir kişide bulması gibidir. Ona göre bugünün dünyasına son derece uzak olan Antik Yunan bilgi tasavvuru, bölünmüş ve birlik idealini kaybetmiş zihinlerimizin ihyası için tevarüs edilmesi gereken başat özelliğe tekabül eder. (s. 29-30) Schrödinger’in dikkat çektiği ikinci husus ise, aynı zamanda onun temel gayesini şekillendiren saik olduğu söylenebilecek modern fiziğin yirminci yüzyıl itibari ile girmiş olduğu krizdir. Yüzyılın başlarında, Kuantum fiziği ve görelilik teorisi gibi yenilikler doğa bilimini birtakım açmazlara sürüklemiş görünmektedir. Halihazırda çağdaş doğa biliminin içine düştüğü krizi aşma noktasında iki bin küsur yıl önceki doğa biliminin ne gibi bir rolü olabilir? Birinci bölümün son alt bölümü olan yedinci bölümde Schrödinger bu soruya cevap vererek birinci alt bölümde Antik Yunan düşüncesine dönmenin gerekliliğini desteklerken dikkatleri çektiği ikinci hususun zihni sevk ettiği bir soruyu izale etmiş olur: “İnsanoğlunun serüveniyle sınırlı yaşamımız en fazla yarım milyon yıllık bir geçmişe sahip. Bildiğimiz her şeyden beklenebilecek en uzun süreysse,



kendi gezegenimizle sınırlı olarak, birkaç milyon yıl daha fazladır. Bütün bunlar, bu zamana kadar elde ettiğimiz hiçbir düşüncenin gereksiz olmadığını hissetmek için yeterli bir nedendir.” (s. 115)

Peki gaye ve önermesi yukarıda sunulduğu haliyle tasvir edilebilecek birinci ana bölüm felsefe-bilim tarihi açısından nasıl değerlendirilebilir? Öyle anlaşılıyor ki yirminci yüzyılda, özellikle İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra aydınlanmacı değerlerin iyiden iyiye sarsılmasıyla birlikte Avrupa'nın yadsınamaz şekilde yüz yüze kaldığı anlam sorunu, doğa biliminin yaklaşık aynı dönemde ortaya çıkan krizi ile birleşerek Schrödinger'in zihninde bir araya geliyordu. Bu durumda Schrödinger'in döneminin önde gelen bir fizikçisi olarak zihninde bir araya gelen ve fakat dışta da çok ciddi yansımaları bulunan bu iki yönlü problemin, kendi uzmanlığına bakan tarafına yöneldiğini düşünmek akla uzak olmasa gerektir: Doğa biliminin kuantum fiziğiyle beraber girdiği yeni sürecin meydana getirdiği sorunları çözmek. Avrupa'nın kolektif hafızasında Schrödinger'e bu sorunlarla yüzleşme gücünü verecek bir bilim miti eksik değil gibi görünmektedir. Bu mite göre modern bilimin kurucuları, geçirdikleri karanlık Orta Çağ'ı atlayıp kemaline ve kurumsal kimliğine kendi ellerinde kavuşacak olan Antik Yunan bilim idealini diriltmişlerdi. Schrödinger bu kurucuların var ettiği modern bilim geleneğinin organik bir parçası kabul edildiği taktirde, kendisinin büyüklerinin tecrübesinden kendisine dersler çıkararak bir çocuk misali, yirminci yüzyıl doğa bilimi kriziyle yüzleşmek için Antik Yunan'ı yeni sorunlar nokta-i nazarından tekrar inceleme teklifinde bulunmasından doğal ne olabilirdi? Bizce hem Schrödinger'i harekete geçiren saikin hem de felsefe-bilim tarihi içerisinde onu önemli kılan özelliklerden birinin mevzubahis durum olduğu düşünülebilir.

Kitabın “kısmen bağımsız” iki ana bölümden oluştuğu ifade edilmişti. Müstakil olarak ele alınmasının önünde engel olmayan bu iki yazı arasındaki kısmi bağıntı, yukarıda sözünü ettiğimiz yirminci yüzyıl Avrupa'sının iki yönlü problemi (anlam ve doğa bilimi krizi) üzerinden tesis edilebilir. “Doğa ve Yunanlar” başlıklı ilk kısım, yani birinci ana bölüm Schrödinger'in modern fiziğin girdiği krizi müsellemler kabul edip çözüm noktasında Antik Yunan'a işaret ettiği bir yazıya tekabül ediyordu. Bu durum göz önünde bulundurulduğunda ilk kısmın, Schrödinger'in zihninde bir araya gelen iki sorundan ilkinin, yani doğa bilimi krizi hakkındaki bir imal-i fikrin neticesi olarak görülmesi mümkündür. Diğer bir ifade ile o bu bölümde bir fizikçi ve fizik tarihçisi olması itibari ile inşai bir çalışmaya imza atmıştır. Fakat, yazının girişinde ifade ettiğimiz üzere, onun ilgileri fiziğin sınırlarını oldukça aşılıyor gözükmektedir. Bu durumda Schrödinger'in dönemindeki doğa bilimi

krizini ele alıp anlam krizini göz ardı etmiş bir filozof olduğunu söylemek çelişik olacaktır. Görünen o ki Schrödinger birinci bölümün yarı hacmindeki bu ikinci ana bölümde, yani “Bilim ve Hümanizm” bölümünde sözünü ettiğimiz “anlam” krizini masaya yatırıyor. Bunu yaparken fizikçi kimliğinin üstüne çıkıp filozofluk gömleğini kuşanması gerektiğinin farkında olsa da tüm bunları fizikte kazandığı bilim nosyonunu azami ölçüde ihsas ettirerek ortaya koyuyor ve söze şöyle başlıyor: “Burada anlattıklarım, bilimsel çabaya nasıl baktığıma bir örnek olarak algılsın; insanın, insanlık durumunu kavrama çabasının kurucu bir parçası olarak bilim.” (s. 123)

Schrödinger ikinci ana bölümün girişinde gayesini açıkça yazar; fiziğin o dönemdeki durumunu, yirminci yüzyılda aşamalı olarak geliştiği haliyle anlatmayı hedeflemiştir. (s. 123) Bu sebeple ikinci bölümün neredeyse tamamında dönemin fiziğine taalluk eden teknik hususları ve kuantum ile doğa biliminde meydana gelen kavrayış değişikliğini mümkün olduğu kadar basitleştirerek sunmaya çalışmıştır. Fakat sözünü ettiğimiz anlam krizine bir çıkış arayışı olma vasfını bölümün başındaki kısa ama özlü alt bölümde kazanır. “Bilimin Hayatımızdaki Tinsel Etkisi” başlıklı bu alt bölümde, girişte bir açıdan üzerinde durduğumuz bilimsel bilginin değeri mevzubahis edilir. (s. 125-140) Bu bağlamda ikinci ana bölümde temel iddia olarak temayüz eden önerme “Doğa bilimi haddizatında anlam krizine ilişkin bir çözüm içermektedir” şeklinde formüle edilebilir. Teknik içeriğin ağırlıkta olduğu orta kısımlarla birlikte bu bölümün de birinci ana bölümde olduğu gibi giriş ve sonuç itibarı ile son derece bütünlüklü bir yapı arz ettiği söylenebilir. Zira girişte bilimsel bilginin değerini tartışır ve “insanın anlamı” sorununa katkı yaptığı ölçüde bir değeri haiz olabileceğini ifade eder. Anlam krizi tartışmanın kalkış noktasını teşkil ediyor gözükür. Tartışmanın nihayete erdiği nokta ise oldukça manidardır: İnsanın özgürlüğü problemi. Açıktır ki insanın anlamı sorunu özgürlük problemi ile yakından irtibatlıdır. Bu sebeple Schrödinger ana bölümün sonunda özgürlük problemi ile kuantum teorisi arasındaki ilişkiye dikkat çeker: “Kesin sonuç, Kuantum fiziğinin özgür irade problemi ile herhangi bir ilgisinin olmadığıdır. Fiziksel nedensellik kavramındaki muhtemel bir değişikliği etik üzerinde hiçbir etkisi olamaz.” (s. 187)

İkinci ana bölümden hareketle Schrödinger’in Batı felsefesi söz konusu olduğunda nasıl konumlandırılabilceği sorusuna gelecek olursak, bir fizikçi olarak anlam ve değer sorununun kasıp kavurduğu yirminci yüzyıl Avrupa’sında, doğrudan bu soruna eğilen Heidegger, Bergson, Whitehead, James, gibi filozoflara kıyasla tartışmanın nispeten periferisinde kalmış olarak görülebilir; ve fakat kendi uzmanlığı içerisinde tartışmaya anlamlı katkılarda bulunduğu da düşünülebilir. Örneğin, o dönemde doğa biliminde meydana

gelen gelişmelere paralel şekilde bir “belirlenimsizlik” meselesi gündeme gelir. Schrödinger’in de ismine atfı yaptığı Alman fizikçi Pascual Jordan belirlenimsizlikten hareketle özgür irade ve dolayısı ile etik için bir zemin arayışına girer. (s. 178-183) Bu noktada önde gelen bir doğa bilimi araştırmacısı olarak Schrödinger, alandaki yetkinliğine dayanarak bu gibi iddiaları değerlendirmiş, eleştirmiş ve böylece anlam-değer krizine bir açıdan dahil hale gelmiştir demek yanlış olmayacaktır.

Son olarak Schrödinger’in üslubunun, bir inşa denemesi olarak okunabilecek yazıları ile gayet uyumlu olduğu ifade edilmelidir. İnşai bir metnin sahip olması gereken ikna edici dil onun her iki yazısında da son derece başarılı bir şekilde kullanılmış ve metnin Türkçe tercümesi bu vasfı son derece yetkin bir biçimde dilimize aktarmayı başarmıştır. İlk yazının birinci alt bölümünde zikredilen bir husus son alt bölümde tekrar gündeme alınmış ve yazıdaki bütünlük gösterilmiştir. Söz gelimi birinci alt bölümde Antik Yunan düşüncesinden çağdaş doğa biliminin sorunlarına çözüm bulma noktasında istifade edilebileceği dile getirildikten sonra oluşabilecek mukadder soru, yedinci alt bölümde insanlık tecrübesinin son derece az olan birikimine atıfla hiçbir tarihi tecrübenin ihmal edilmemesi gerektiği vurgulanarak izale edilmiştir. Benzer iç tutarlılık ve bütünlük ikinci ana bölüm için de söz konusudur. Bilimsel bilginin değeri ve insanın anlamı üzerinden başlayan bölüm özgürlük problemindeki yansımaları ele alınarak bitirilmiştir ki burada giriş ve sonuç arasındaki konusal irtibat göz önünde bulundurulduğunda, özgürlük probleminin insanın anlamı sorununun öncelikli ve esaslı bir uzantısı olduğu imasının bulunduğu hükmetmek akla uzak olmasa gerektir.

## Kaynakça

- Erwin Schrödinger. *Doğa ve Yunanlar & Bilim ve Hümanizm*. Çeviren Aynur Başpınar. İstanbul: Babil Kitap, 2020.

# Kitap Tanıtımı: “GEZGİN FİLOZOF ULUĞ NUTKU” ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME\*

Felsefe Dünyası Dergisi, Sayı: 74, Kış 2021, ss. 319-323.

Geliş Tarihi: 20.09.2021 | Kabul Tarihi: 07.12.2021

**Aziz ŞEKER\*\***

*“Felsefe verilmiş kültür içinde eleştirel bir karşıt kültürdür.”  
Uluğ Nutku*

“Gezgin Filozof Uluğ Nutku” kitabı Anadolu’lu bir filozofu anlatır. Editörlüğünü Mustafa Günay’ın yapmış olduğu çalışma, Kasım 2020’de Çizgi Kitabevi tarafından basılarak okurla buluşturuldu. Titiz bir editörlük sürecinden geçen yapıtın bir başka özelliği yayınevinin çıkarmayı planladığı Cumhuriyet döneminde felsefe serisinin ilki olmasıdır. Kitabın girişinde Uluğ Nutku’nun yaşamı hakkında genel tanımlayıcı bilgiler verilir. Kitabın kurgusu ise “Kişi/Kişilik Olarak Uluğ Nutku’ya Bakışlar”, “Uluğ Nutku’nun Felsefesine Bakışlar” ve “Uluğ Nutku’nun Ardından Yazılanlar/Söylenenler” adı altında üç bölümden meydana gelir.

Türkiye felsefe geleneğinde Uluğ Nutku’ya yönelik sessiz bir ilgi her daim var olmuştur. Uluğ Nutku’nun birçok felsefeciden farkı, İstanbul gibi merkezde varlık gösteren felsefeyi Anadolu’ya taşıma başarısı gösterebilmiş olmasından kaynaklıdır. Kuşkusuz söz konusu dünyayı sorgulayan felsefe disiplini olunca, özgür bir bilim insanı gibi davranmak ve bilgi üretmek bir bedel gerektirir. Bedelin en belirgin yanıysa entelektüel bir “yalnızlığı” beraberinde getirmesidir. Bu anlamda “Gezgin” adı verilen Uluğ Nutku’nun yalnızlığı çoğul, özgürleştirici ve bilgece bir yalnızlıktır. Gezgin Filozof Uluğ Nutku, 17 Kasım 2014’te aramızdan ayrıldığında felsefe alanında çok önemli

\* Gezgin Filozof Uluğ Nutku. Mustafa Günay (Ed.). İstanbul: Çizgi Kitabevi, 2020. 447 sayfa. ISBN: 978-605-196-518-5.

\*\* Dr., ORCID: 0000-0001-5634-0221, e-mail: shuaziz@gmail.com

incelemelerin yanı sıra yakın tanıklarını da arkasında bırakmıştır. İşte bu kitapta, o tanıkların, akademisyenlerin ve dostlarının kaleme aldıklarını okuma olanağı buluruz. Bunlar, 1957 yılında İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümüne giriş yapan Uluğ Nutku'nun, Türkiye'de felsefenin duayenlerinden Takiyettin Mengüşoğlu'nun asistanlığıyla başlayan ve Anadolu'da süren varoluş mücadelesinin yansımaları olarak da kabul edilmelidir.

Editör Mustafa Günay, kitaba başlarken okurun dikkatini Uluğ Nutku'nun toplumsal işlevine bir göndermede bulunarak çeker. Günay'ın aktarımı ile Uluğ Nutku; “akademik felsefenin sınırlarıyla kendini sınırlı görmeyip yaşadığı ülkenin ve dünyanın sorunlarını da yakından takip eden ve aynı zamanda yazılarında ve felsefi çalışmalarında güncel problemleri de irdeleyen, felsefenin genelliği ile güncelliğini buluşturan bir filozoftur” (s. 13).

Kitabın “Kişi/Kişilik Olarak Uluğ Nutku'ya Bakışlar” isimli ilk kısmında, 12 yazı yer alır. “Uluğ İçin” başlığıyla bir veda yazısı kaleme alan Afşar Timuçin, duygularını şöyle dile getirir: “Bir daha dönmek üzere gitmiş bir dostun arkasından ne yazılabilir ki... felsefeden başka bir şey çıkmazdı ağzından... ölüm hesapta yoktu. Ölüm hesapta olmaz zaten. Gerçekten güzel zamanlardı. Keşke seninle yollarımız daha çok kesişseydi. Belki yarın üç beş kişi seni de beni de anar” (s. 19-21).

Doğan Özlem, dostu ve hocası gördüğü “Filozofun Beyefendisi Uluğ Nutku”yu konu edinen yazısında, “...felsefeyi Anadolu'ya taşımak yolunda ısrarlı bir çaba gösterdi. Anadolu'daki bazı üniversitelerde kendisi felsefe bölümü kurduğu gibi başka bazı üniversitelerde kurulmasına da destek verdi. Ve her zaman halis bir filozof olarak kaldı” değerlendirmesinde bulunur (s. 26). Öğrencisi Erol Türedi, “Sevgili Hocam Uluğ Nutku Anısına Anı-Anlatım”da, Uluğ Nutku'nun birçok özelliğinin yanında çok üst düzey bir satranç oyuncusu olduğunu ve bu dalda çeviri kitabı bulunduğunu not eder. Teyfik Tiyekli, “Torosların Zirvesinde Sonsuz Bir Yankı: Uluğ Nutku” yazısını şöyle bitirir: “Gezgin filozof Uluğ hoca, birkaç kişiye birkaç kuşağa değil tarihsel süreçte düşünceleriyle bir bilinçten diğer bilince sonsuz bir biçimde yankılanacaktır” (s. 36).

İlk bölümdeki yazılar arasında Uluğ Nutku'yu yakından tanıyanların aktardıkları, bir anı demeti hüznüyle okura sunulurken yer yer Nutku'nun felsefi birikimine de yoğunlaşmıştır. Adnan Gümüş, Nutku'nun yaşam ve eğitim anlayışına paradoks, karşı kültür ve dostluk etmek üzerinden hareketle bütünsel olarak eğilir (s. 37-64). Bora Erdağı “hatıralar ölümsüzdür” diyerek başladığı yazısını, Uluğ Nutku ile aralarındaki düşünsel paylaşımlarına ve onun çalışmalarına atıfta bulunarak tamamlar. Hülya Can Nutku, “Ataraksia ve Epokhe”de Nutku'nun kavramsal dünyasını irdeler. Haluk Erdem “Gezgin

Bir Filozof: Uluğ Nutku”da, Nutku'nun felsefeye bakışındaki genişliğinin “onu felsefe tarihinin bütün temel sorunlarını anlamaya ve kendi dilini kurmaya götürmüştür” düşüncesiyle iletir (s. 94). Uğur Pişmanlık, “Bir Felsefeci ve Aydın Bir Düşünür: Prof. Dr. Uluğ Nutku” isimli yazısında, Nutku'nun Aratos Felsefe Okulu'nun<sup>1</sup> kuruluşundaki katkısını anımsatır.

İbrahim Erdoğan, “Uluğ Utku Anısına”da, Sivas'ta gezgin filozofun yaşamına, mütevazilik ve kararlılık temelinde bakarken, demokratik ve özerk üniversiteler hususundaki düşüncelerini paylaşır. İlk bölümün son yazısında Kuvay Sanlı, Uluğ Nutku'nun kişiliğinde üç kavramı yan yana getirir: Nezaket, felsefe ve satranç. Ayrıca Uluğ Nutku'nun 1971 yılı İstanbul satranç şampiyonu olduğunu ifade eder.

İkinci bölümde “Uluğ Nutku'nun Felsefesine Bakışlar” adı altında 15 çalışma yer almaktadır. Engin Delice, “Özebakışçı Tutum ile Diyalektik Bakış ya da Öz ile Biçimalışlar Sarmalı”nda Uluğ Nutku'nun yapıtlarından yola çıkarak, derinlemesine bir analizde bulunur. Delice'ye göre, “Nutku, özellikle de insan bağlamındaki çözümlenmelerinde, öz kavramının belirlenimini, biçimliliğini tarihsel bir süreç olarak görür. Tarihsellik ve kültürelilik özün sargısıdır.” Delice, çalışmasını Nutku'ya ait “Baldıran” şiiriyle tamamlar: “Bir diyeceği daha vardı/bunu da bir başkası söylesin dedi/benden sonra benim için bir başkası/dedi ve içti” (s. 149).

Sinan Özbek, “Ad Nutku...” metninde Uluğ Nutku'nun “özcü düşüncede” kalmasının olanaklarını ve sınırlılıklarını kritik eder. Celal Gürbüz, “Uluğ Nutku'da Özbekirrenim Olarak ‘İnsan Oluş’un Tarihselliği’nde pek çok yazısından ‘izmcilik’ten kaçınmaya özen gösteren Uluğ Nutku'nun felsefede izlediği düşünme yolunu, “felsefenin binlerce yıldır açık ya da örtük izlediği, olanda veya olmakta olanda gerçekten neyin olup olmadığını veya ne olması gerektiğini görme ve gösterme” cümlesiyle özetler (s. 189).

Özlem Duva, “Olanaklar Varlığından Özgürlükler Varlığına: Uluğ Nutku Felsefesinde Kantçı Antropolojinin İzleri”nde, Türkçeye “felsefelemek” terimini kazandıran Nutku'nun bir filozof olarak ürettiği kavramları ele alırken Kant felsefesiyle ilişkisini masaya yatırır. Duva'nın anlatımı ile; “Nutku'nun antropolojik kavrayışı içerisinde ‘İnsan Nedir?’ sorusu bir tanımla değil, eylem ve etkinlik biçimlerine dair bir araştırma ve özgürlüğün kazanılmasına dönük bir çaba ile yanıtlanabilir” (s. 233).

1 Antik çağda yaşayan Tarsuslu filozof Aratos'un adını taşıyan Aratos Felsefe Okulu, Aratos Felsefe Dergisi tarafından 2010 yılında kuruldu. Zamanla Anadolu'nun çeşitli kentlerinde de aynı isimle çok sayıda felsefe okulu oluşturuldu. Prof. Dr. Uluğ Nutku okulda söyleşiler verirken aynı zamanda derginin danışma kurulu üyeleri arasında görev yaptı.

“Felsefi Antropoloji Çerçevesinde Uluğ Nutku’da İnsan” başlıklı yazısında Ahmet Alkayış, felsefenin önemine ve işlevine Nutku’nun ilkelerine ve değerlerine yer vererek değinir. Alkayış’a göre, “felsefe, kişinin kendi yaratıcılığını ortaya koyarak var olan olanaklarını kullanma becerisi ve cesaretidir. Felsefe, birleştirici ve bütünleştirici bir düşünme metodudur” (s. 243). Didem Delice, “Felsefi Antropoloji Temelinde Etik”te, Nutku’nun ‘insan olanaklar varlığıdır’ savını odağa alarak, felsefi antropolojide insan nedir sorusuna yanıtlar arar. Ethik ya da değer incelemesinin yapıldığı bu kısımda, yazarın tespiti şöyle olur: “Nutku’nun etik anlayışı, insana kurallar dikte etmek yerine insanın olanaklarını açan koşullar geliştirmeyi amaçlar. Burada insan hiçbir kategoriye yerleştirilmez ve bir değer olarak korunur” (s. 263). Zehragül Aşkın, “Yeniçağ Felsefesinde Apriori Problemi”nde, Nutku’nun felsefesindeki temel argümanları yorumlar. Descartes, Locke, Hume, Leibniz, Kant gibi felsefeciler Nutku’nun bakış açısıyla bilgi kuramı açısından tartışılır. Mustafa Günay, “Uluğ Nutku’nun Felsefesinde İnanma Sorunu”nda, Takiyettin Mengüşoğlu’nun “*İnsan Felsefesi*” kitabına göndermede bulunarak özgün bir bakış açısı inşa eder: “Türkiye’de inancın metafizik yönü değil de politik yönü belirgin ve daha ağır basıyor. Din, dünyevi-toplumsal sorunlarla yoğun biçimde ilgili ve bunlardan besleniyor. Bireyselleşme, birçok konuda olduğu gibi inanma alanında da yeterince güçlü ve belirgin bir durumda görünmüyor. Toplulukların/cemaatlerin hegemonyası gerek inanmayla gerekse toplumsal yaşamla ilgili önemli sorunların da zeminini oluşturmaktadır. Bu noktada dinin, inancın tarihsel ve toplumsal boyutlarıyla da irdelenmesi gereği ortaya çıkmaktadır” (s. 289).

Semir Temiz, “Bir *Özbelirlenim* Problemi Olarak İnanmanın Kurumsallaşması”nda, Uluğ Nutku’da inanma olgusunu çözümlerken, “insanın kendine özgü temel varoluşsal koşullarından biri olan inanmanın özbelirlenimci dayanakları ile bu dayanakları zedeleyen/zayıflatan kavrayış biçimleri arasındaki ayrımlar” konusunda bir tartışma açar (s. 302). Recep Ercan, “Uluğ Nutku’nun Felsefesinde Eğitim Olgusu”na başlıklı yazıda, Nutku’nun felsefeye kazandırdığı “felsefeylemek”, “kosmanthropos”, “tarihsellik ve tarihüstülük”, “özbelirleme” gibi kavramları açıkladıktan sonra, Nutku’nun Anadolu coğrafyasında felsefe geleneğine ilişkin değerlendirmelerine yer verir. Aytekin Keskin, “*Çevirilebilirlik, Eğitilebilirlik ve Uluğ Nutku*” isimli eleştirinin önemini gözeterek kaleme aldığı yazısında, Nutku’nun felsefe ve yaşamla ilgili temel düşüncelerini paylaşır. Bu çerçevede Nutku’ya göre, “bir toplum felsefesiz de yaşar ama eleştiri yeteneği güdük yaşar. Toplum, genelinde böyleyse, kurumların kendilerini içten geliştirmeleri kendilerine bırakılmaz, yöneticilerce vesayet altına alınır” (s. 345). Aziz Şeker,



“Uluğ Nutku’nun Felsefi Yaklaşımıyla Güncel Sosyal Problemlere Eğilmek” metninde felsefenin sosyal problemleri anlama konusundaki işlevini kritik ederek Nutku’nun sosyal problemlere yaklaşımını örneklerle somutlaştırır. Nutku’nun engellilik, köy enstitüleri, küreselleşme gibi konularda yaptığı söyleşilerini çalışmaya taşımakla birlikte sorunlarla mücadelede Uluğ Nutku’nun felsefi birikimini özetleyen “birleştirici bir insanlık kavramının” gerekliliğini vurgular (s. 380). Derya Bayrı, “İnsan-Doğa İlişkisi Bağlamında Çevresel Sorunlara Bakış” ismini verdiği yazısında, Nutku’nun doğaya ilişkin düşüncelerini okura taşır. Mustafa Ağaoğlu “Uluğ Nutku’nun Felsefesinde Güncellik-Genellik Sorunu”nda, felsefi antropoloji geleneğinin kendini güncel yaşam içerisinde kurguladığını, felsefenin işlevsel ve onu güncel tutan yanıyla kritik eder. Bölümün son yazısında Yavuz Adugit, Uluğ Nutku’nun “Şair ile Filozof” kimliğini, felsefe şiir ilişkisi özelinde ele alır. Adugit’in değerlendirmesiyle, Uluğ Nutku’nun metin ile şiiri aynı meydana taşıma isteği, teori ile şiiri, tarihsel veriler ile şiirsel sözü yan yana getirmesiyle sonuçlanır (s. 409). Bu bölümde ağırlıklı olarak Uluğ Nutku’nun felsefi paradigmasının akademik düzeyde tartışıldığını belirtmek gerekir.

Kitabın son bölümünde “Uluğ Nutku’nun Ardından Yazılanlar/Söylenenler”e yer verilmiştir. Bu bağlam içerisinde Anadolu’da felsefe eğitiminin yaygınlaşması için bölümler kuran (Çukurova, Mersin ve Cumhuriyet Üniversiteleri) ve davet edildiği illere felsefeyi anlatmaya gittiği için adı gezgine çıkan bir (Gezgin) Filozof’un, büyük vedasından sonra bazı dostlarının kaleme aldığı metinler yer alır. Engin Delice, Yücel Kayıran, Mustafa Günay, Adnan Gümüş, Hıncal Uluç ve Afet Ilgaz, Uluğ Nutku ile yaşadıklarını anlatırlarken; onun felsefe konusundaki özgünlüğünü, şiir anlayışını, çalışma hayatını, felsefeye bakışını ve dostluğunu açık yüreklilikle kaleme dökmüşlerdir.

Felsefe disiplini açısından kuşaklar arası bir köprü görevini üstlenen kitabın bütününde Takiyettin Mengüşoğlu isminin sıkça geçtiğini görmekteyiz. Mengüşoğlu’nun Türkiye’de felsefenin kimlik kazanmasında öncü bir isim olmasının yanı sıra Uluğ Nutku’nun hocası olmasının bunda payı bulunuyor. Kitapta Mengüşoğlu’nun felsefedeki önemi ve değeri birçok yönüyle ayrıca dile getirilmiştir.

Sonuç olarak, Gezgin Filozof Uluğ Nutku’yu tüm yönleriyle tanımak ve onun felsefesini öğrenmek, felsefe disiplinine katkısını araştırmak ile Türkiye’deki felsefi düşüncenin gelişimindeki etkisini yakından takip etmek isteyenlerin başvuracağı bu oylumlu kitabın, önemli bir bilimsel çalışma olduğunu söylemek mümkündür.

# YAZIM KURALLARI

## 1. Genel Esaslar

- Felsefe Dünyası Dergisi'nde yayımlanması amaçlanan tüm çalışmalar Dergipark üzerinden iletilmelidir.
- Felsefe Dünyası Dergisi intihal taraması, ön-değerlendirme, kör hakemlik ve editöryal okuma süreçlerinin işletildiği açık erişimli akademik bir dergidir.
- Türkçe ve İngilizce dilinde gönderilen çalışmalar kabul edilir.
- Yazıların felsefe ve alt alanları ile ilgili olması beklenir.
- Çalışmalar araştırma makalesi, araştırma notu, eser değerlendirmesi, çeviri, bilimsel toplantı değerlendirmesi, söyleşi, vefa notu kategorilerinde olmalıdır.
- Yayın periyodu, Aralık ve Temmuz olmak üzere yılda iki kezdir. Çalışmalar derginin yayın periyodundan 2 ay öncesine kadar gönderilebilir. Derginin yayın tarihi geldiğinde, hakemeleme veya editöryal inceleme süreçleri tamamlanmamış olan makaleler bir sonraki sayıya tehir edilir.
- Tüm yazılar ön-değerlendirme ve kör hakemeleme süreçlerine tabi tutulur. Ön değerlendirme süreci yaklaşık 15 gün, hakemeleme süreci ise yaklaşık 30 gün sürmektedir. Belirtilen süreler, hakemlerden kaynaklanan gecikmeler nedeniyle zaman zaman uzayabilir.
- Gönderilen çalışmalar daha önce yayınlanmamış veya eş zamanlı olarak birden fazla dergiye gönderilmemiş olmalıdır.
- Bir sayıda aynı yazarın birden fazla çalışması yayımlanmamaktadır.
- Makaleler "APA (7th Edition, The American Psychological Association, 2020)" veya "The Chicago Manual of Style (17th Edition, Notes and Bibliography)" atıf ve kaynakça sistemi esas alınarak hazırlanmalıdır. Bu sistemlerin Felsefe Dünyası dergisine uyarlanmış şekli aşağıda gösterilmiştir.

## 2. Sayfa Yapısı

- Gönderilen çalışmalarda metin iki yana hizalanmalı ve sayfa yapısı üst 2,5 cm, alt 2,5 cm, sağ 2,5 cm, sol 2,5 cm cilt payı sıfır (0) olacak şekilde ayarlanmalıdır.
- Metin Times New York yazı tipinde 1,5 satır aralığı ile ve 11 punto ile yazılmalı, sayfa numaraları eklenmelidir.
- Çalışmanın başlığı büyük harf, 14 punto ve kalın yazı tipi ile yazılmalı, başlık altına yazarın künyesi eklenmelidir. Künyede ORCID numarası, e-posta adresi ve kurum bilgisi bulundurulmalıdır.
- Metnin alt başlıkları her kelimenin ilk harfi büyük olmak üzere 12 puntuyla ve kalın yazı tipi ile yazılmalıdır.
- Öz ve Abstract bölümleri çalışmanın sonuna, sonuç bölümünden sonra ve

kaynakçadan önce ayrı iki sayfa/kısım şeklinde eklenmelidir.

- Öz ve Abstract başlıkları 12 punto ve kalın yazı tipi ile yazılmalı, çalışmanın başlığı Öz'ün altına Türkçe, Abstract'ın altına İngilizce olmak üzere eklenmelidir.
- Anahtar kelimeler ve Keywords öz ve abstract metnlerinin altına sola hizalı, 11 punto ve kalın yazı tipi ile eklenmeli; anahtar kelimelerin sayısı, En az 5; en çok 6 olmalıdır. Kelimeler çalışmanın ana konusunu yansıtacak temel kavramlardan seçilmelidir.
- Makaleler, 9.000 kelimededen (yaklaşık 25 sayfa) fazla olmamalıdır. İstisna durumları yayın kurulu değerlendirebilir.

### **3. Atıf ve Kaynakça**

#### **3.1. Metin İçi Alıntı (APA)**

- Dergiye gönderilen yazıların atıf sistemi ve kaynakça düzenlenmesinde American Psychological Association (APA) stili kullanılabilir. Detaylı bilgi için <https://apastyle.apa.org/> sayfası incelenmelidir.
- Metin içi alıntı yapılırken APA'nın yazar-tarih alıntılama sistemi kullanılmalı; yazar soy isimleri ve kaynakçada yer alan şekliyle basım yılı yazılmaktadır.

Örnek:

Mantık hem bir düşünme tarzını hem de bir bilim dalını ifade eder. Bu nedenle mantıklı düşünme ile mantık bilimi arasında kuvvetli bir bağ vardır (Öner, 1986).

- Belirli bir sayfadan alıntı yapılmış ya da ilgili fikirler belirli bir kısımdan alınmışsa kaynak, sayfasıyla birlikte yazılmalıdır.

Örnek:

Metafiziğin aksine olaylarla yetinen yani ilk sebepler ve eşyaların yeniden yaratılışı konusunda kendi kendine soru sormaksızın deneyin verileri ile yetinen ilim, pozitif felsefe, pozitif âlim gibi. (Korlaelçi, 2014: 4).

- Birden fazla kaynak, parantez içinde yer alırken alfabetik sıraya göre alın-tılmalı ve noktalı virgülle ayrılmalıdır.

Örnek:

(Arslan, 1995; Russell, 1945; Ural, 2018; Ülken, 1956).

- Metin içinde bir yazarın aynı tarihli birden fazla eseri aşağıdaki gibi belirtilmelidir.

Örnek: (Türer, 2021a) (Türer, 2021b)

- Yazar sayısı iki ise her kullanımda iki isim de yazılmalıdır. İki yazarlı çalışmalarda yazar isimleri arasında "ve" yer alırken İngilizce metinlerde "&" ve "and" kullanılabilir.

Örnek:

(Aslan ve Çelik, 1988: 14)

(Harman & Thomson, 1996: 160)

• Yazar sayısı üç veya daha fazlaysa ilk kullanımda sadece ilk isim ve diğerleri şeklinde kısaltma yapılır. İngilizce metinlerde ise “et al” şeklinde kısaltma yapılmalıdır.)

Örnek; (Jacqueline Russ, vd., 2012: 105).

• Çevirisi yapılmış, kopyalanmış veya yeniden basılmış kaynaklar alıntılanırken orijinal çalışmanın yılı ve çevirinin/yeniden basımın yılı birlikte verilir.

• Yazarı olmayan (dini kaynaklar gibi) veya yazarı bilinmeyen kaynaklar, metin içinde alıntılanırken yazarı olmayan kaynaklar için kaynağın başlığı ve yılı yazılmalıdır.

### **Kaynakça (APA)**

• Metin içinde kullanılan kaynaklar soy isim - isim şeklinde alfabetik olarak sıralanmalıdır.

• Kaynakçada aynı yazarın çok sayıda kaynağı varsa, kaynaklar eskiden yeni tarihe doğru sıralanarak yazılır. Aynı tarihli kaynaklarda harf ile sıralama yapılır. Örneğin: 2000a, 2000b.

• Kaynak olarak gösterilen eserin birden fazla yazarı varsa eserde ismi ilk yer alan yazarın soyadı ilk olarak kullanılmalıdır. Yazar sayısı üçten fazla ise ilk yazarın soy isminin arkasına “vd.” kısaltması eklenebilir.

• Kaynakta eserin yayın tarihi, isimden sonra parantez içerisine eklenmelidir. Cohen, Martin, (2020). Platon’dan Mao’ya Siyaset Felsefesi, çev. Hamdi Bravo, Ankara: Fol Yayınları.

Tek Yazarlı Kitap

Nozick, R. (2015). Anarşi, Devlet ve Ütopya, çev. Alişan Oktay, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi.

Çok yazarlı kitap

Baggett D., Walls J. (2011). Good God: The Theistic Foundations of Morality, New York: Oxford University Press.

Editörlü Kitap

Türer, C. (ed.) (2019). Felsefe Tarihi, Ankara: Bilay Yayınları.

Editörlü kitapta bölüm

Başdemir, H. Y. (2019). “İlk Çağ Felsefesi: Felsefi Düşünce ve Eski Toplumlar”, Felsefe Tarihi, Türer, C. (ed.), ss. 51-66, Ankara: Bilay Yayınları.

Dergide Yayınlanmış Makale

Çiçek, Hasan (2020). “Çicero: Yaşlılığın Erdemleri”, Felsefe Dünyası Dergisi, 71, ss. 5-19.

• Dergide yayınlanmış ve birden fazla yazarı olan makalelerde alfabetik sıraya göre yazar künyeleri en başa eklenir.

- Makalelerin, varsa DOI numaraları yazılır.

Stirling, J. (2002). "William Morris and Work As It is and As It Might Be", *Capital & Class*, 76, 127-144. doi: 10.1177/030981680207600105.

Ansiklopediler

- Balkans: History (1987). Encyclopaedia Britannica içinde (15. Baskı. Cilt. 14, ss. 570- 588). Chicago: Encyclopaedia Britannica.
- Çevrimiçi ulaşılan bir kaynak kullanıldığında yazarın soyadı, adı, tırnak işareti içerisinde eserin adı ve erişim adresi yazılmalı sonuna erişilen tarih parantez içerisinde eklenmelidir.

Örnek:

Zalta, N. Edward. "Moral Responsibility", <https://plato.stanford.edu/entries/moralresponsibility/> (10.10.2021).

### **3.2. Sayfa Altı Atıf (CHICAGO)**

- Dergiye gönderilen yazıların atıf sistemi ve kaynakça düzenlenmesinde The Manual of Style 17th Edition, Notes and Bibliography (Chicago) stili de kullanılabilir.

Kitaplar

1. Tek yazarlı kitaplar:

İlk Not:

Celal Türer, *Pragmatik Estetik* (Ankara: Fol Kitap, 2021), 25.

Mehmet Ata Az, *İlahi Basitlik Bağlamında Tanrı'nın Bilinebilirliği* (İstanbul: OTTO, 2017), 65.

Kısa Not:

Türer, *Pragmatik Estetik*, 25.

Az, *İlahi Basitlik Bağlamında Tanrı'nın Bilinebilirliği*, 65.

Kaynakça (Alfabetik sıraya göre):

Az, Mehmet Ata. *İlahi Basitlik Bağlamında Tanrı'nın Bilinebilirliği*. İstanbul: OTTO, 2017.

Türer, Celal. *Pragmatik Estetik*. Ankara: Fol Kitap, 2011.

2. İki yazarlı kitaplar:

İlk Not:

Erden Miray ve Yazgan Yalkın, *Çocuklarla Felsefe* (İstanbul: Demavend Yayınları, 2021), 10.

Kısa Not:

Miray ve Yalkın, *Çocuklarla Felsefe*, 34.

Kaynakça (Alfabetik sıraya göre):

Miray, Erden ve Yazgan Yalkın. *Çocuklarla Felsefe*. İstanbul: Demavend Yayınları, 2021.

### 3. Üç yazarlı kitaplar:

İlk Not:

İrfan Dağdelen, Hüseyin Türkmen ve Nergis Ulu, Türk Kütüphaneciliğinden İzdüşümler: Nail Bayraktara Armağan (İstanbul: Büyükşehir Belediye Başkanlığı - Kültürel ve Sosyal İşler Daire Başkanlığı - Kütüphane ve Müzeler Müdürlüğü, 2005), 55.

Kısa Not:

Dağdelen, Türkmen ve Ulu, Türk Kütüphaneciliğinden İzdüşümler, 87.

Kaynakça (Alfabetik sıraya göre):

Dağdelen, İrfan, Hüseyin Türkmen ve Nergis Ulu. Türk Kütüphaneciliğinden İzdüşümler: Nail Bayraktara Armağan. İstanbul: Büyükşehir Belediye Başkanlığı - Kültürel ve Sosyal İşler Daire Başkanlığı - Kütüphane ve Müzeler Müdürlüğü, 2005.

### 4. Üçten fazla yazarlı kitaplar:

İlk Not:

Eylem Canaslan vd., Felsefe ve Tarih (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2020), 77.

Kısa Not:

Canaslan vd., Felsefe ve Tarih, 18.

Kaynakça (Alfabetik sıraya göre):

Canaslan Eylem, Sadık Türker, Funda Günsoy, M. Ertan Kardeş, E. Burak Şaman ve Gökhan Murteza. Felsefe ve Tarih. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2020.

### 5. Yazar veya editör adı bulunmayan kitaplar:

İlk Not:

"Türkiye ve Dünyada Yükseköğretim," Bilim ve Teknoloji (İstanbul: TÜSİAD Yayınları, 1994), 81.

Kısa Not:

"Türkiye ve Dünyada Yükseköğretim," 81.

Kaynakça (Alfabetik sıraya göre):

"Türkiye ve Dünyada Yükseköğretim." Bilim ve Teknoloji. İstanbul: TÜSİAD Yayınları, 1994.

### 6. Kitap bölümleri:

İlk Not:

Tuba Nur Umut, "Murtaza Korlaelçi Düşüncesinde Ahlakın Merkezi unsuru: Sorumluluk," Felsefenin Vefalı Yüzü – Prof. Dr. Murtaza Korlaelçi'ye Armağan içinde, ed. Celal Türer (Ankara: Aktif Düşünce Yayıncılık, 2019), 119.

Kısa Not:

Umut, "Murtaza Korlaelçi Düşüncesinde Ahlakın Merkezi unsuru: Sorumluluk," 123.

Kaynakça (Alfabetik sıraya göre):

Umut, Tuba Nur. "Murtaza Korlaelçi Düşüncesinde Ahlakın Merkezi Unsuru: Sorumluluk." Felsefenin Vefalı Yüzü – Prof. Dr. Murtaza Korlaelçi'ye Armağan içinde, ed. Celal Türer, 119-124. Ankara: Aktif Düşünce Yayıncılık, 2019.

7. Yazarla birlikte editör veya çevirmeni olan eserler:

İlk Not:

Tuba Nur Umut, "Murtaza Korlaelçi Düşüncesinde Ahlakın Merkezi Unsuru: Sorumluluk," Felsefenin Vefalı Yüzü – Prof. Dr. Murtaza Korlaelçi'ye Armağan içinde, ed. Celal Türer (Ankara: Aktif Düşünce Yayıncılık, 2019), 119.

Suraiya Faroqhi, Osmanlı Tarihi Nasıl İncelenir: Kaynaklara Giriş, çev. Zeynep Altok. (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2003), 57.

Kısa Not:

Umut, "Murtaza Korlaelçi Düşüncesinde Ahlakın Merkezi Unsuru: Sorumluluk," 120.

Faroqhi, Osmanlı Tarihi Nasıl İncelenir, 58.

Kaynakça (Alfabetik sıraya göre):

Umut, Tuba Nur. "Murtaza Korlaelçi Düşüncesinde Ahlakın Merkezi Unsuru: Sorumluluk." Felsefenin Vefalı Yüzü – Prof. Dr. Murtaza Korlaelçi'ye Armağan içinde, ed. Celal Türer, 119-124. Ankara: Aktif Düşünce Yayıncılık, 2019.

Faroqhi, Suraiya. Osmanlı Tarihi Nasıl İncelenir: Kaynaklara Giriş. çev. Zeynep Altok, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2003.

Makaleler

1. Tek yazarlı makaleler

İlk Not:

Song Niu, "The Strategic Partnership between South Korea and the United Arab Emirates," Güvenlik Stratejileri Dergisi 17, (Nisan 2013): 132-136.

Kısa Not:

Niu, "The Strategic Partnership," 132-136.

Kaynakça (Alfabetik sıraya göre):

Niu, Song. "The Strategic Partnership between South Korea and the United Arab Emirates." Güvenlik Stratejileri Dergisi 17, (Nisan 2013): 122-146.

2. İki yazarlı makaleler

İlk Not:

Tom D. Lewisand ve Gerald Graham, "Seven Tips for Effective Listening," British Journal of Social Work 30, (2003): 13-35.

Kısa Not:

Lewisand ve Graham, "Seven Tips for Effective Listening," 15-23.



Kaynakça (Alfabetik sıraya göre):

Lewisand, Tom D. ve Gerald Graham. "Seven Tips for Effective Listening." *British Journal of Social Work* 30, (2003): 1-43.

3. Üç yazarlı makaleler

İlk Not:

Shao-Hsun Keng, Chun-Hung Lin ve Peter F. Orazem, "Expanding College Access in Taiwan, 1978–2014: Effects on Graduate Quality and Income Inequality," *Journal of Human Capital* 11, (Güz 2017): 9–10, <https://dx.doi.org/10.1086/690235>

Kısa Not:

Keng, Lin ve Orazem, "Expanding College Access," 23.

Kaynakça (Alfabetik sıraya göre):

Keng, Shao-Hsun, Chun-Hung Lin ve Peter F. Orazem. "Expanding College Access in Taiwan, 1978–2014: Effects on Graduate Quality and Income Inequality." *Journal of Human Capital* 11, (Güz 2017): 1–34, <https://doi.org/10.1086/690235>

4. Üçten fazla yazarlı makaleler

İlk Not:

Rachel A. Bay vd., "Predicting Responses to Contemporary Environmental Change Using Evolutionary Response Architectures," *American Naturalist* 189, sayı: 5 (Mayıs 2017): 465, <https://doi.org/10.1086/691233>

Kısa Not:

Bay vd., "Predicting Responses," 465.

Kaynakça (Alfabetik sıraya göre):

Bay, Rachael A., Noah Rose, Rowan Barrett, Louis Bernatchez, Cameron K. Ghalambor, Jesse R. Lasky, Rachel B. Brem, Stephen R. Palumbi ve Peter Ralph. "Predicting Responses to Contemporary Environmental Change Using Evolutionary Response Architectures." *American Naturalist* 189, sayı: 5 (Mayıs 2017): 463–73, <https://doi.org/10.1086/691233>

5. Yazarı belli olmayan makaleler

İlk Not:

"Balkanlarda Türk Varlığı," *Toplumsal Tarih* 7 (Mayıs 1990): 8.

Kısa Not:

"Balkanlarda Türk Varlığı," 8.

Kaynakça (Alfabetik sıraya göre):

"Balkanlarda Türk Varlığı." *Toplumsal Tarih* 7 (Mayıs 1990): 1-17.

6. Online dergide makale:

İlk Not:

Mehtap Doğan, "Biyolojik Doğalcılık Ekseninde John Searle ve Zihin-Beden Problemi," *MetaZihin: Yapay Zeka ve Zihin Felsefesi Dergisi* 1/2,

(2018): 227, erişim 5 Ocak 2019, <https://dergipark.org.tr/tr/pub/metazihin/issue/41232/491868>

Kısa Not:

Doğan, “Biyolojik Doğalcılık Ekseninde John Searle ve Zihin-Beden Problemi,” *MetaZihin: Yapay Zeka ve Zihin Felsefesi Dergisi*, 230.

Kaynakça (Alfabetik sıraya göre):

Doğan, Mehtap. “Biyolojik Doğalcılık Ekseninde John Searle ve Zihin-Beden Problemi.” *MetaZihin: Yapay Zeka ve Zihin Felsefesi Dergisi* 1/2, (2018): 227-240, Erişim 5 Ocak 2019, <https://dergipark.org.tr/tr/pub/metazihin/issue/41232/491868>

7. Günlük gazetelerden ve dergilerden alınmış makaleler:

İlk Not:

Tarık Karahan, “Sosyal Bilim Ödülleri,” *Milliyet*, 27 Temmuz 2018.

Sheryl Gay Stolberg ve Robert Pear, “Wary Centrists Posing Challenge in Health Care Vote,” *New York Times*, 27 Şubat 2010, erişim 28 Şubat 2010, <http://www.nytimes.com/2010/02/28/us/politics/28health.html>

Daniel Mendelsohn, “But Enough about Me,” *New Yorker*, 25 January 2010, 68.

Kısa Not:

Karahan, “Sosyal Bilim Ödülleri.”

Stolberg ve Pear, “Wary Centrists.”

Mendelsohn, “But Enough about Me,” 68.

Kaynakça (Alfabetik sıraya göre):

Karahan, Tarık. “Sosyal Bilim Ödülleri.” *Milliyet*, 27 Temmuz 2018.

Stolberg, Sheryl Gay ve Robert Pear. “Wary Centrists Posing Challenge in Health Care Vote.” *New York Times*, 27 Şubat 2010. erişim 28 Şubat 2010, <http://www.nytimes.com/2010/02/28/us/politics/28health.html>

Mendelsohn, Daniel. “But Enough about Me.” *New Yorker*, 25 January 2010.

Doktora ve Yüksek lisans tezleri

İlk Not:

Avni Erdemir, “Muslihu’-din Mustafa İbn Vefâ Hayatı Eserleri Tesirleri ve Manzum Eserlerinin Tenkidli Metni,” (Yayımlanmamış Doktora Tezi, Gazi Üniversitesi, 1999), 6-10.

Azize Şahin, “Üniversite Öğrencilerinde Bilinçli Farkındalık ile Yaşam Doyumu ve İyi Oluş Arasındaki İlişkiler,” (Yüksek Lisans Tezi, Üsküdar Üniversitesi, 2018), 8.

Kısa Not:

Erdemir, “Muslihu’-din Mustafa,” 6-10.

Şahin, “Üniversite Öğrencilerinde Bilinçli Farkındalık,” 8.

Kaynakça (Alfabetik sıraya göre):

Erdemir, Avni. "Muslihu'd-din Mustafa İbn Vefâ Hayatı Eserleri Tesirleri ve Manzum Eserlerinin Tenkidli Metni." Yayınlanmamış Doktora Tezi, Gazi Üniversitesi, 1999.

Şahin, Azize. "Üniversite Öğrencilerinde Bilinçli Farkındalık ile Yaşam Doyumu ve İyi Oluş Arasındaki İlişkiler." Yüksek Lisans Tezi, Üsküdar Üniversitesi, İstanbul, 2018.

Arşiv belgeleri

İlk Not:

BOA, İ. Mes. Müh., 2079.

Kaynakça (Alfabetik sıraya göre):

Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA). İrade Mesâil-i Mühimme (İ. Mes. Müh). 2079.

Raporlar

1. Yazarı belli olan rapor

İlk Not:

Fatma Gök, Öğretmen Profili Araştırma Raporu (Ankara: Eğitim Bilim ve Kültür Emekçileri Sendikası Yayınları 1999), 6-25.

Kısa Not:

Gök, Öğretmen Profili Araştırma Raporu, 6-25

Kaynakça (Alfabetik sıraya göre):

Gök, Fatma. Öğretmen Profili Araştırma Raporu. (Ankara: Eğitim Bilim ve Kültür Emekçileri Sendikası Yayınları, 1999).

2. Yazarı belli olmayan rapor

İlk Not:

Arnavutluk Ülke Raporu, (Ankara: TİKA Yayını 1995), 7.

Kısa Not:

Arnavutluk Ülke Raporu, 7.

Kaynakça (Alfabetik sıraya göre):

Arnavutluk Ülke Raporu. Ankara: TİKA Yayını 1995.

3. Bir kurum, firma ya da enstitünün yazarı olduğu rapor

İlk Not:

Dış Politika Enstitüsü, Uluslararası İlişkilerle İlgili Anayasaya Konabilecek Hükümler, (Ankara: Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları, 1990), 33.

Kısa Not:

Dış Politika Enstitüsü, Anayasaya Konabilecek Hükümler, 33.

Kaynakça (Alfabetik sıraya göre):

Dış Politika Enstitüsü. Uluslararası İlişkilerle İlgili Anayasaya Konabilecek Hükümler. Ankara: Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları, 1990.

Ansiklopedi

İlk Not:

Celal Türer, "Bilinç Akışı," Felsefe Ansiklopedisi 2 içinde, ed. Ahmet Cevizci (İstanbul: Etik Yayınları, 2004), 586.

Kısa Not:

Türer, "Bilinç Akışı," 590.

Kaynakça (Alfabetik sıraya göre):

Türer, Celal. "Bilinç Akışı." Felsefe Ansiklopedisi 2 içinde, ed. Ahmet Cevizci, 585-592. İstanbul: Etik Yayınları, 2004.

Mülakat veya Röportaj

İlk Not:

Edward Snowden, "Edward Snowden Explains How to Reclaim Your Privacy." Röportajı yapan Micah Lee. The Intercept, 12 Kasım 2015, erişim 1 Ocak 2017,

<https://theintercept.com/2015/11/12/edward-snowden-explains-how-to-reclaim-your-privacy/>.

Kısa Not:

Snowden, röportaj.

Kaynakça (Alfabetik sıraya göre):

Snowden, Edward. "Edward Snowden Explains How to Reclaim Your Privacy." Röportajı yapan Micah Lee. The Intercept, 12 Kasım 2015, Erişim 1 Ocak 2017, <https://theintercept.com/2015/11/12/edward-snowden-explains-how-to-reclaim-your-privacy/>.

E-Kitap

İlk Not:

Fyodor Dostoevsky, Crime and Punishment, çev. Constance Garnett, ed. William Allan Nelson. (New York: P. F. Collier & Son, 1917), 413, <http://archive.org/details/crimepunishmentoodostuoft>.

Jane Austen, Pride and Prejudice (New York: Penguin Classics, 2007), 6. bölüm, Kindle.

Kısa Not:

Dostoevsky, Crime and Punishment, 413.

Austen, Pride and Prejudice, 6. bölüm.

Kaynakça (Alfabetik sıraya göre):

Dostoevsky, Fyodor. Crime and Punishment. çev. Constance Garnett. ed. William Allan Nelson. New York: P. F. Collier & Son, 1917. <http://archive.org/details/crimepunishmentoodostuoft>.

Austen, Jane. Pride and Prejudice. New York: Penguin Classics, 2007, Kindle.

