



tabula rasa

Felsefe & Teoloji

Philosophy & Theology

Sayı: 38 / Number: 38

Haziran (June) 2022

Yayım tarihi: 30.06.2022

(Print) ISSN: 1302 – 8898

(Online) ISSN: 2148 – 7162

tabula rasa

Felsefe & Teoloji

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

Haziran (June) 2022

Sayı: 38 / Number: 38

Yayım tarihi: 30.06.2022

Yayın Yönetmeni ve Sahibi/ Publishing

Director and Owner

Prof. Dr. Mevlüt ALBAYRAK

Editör /Editor

Prof. Dr. Kevser ÇELİK

Editör Yardımcıları/Assistant Editors

Ar. Gör. Şükrü Mert ÜNAL

Muhammed TOPRAK

Kapak Tasarımı

İlknur AKYOL

İç Düzen / Desing

Muhammed TOPRAK

Kapak Fotoğrafı / Cover Photo

Prof. Dr. Kevser ÇELİK

İletişim/ Contact

Prof. Dr. Mevlüt ALBAYRAK

Süleyman Demirel Üniversitesi, Doğu

Kampüsü, Fen Edebiyat Fakültesi, Felsefe

Bölümü, 32260 Çünür/ Isparta

tabularasadergisi@gmail.com

0246 211 41 85

Yayın Kurulu / Publication Board

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

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

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

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

Prof. Dr. Ayhan BIÇAK (İstanbul Üni.)

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

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

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

Hakem ve Danışman Kurulu / Advisory

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

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

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

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

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

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

Prof. Dr. Hasan Aydın (19 Mayıs Üni.)

Prof. Dr. Ayhan BIÇAK (İstanbul Üni.)

Prof. Dr. Recep ALPYAĞIL (İstanbul Üni.)

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

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

Prof. Dr. Kasım KÜÇÜKALP (Uludağ Üni.)

Prof. Dr. Milay KÖKTÜRK (Pamukkale Üni.)

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

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

Doç. Dr. Fazıl KARAHAN (Pamukkale Üni.)

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

Prof. Dr. Ali Osman GÜNDOĞAN (Muğla Sıtkı

Koçman Üni.)

Prof. Dr. Sabahattin ÇEVİKBAŞ (Muğla Sıtkı

Koçman Üni.)

Prof. Dr. Hüseyin Gazi TOPDEMİR (Muğla Sıtkı

Koçman Üni.)

Prof. Dr. Mustafa YILDIRIM (Atatürk Üni.)

Prof. Dr. Ruhattin YAZOĞLU (Atatürk Üni.)

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

Prof. Dr. Hasan ASLAN (Akdeniz Üni.)

Prof. Dr. Şahin FİLİZ (Akdeniz Üni.)

Dr. Öğr. Önder BİLGİN (Akdeniz Üni.)

Dr. Öğr. Üyesi Ömer Faruk ERDEM (Necmettin

Erbakan Üni.)

Dr. Öğr. Üyesi S. Ertan TAĞMAN (Mehmet Akif

Ersoy Üni.)

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

Prof. Dr. Veli URHAN (Gazi Üni.)

Prof. Dr. Kazım SARIKAVAK (Gazi Üni.)

Prof. Dr. Zeki ARSLANTÜRK (Doğuş Üni.)

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

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

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

Doç. Dr. Muttalip ÖZCAN (Maltepe Üni.)

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

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

Theology)

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

Theology)

Prof. Dr. Philip CLAYTON (Claremont School of

Theology)

Dr. John QUIRING (Claremont School of Theology)

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

Prof. Dr. Jay MCDANIEL (Hendrix College)

tabula rasa: Felsefe & Teoloji uluslararası indeksli hakemli akademik bir dergidir.

tabula rasa: Philosophy & Theology is a refereed academic journal.

Altı Aylık Hakemli Akademik Dergi

A Biannually Refereed Academic Journal

Derginin Tarandığı İndeksler / Index List

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

tabula rasa: Felsefe & Teoloji uluslararası indeksli hakemli akademik bir dergidir.

Dergiye gelen yazılardan yazarlar sorumludur. Yazılan yazılar alan uzmanları tarafından değerlendirildikten sonra yayımlanır. Yayın hakları dergi yayın kuruluna aittir. Gelen yazılar yayımlansın, yayınlanmasın iade edilemez.

İçindekiler / Contents

Editör'den.....	i
Kendi Yurdunda Yabancı Olmak! Adası Olmadan Yaşamak <i>Being a Foreigner in Your Own Motherland! Living Without an Island</i>	1
Mevlüt ALBAYRAK	
Yunan Trajedilerinde Çılgınlık ve Delirme Olgusuna Bakış <i>Overview of Madness and Insanity in Greek Tragedies</i>	16
Yakup AKYÜZ	
Martin Buber'de Diyalog Felsefesi ve Ontolojik Etik Arasındaki İlişki <i>The Relation Between Philosophy of Dialogue and Ontological Ethics in Martin Buber</i>	37
Muhammed TOPRAK, Nurten KİRİŞ YILMAZ	
Noam Chomsky'nin Dilbilim Kuramı Bağlamında Dil ve Zihin İlişkisi <i>The Relationship Between Language and Mind in the Context of Noam Chomsky's Linguistic Theory</i>	48
Sevgi ÖZCAN	
Arif: Mevlana'da Bilinmeyen Bilgesi <i>Wise Man: Sage of Unknown in Maulana</i>	62
Metin YASA	
Matthew Tindal'ın Dini Düşüncesi Üzerine Felsefi Bir İnceleme <i>A Philosophical Examination of Matthew Tindal's Religious Thought</i>	68
Shikur Seid YESUF	

Modern Toplumda Din ve Ahlak

Religion and Morality in Modern Society 77

Nurlybek ZHANYKULOV

ÇEVİRİ

Bergson ve Din Felsefesi 89

E. C. WILM (Çev. Osman Zahid ÇİFÇİ)

Editör'den...

Felsefeyi anlamak, felsefeyi yaşamaktır...

Herkesin bir eylemi olduğu gibi herkesin bir düşüncesi de vardır. Her eylem doğru, iyi ve güzeli var etmiyorsa aynı şekilde her düşünce de doğru, iyi ve güzeli var etmemektedir. Özellikle dijital çağın ve pandeminin her geçen gün yaşadığımız insanlıktan uzak etkileri hayatın hemen hemen her alanında hissedilmektedir. Bu iki olgusal gerçekliğin yarattığı yeni düşünce ve eylem dünyası ve bunların yansıması olan yeni yaşam ve yeni insan tipini dikkate aldığımızda pratik hayattan uzak olarak algılanan felsefenin daha da ötelendiği ve gitgide değersizleştiğini deneyimlemekteyiz. Bu deneyim akademiye, özellikle de felsefe camiasına, yaşam tarzı olan felsefeyi anlama ve anlatmada büyük bir görev düştüğünün en önemli göstergelerinden birisidir. tabula rasa felsefe&teoloji dergisi bu anlamda böyle bir görevin bilincini ve sorumluluğunu taşımakta ve yeni çalışmalarla yayım hayatındaki yolculuğunu sürdürmektedir.

Herkes iyi yaşamak ister ama çoğunlukla felsefe-siz yaşamak ister. Oysa iyi yaşamak, felsefenin kendisidir. Bu anlamda felsefe, “İyi”nin bilgisi ve böyle bir bilginin eyleme dönüşmesidir.

tabula rasa felsefe&teoloji dergimizin bu sayısında, Prof. Dr. Mevlüt ALBAYRAK “Kendi Yurdunda Yabancı Olmak! Adası Olmadan Yaşamak”; Yakup AKYÜZ “Yunan Trajedilerinde Çılgınlık ve Delirme Olgusuna Bakış”, Muhammed TOPRAK ve Doç. Dr. Nurten KİRİŞ YILMAZ “Martin Buber’de Diyalog Felsefesi ve Ontolojik Etik Arasındaki İlişki”; Sevgi ÖZCAN “Noam Chomsky’nin Dilbilim Kuramı Bağlamında Dil ve Zihin İlişkisi”; Prof. Dr. Metin YASA “Arif: Mevlana’da Bilinmeyen Bilgesi”; Shikur Seid YESUF “Matthew Tindal’ın Dini Düşüncesi Üzerine Felsefi Bir İnceleme”; Nurlybek ZHANYKULOV –“Modern Toplumda Din ve Ahlak” ve Doç. Dr. Osman Zahid ÇİFÇİ’nin E. C. WILM’den yaptığı “Bergson ve Din Felsefesi” adlı tercüme çalışma yer almaktadır.

2001 yılından itibaren akademik hayatta yer alan dergimizin çeşitli sebeplerle dergi sayısı ve yılı geriden gelmekteydi ve bu nedenle yayım (basım) yılı arasında farklılık oluşmaktaydı. Dergimizin yaptığı yazışmalar neticesinde bu durumun Ulakbim başvuru kriterlerine uygun olmadığını öğrenmiş bulunmaktayız. Bu yüzden dergimiz, bu yeni sayısında yeni bir başlangıçla kaldığı sayıdan 2022 yılının sayısı olarak karşınıza çıkmaktadır. Dergimizin yeni sayılarının 2022 yılından itibaren Haziran ve Aralık aylarında yılda 2 sayı olarak yayınlanmasına karar verilmiştir.

Her sayısı yeni bir dünya olan dergimizin yeni sayısında yeni bir dünya ile buluşmak dileğiyle...

Prof. Dr. Kevser Çelik

Kendi Yurdunda Yabancı Olmak!

Adası Olmadan Yaşamak

Mevlüt ALBAYRAK*

Özet

İdeal vatandaşlık arayışı bir ütopya mıdır? Entelektüel kişiliklerin kendi toplumlarında yabancılaşma duygusu yaşaması doğal mıdır? Felsefi ve teolojik bir sorun olarak, bu meselenin klasik Müslüman felsefi metinlerinde “ada metaforu”yla tartışılması ne anlama gelmektedir? Erdemli şehir ideasına dayalı bu metinler bugün ne anlam ifade etmektedir? Bu klasik metinler, günümüzde yaşadığımız “yabancılaşma”ya karşı, bir arayış tanımlaması olarak “erdemli” ya da “entelektüel” kişilik için bir değer ifade edebilir mi?

Anahtar Kelimeler: Erdemli şehir, Mütevahhid, Entelektüel, Yabancı, Yabancılaşma, İbn Bacce, İbn Tufeyl, İbn Rüşd, İbnü'n-Nefis

Being a Foreigner in Your Own Motherland!

Living Without an Island

Abstract

Is the search for ideal citizenship a utopia? Is it natural for intellectual personalities to survive a sense of alienation in their own society? As a philosophical and theological problem, what does it mean to discuss this issue with the “island metaphor” in classical Muslim philosophical texts? What do these texts based on the idea of the virtuous city or ideal state mean today? Can these classical texts express a value for the “virtuous” or “intellectual” personality as a definition of quest against the “alienation” we exist or survive today?

Key Words: The Virtuous City, Mutevahhid, Intellectual, Stranger, Allienation, Avempace, Abentofail, Averroes, İbnü'n-Nefis

İçinde bulunduğumuz şu günlerde eğitilmiş-eğitimsiz Türk gençlerinin büyük bir çoğunluğunun Avrupa’da iş ve yaşam olanaklarının peşinde olduklarını okuyor ya da çevremizde gözlemliyoruz. Sıradan herkesin sorabileceği bir sorudur bu; gençler neden doğdukları, çocukluklarını yaşadıkları bu ülkeden gitmek için yeteneklerini ve imkanlarını zorluyorlar? Ben bu sorunun peşine düşmeyeceğim; soru da cevap da politik bir tasavvura açıktır. Burada özet olarak peşine düşmeye çalışacağım konu, ideal vatandaşlık arayışı diyebileceğim bir arayışı felsefi ve teolojik bir sorun halinde ele alan klasik felsefi metinlerin bugünkü okunma biçimlerine dikkat çekmektir. Bu klasik metinler günümüzde yaşadığımız adı geçen soruna bakışımıza yardımcı olabilir mi?

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

İhsan Fazlıoğlu “Kara ile Ada Çatalı: Kalabalık Erdem mi; Issız Hakikat mi?”¹ başlıklı kitap tanıtımı amaçlı yazısında, insan için en son amacın ne olması ya da olabileceği sorgulamasına ışık tutmakta, kısmen de bu özel yer arayışına örtük bir şekilde politik göndermede bulunuyor görünmektedir. Yazı, İbn Bacce’dan (ö. 1138/9) İbnü’n-Nefis’e (ö. 1288) ada-kara ikilemi ele alınır ve İbnü’n-Nefis lehine sonuçlanacak şekilde değerlendirmede bulunulur. Yazarın amacı, “teklif kavramı çerçevesinde *birey-ahlak ve toplum-hukuk* kavram çiftleri açısından göz önünde bulundurulacak; ileri sürdükleri fikirlerin en derin nedenlerine işaret edilmeye çalışılacak...” şeklinde tanımlanmıştır.

Fazlıoğlu metnine Endülüs geleneği içinde yer alan düşünürlerin konuyla ilgili çalışmalarını sıralayarak başlıyor. Bunlar İbn Bacce’nin (ö. 1138/39) *Tedbir el-mutevahhid*,² İbn Tufeyl’in (ö. 1185/6) *Hayy b. Yakzan*³ ve İbn Rüşd’ün (ö. 1198) *Fasl el-mekal fima beyn el-şeria ve-hikme min el-ittisal*⁴ eserleri ve bu eserlerde yer alan fikirlerle Peygamber’in gelecekte olabileceklerinden yaptığı vurgulara farklı bir yöntemle Kâmil adlı karakter aracılığıyla cevap veren İbnü’n-Nefis’in (ö. 1288) *er-Risalet el-kamiliyye fi el-siret el-nebeviyye*⁵ eseridir. Adı geçen çalışmaların ideal insan ve toplumu, rejimi arayış serüveni Platon’un (ö. MÖ 348/347) *Devlet*’i⁶, Augustinus’un *Tanrı Şehri* (413-426)⁷ ve Farabi’nin (ö. 950) *Medinetü’l-Fazıla*’sına⁸ kadar izlenebilir. Erdemli insan erdemsiz bir şehirde yaşayabilir mi?

Her düşünür döneminin çocuğu olarak içinde bulunduğu koşulların kavramsal üretiminin karakteristiğiyle öne çıkar. Fazlıoğlu da bunu onaylamaktadır. Orada olanın varoluşu, onun varoluşuyla yazıya dâhil olur. “Herhangi bir felsefi tutumun sorularının ve yanıtlarının *nazari imkânları* ile üretildikleri tarihi kürenin şartlarının *anlam küresinin bütünlüğü*, o tutum içinde kullanılan kavramın varlık sebebidir; anlamı da bu kürenin sınırları tarafından tayin edilir.” Diğer bir deyişle filozofların kavramsal ifade etme biçimleri, hayalperest bir tavırla aşkın bir hakikatin peşinde koşmak için değil, makul bir şekilde sorun olanın açığa çıkarılma biçimiyle ilgilidir. Anlam, mevcut küre tarafından belirlenirse ve oluşa dâhil olursa, o zaman anlam o küre ile sınırlı kalmaz.

İbn Bacce, İbn Tufeyl ve İbn Rüşd’e göre, “insan için nihai amaç”, hem bu dünyada hem de öte dünyada “mutlu olmak”tır. Sistemleri bu ilkeye göre kurgulanmıştır. “Bu-ara-da (meaş) [Heidegger’den fazlaca aşına olduğumuz *tireleme* Fazlıoğlu tarafından fazlaca kullanılmaktadır]. Mutlu olmak, “*eşyanın hakikatini bilmek* ve bu bilgi ışığında, *akli ihtiyarın beşerî iradeyi hayr* üzere yönlendirmesi ve yönetmesidir. Bu yönlendirme ve yönetimin insan davranışlarındaki temsilleri, itidali üreten erdemdir (fazilet).” Kısaca ifade edilirse, bu da herkesin yaşayıp gerçekleştirebileceği bir olay değil, sadece havas denilen belli sayıda insan için geçerlidir. “[E]l-insan mediniyyun bi’t-tab” olarak, hayatını şehirde varlığa getirir. Ancak şehir eşit yaşam alanları sunmakla beraber, kavramsal yeterlilik düzeyleri eşit olmayan insanlarla bir arada yaşamayı gerekli kılmaktadır. Buna göre de düşünme ve erdem yolunda ilerleme dışarıdan herhangi bir buyruk ve düzenlemeyle

¹ Fazlıoğlu, İhsan (2022) “Kara ile Ada Çatalı: Kalabalık Erdem mi; Issız Hakikat mi?”, Teklif, Sayı 1, Ocak 2022, ss. 218-222.

² İbn Bacce (2020) *Tedbiri’l-Mütevahhid Erdemli Şehirde Bireyin Felsefi Yetkinliği*, İstanbul: Endülüs. [Yapılacak alıntılar metin içinde T şeklinde gösterilecektir].

³ İbn Tufeyl (1997), İbn Sina/İbn Tufeyl, Hay bin Yakzan (Çev.M. Ş. Yaltkaya/Babanzade Reşid, haz. N. A. Özalp), İstanbul: YKY. [Yapılacak alıntılar metin içinde H şeklinde gösterilecektir].

⁴ İbn Rüşd (1985) *Felsefe-Din İlişkileri Faslü’l-Makal* (Haz ve Çev. Süleyman Uludağ), İstanbul: Dergah. [Yapılacak alıntılar metin içinde F şeklinde gösterilecektir].

⁵ İbnü’n-Nefis (2020) *Er-Risaletü’l-Kamiliyye Fi’s-Sireti’n-Nebeviyye Düşüncenin Erdemi* (Çev. Ali Kürşat Turgut), İstanbul: Endülüs. [Yapılacak alıntılar metin içinde K şeklinde gösterilecektir].

⁶ Platon (2001) *Devlet* (Çev. Sabahattin Eyuboğlu-M. Ali Cimcoz), İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yay.

⁷ Türkçede tam metin mevcut değildir. Kadir Canatan okumalarından bir seçki olarak bazı bölümleri çevirmiştir: Aurelius Augustinus (2021) *Tanrı Şehri*, haz. Kadir Canatan, Ankara: Fecr.

⁸ Farabi (1997) *İdeal Devlet (El-Medinetü’l-Fazıla)*, Çev. Ahmet Arslan, Ankara: Vadi. [Yapılacak alıntılar metin içinde M şeklinde gösterilecektir].

gelmez. Adı geçen düşünürlerin ortak betimlemesi budur. Bu, çoğunluğun öğrenme ve mutluluğu yaşama biçimiyle, seçkin kavramsal yetenekteki insanların öğrenme ve yaşama kaynakları arasındaki ayrıma götürür. Bu ayrım iki öğrenme kaynağının pratiğiyle tartışmaya dönüşür. Felsefenin Müslüman toplumlarda değil, Batı Hıristiyan çağında da hoş görülmemesinin nedenleri arasında bu bilme ayrımı geçerli olmuştur. Çoğunluk, herhangi bir kazanım yoluyla değil bir aracının bildirimleriyle öğrenir ve uygular. Filozof ise tevil'e gider. Bu çatışmaya neden olur. Fazlıoğlu konuyla ilgili değerlendirmelerinde yargılayıcı görünmektedir.

Büyük çoğunluğun mümessilleri bilginlerin eleştirilerine hatta suçlamalarına muhatap olur. Her ne kadar, eleştiri meselesi saf bir felsefi tutum üzerinden anlatılsa da hiç şüphesiz, kısmi olarak hakir gördükleri, hatta reddettikleri hayat içindeki siyasi, iktisadi, vb. etkinliklerdeki konumları ve başarısızlıkları vb. nedenler de dikkate alınmalıdır. Örnek olarak, İbn Bacce'nin suçlanması, salt fikirleri dolayısıyla değil, siyasi başarısızlığı neticesinde, 20 yıllık vezirliğini yaptığı Saragoza şehrini bizzat Haçlılara teslim etmesiyle de ilgilidir.

Fazlıoğlu'na göre, "Saragoza şehrini bizzat Haçlılara teslim" eden! İbn Bacce, çözümü "entelektüel bir ada inşa" etmekte bulur. Bunun yanı sıra İbn Bacce, "mutluluk mefküresinde bir tür seçkin, hatta biraz da bencil bir geri-çekilmeyi öneren konumdur." Ve "çokluk ve çeşitliliği kötülüğün kaynağı olarak belirler." Sebep-sonuç ilişkisi çok fazla pragmatik. İbn Tufeyl adasından başlar ve İbn Rüşd ise yaşadığı toplum içinde "*avam ile havas* ayrımı" yapar. Bunu da ontolojik bir gerçeklik olarak kabul eder. Bu üç düşünürün karşısına yerleştirilen İbnü'n-Nefis ise şehir hayatını inşa etmeyi temsil eder ve burada hukuk ve ahlak vahiy temelli olarak kurulur. "Toplumsal mutluluğun zeminine" vahiy yerleştirir. Fazlıoğlu'na göre ilk üç düşünürün görüşleri "içeriği farklı olmakla birlikte savundukları, nazari inziva fikri, Haçlı Seferleri ve Moğol istilasıyla birleşerek, topluma ve dahi Varlık'a küsen XIII. yüzyıldaki ümitsiz tasavvufi düşünceleri beslemiştir."

Fazlıoğlu'nun yargıları keskin ve suçlayıcı görünmektedir.

İbn Bacce, İbn Tufeyl ve İbn Rüşd yenilmiş, parçalanmaya, hatta dağılmaya yüz tutmuş bir dünyada, halklarını koruyamayan, yıkımdan sorumlu, kısmi olarak başarısız devlet adamlığı yapmış kişilerdir. Tüm bunların yanında halkları ile konuşup anlaşabilecekleri bir dil de geliştiremediler; bunun yerine halklarını suçladılar. İbn Bacce toplum içinde bir ada inşa etti; İbn Tufeyl bir adaya kaçtı; İbn Rüşd ise toplum içinde, kendi kapalı hakikatini adalaştırdı. İbn Nefis ise başarılı bir tabib, mantıkçı ve muhaddis olarak, halkın konuştuğu mevcut dilin gramerini yazmaya kalkıştı ve içinde yaşadığı Haçlı ve Moğol yıkımı karşısında şehri inşa etmenin ahlaki, hukuki ve sıhhi içeriği yanında metafizik imkânı üzerinde durdu.

Yazarın dört klasik düşünür üzerinden din-felsefe, akıl-vahiy ilişkisini tartışmaya açması ve her birinin çağının koşulları üzerinden konuşmasına vurgu yapmasına rağmen, akıl ve felsefenin taraftarlarının beslendikleri kaynak olarak bir *Başka* üzerinden konuştukları için kendi kişisel yeteneksizlik ve yetersizliklerini halka mal ettiklerini söylemesi dikkat çekicidir. Çalışma, günümüz Müslüman dünyasındaki topluma yabancılaşmış aydın tipine de gönderme olarak okunabilir. Şayet böyle bir durum söz konusu edilirse de "küresi" ve bağlamı dışına çıkmış olur.

Yazar kendi yöntemsel çerçevesini dikkate almaktan sonradan uzaklaşmış görünmektedir: "Her bir düşünür kendi tarihi bağlamının kültürel uzayı ile kuşatılmıştır. Bu nedenle kullandıkları kavramların delaletleri de bu kültürel uzayın içeriğiyle mukayyettir," şeklinde ifade etmesine rağmen, zamanlarını aşan etkilere gönderme yapmıştır. Adı geçen ilk üç eser vahyin bilgisini hiçbir şartta reddetmemesine rağmen, yazar, "teklife muhatap olmak," "akıl ile teklifin geçerliliğini idrak etmek" vahyin bilgisini reddetmeyi içermez, sonucuna ulaşmıştır.

Fazlıoğlu'nun ilk üç klasik hakkındaki yargılayıcı ifadelerini dikkate alarak, gerçekten de adı geçen bu eserlerin sosyo-politik hayatta insanları hayatın dışına attığı

böylesi bir sonuca yol açıp açmadığını, dahası açıp açamayacağını eserlerden alacağım kısa alıntılarla özet olarak değerlendirmelerde bulunacağım.

Adı geçen ilk üç isim, zamanının en değerli bilim insanlarıdır. Hemen hemen üçü de riyaziye, tıp, şiir, müzik, ilahiyat ve felsefe ile meşgul olmuşlardır. Bu üç isim “halkları ile konuşup anlaşabilecekleri bir dil geliştiremediler” ve bu yüzden de halkı suçlayıp, ötekileştirdiler mi? Ada söylemi İslam klasikleriyle düşünce dünyasına dâhil olmuştur diyebiliriz. Bunun ilk idealist örneği İbn Tufeyl’in (1106-1186) *Hay Bin Yakzan*’ıdır. Ülkemizin eğitim ve öğretim sisteminden kaynaklı bazı eksikliklerden olsa gerek, ada modelleri ya da Ütopya tipi metinler Batı düşüncesiyle başlatılır. Bu ister Platon’un *Devlet*’te ele aldığı “rejim”⁹ ile ilgili olsun isterse T. More’un *Ütopya*’sında olsun, fark etmez. Ütopyalar bir arayışın ve toplumsal ya da şehirli bir varlık olarak insanın, insanlar içinde kendini ve kendine benzeyeni arayışıdır. Bu metinler ideal bir toplum ve o topluma uygun insan arayışını amaçlar. Augustinus’un *Tanrı Şehri*, T. More’un *Ütopya*’sı (1516), T. Campanella’nın *Güneş Ülkesi* (1623), F. Bacon’ın *Yeni Atlantis*’i (1627), değer alanında kusursuz bir dünya arayışını amaçlar. Her ütopyanın kahramanının sonu da sevimli değildir. Politik yapı, mevcut işleyişe alternatif her düşünce ve eylemi tehlikeli ve “vatan hainliği” olarak görür. Mesela, yargıçlara göre More’un “kötü bir amaç uğruna haince” davranışı onu idama mahkûm ettirmiştir; konuyla ilgili olarak tıpkı önceden Müslüman düşünürlerin farklı şekillerde başlarına gelenler gibi.

Burada İbn Tufeyl’in bir ada’da başlayan öyküsü, bir kaçış değil, başlangıca dönüşür. Arayış içinde olan bir insanın, bugünkü anlamıyla, bu insan bir edebiyatçı, bir sanatçı, bir ilahiyatçı, bir felsefeci ya da akademik kimlikli herhangi bir eğitilmiş insan olabilir, bu dünya hayatında yaşamsal deneyimlerinin çabalarını, kalabalıkların yaşamları içinden kendi olmaya giden ayrıştırıcı serüveninde tanımlar. Vahyin amacı, dinin ana teması olanı, toplum içinde bireyleşmek ve karakteri var etmek olarak belirlenmiştir.¹⁰ Ancak bu toplum, birey için de amaçladığı ideal rejimi ya da “erdemli şehri” var etmeyle birlikte gerçekleşir. Klasik metinler üzerinden okursak, mesela Farabi, “kazanılmış akıl kanalıyla Faal akıldan münfail akla gelen akış, vahiydir.” der. Bu vahye muhatap olan ve onun bilincine ulaşan kişi, iyi bir toplumsal düzen inşasının amacıyla özdeş olur. Kara delikler gibi insanları “heva ve heveslerinin ilahına” tapmaya yönlendiren toplumlar içinde “iyi ve mutlu” olmayı amaçlayan kişiler “erdemli yabancılar olarak” huzursuzdurlar. Onların huzuru yaşamaları için “erdemli bir ulusun yerleşme bölgesinde” toplanabilmeleri elzem kabul edilmiştir.¹¹ Çünkü “İnsanları mutluluğu elde etmek için birbirlerine yardım eden toplum, erdemli, mükemmel bir toplumdur.” (M 101). Farabi bu durumu şu şekilde resmetmektedir:

Erdemli şehir halkının hepsinin bildiği ve yaptığı müşterek şeyler vardır, her bir sınıfın bildiği ve yaptığı başka şeyler vardır. Bu insanların her biri ancak bu iki şeyle, yani kendisi ve başkası için müşterek olan şey ve bir ferdi olduğu sınıfa özel olarak ait olan şeyle mutluluk merhalesine ulaşır. Her biri bu şekilde davrandığında, bu davranışları ona üstün, erdemli bir ruhsal istidat kazandırır ve o bu davranışları ne kadar çok devam ettirse, bu istidadı o kadar güçlü ve mükemmel olur. (M 113).

Erdemli insanlardan oluşan bir yerleşim yeri fikri, 21. yüzyılın dünyasında anlamını daha da anlaşılır bir hale dönüştürmüştür. Modern insan artık erdemli insanlardan oluşan sitelerin varlığını değil, sosyo-ekonomik cemaatleşmelerin oluşturduğu sitelerin oluşumunun peşindedir. İnsanların iyi bir insan, mutlu bir insan olarak yaşama isteklerini

⁹ Bu tanımlamayı Leo Strauss’un (2019) kullandığı anlamda kullanıyorum; Platon’un Politik Felsefesi Devlet (Çev. Özgüç Orhan), İstanbul: Pinhan.

¹⁰ Bu konuda farklı bir okuma için bkz., Whitehead, A. N., (2021) Oluşan Din (Çev. Mevlüt Albayrak), Ankara: Fol.

¹¹ Bkz. Farabi (1980) Es-Siyaset ul-Medeniyye veya Mabdi’ul-Mevcudat (Çev. M. Aydın, A. Şener, M. R. Ayas), İstanbul: Kültür Bakanlığı, s. 45-6. [Yapılacak alıntılar metin içinde S şeklinde gösterilecektir].

belirleyen ana faktörler, ekonomik güç ve statü olarak görünür olmuştur. Hangi semtte oturuyorsunuz? Böyle bir sorunun cevabı dünya felsefenizi de tanımlamaktadır.

İbn Tufeyl: Adada Başlayan Yalnızlık ve Yabancılaşma

Yetenekli bir “tabip ve cerrah” olarak sarayla bağı olan İbn Tufeyl, *Hay b. Yakzan* ile öne çıkmaktadır. Bir anne-babadan dünyaya gelmiş olmasına rağmen, Hay, ekvator kuşağında bir adada tek başına, anne-baba, dil ve kültür bulunmadan, kendi kendine doğal gözlem yoluyla ruhani hakikatleri ve bilgi safhalarını keşfederek büyüyen yalnız bir insanın öyküsünü temsil eder. Bu öyküde insan, kendisiyle ve yetenekleriyle baş başa kaldığında yapabileceklerini göstermesi bakımından önemli bir varlık tipi oluşturur. Doğal insanın zihni gelenekle bozulur; onu kendi olmanın dışına taşır. İbn Tufeyl, her hangi bir din mevcut olmasa da, insanın aklı ile bilişsel gerçekleri ve ilahi sırları bulabileceğine odaklanmaktadır.

Hay, yetişkin biri olduğunda bir başka insan ile karşılaşır; Absal. Absal, başka bir adada vahyedilmiş bir dine göre yaşayan biridir. İki insanın ayrı özelliği dil becerilerinde ortaya çıkar. İki adamın ilk buluşmasında gülünç yönler de vardır. Hay, Absal’ın üzerine giymiş olduğu kıyafetini onun doğal postu sanmaktadır. Dil, hayata açılmanın kapısıdır. Klasik dindar tebliğci yönüyle Absal, yeni ada komşusuna konuşmayı, bilginin ilkelerini ve dini kuralları öğretmeye çalışır. Bu çabasıyla Absal, Tanrı’nın rızasını kazanmak amacındadır, ancak Hay’ın hakikate vakıf olduğunu anlar.

İbn Tufeyl nazari bilgi ile hakikatin peşindedir. İbn Tufeyl’in bu görüşü çağdaşı İbn Rüşd tarafından paylaşılmaz. Ona göre, “saadete sadece öğrenmekle veya sadece faaliyette bulunmakla erişilemez, fakat saadet her ikisiyle birlikte elde edilebilir ve bu, ancak bu hayatta elde edilebilir.” Ancak insan bu hayatta toplumun bir parçası olduğundan, toplum engellemediği sürece saadete ulaşabilir ve “faaliyeti için faydalı ve zaruri” olan ve Tanrı’nın iradesi olarak şer’i ahkâma yansıyan “nazari ilimler”i elde edebilir. Kişi, hayatta kalabilmek için topluma muhtaçtır, ama sadece faziletli toplum, saadetin elde edilmesinde yardımcı olur. Buna göre ne İbn Bacce’nin ve İbn Tufeyl tarafından önerilen mütevahhidin saadeti, ne de Farabi tarafından tasvir edildiği şekliyle fazıl şehirde saadet mevcuttur.

Hay’ın ideali hem kendisi için hem de kendisinden hareketle başkaları için öğretmenlik yapmaktır; kendini tanımaya çabaladığı serüveni kendini arayana göstermeye yönelik öğretmenlik. İbn Tufeyl’in Hay’ı “insanlara önderlik, kılavuzluk yaparak gerçekleri görmelerini ve bir oyundan başka bir şey olmayan dünya hayatının pisliklerinden kurtulmalarını sağlayabileceği” ilkeleri açıklamayı amaçlıyordu. (H 163-64). Gerçek yaşam deneyimine baktığımızda hakikat herkesin peşinde olduğu bir dünya arzusu değildir. Metni okumaya çalışırsak, olgusal bir durumla karşılaşırız.

Hay, çevresindeki topluluğa ders vermeye, yavaş yavaş aydınlatmaya başladı. İlk hikmetten, hikmetin gizlerinden söz etti. Daha sonra öğretinin ilke ve yargılarından gerçekliğe doğru yükseldi. Zihinlere başka biçimlerde yerleşmiş kimi inanç ve düşünceleri gerçeklik açısından yeniden tanımlamaya, yorumlamaya geçti.

Hay’ın açıklamaları, yorumları yavaş yavaş topluluğu tedirgin etmeye, canlarını sıkılamaya başladı. Gerçi Hay’ın yabancılığını, arkadaşları Absal’ın hatırı gözeterek güler yüz gösteriyorlar, açığa vurmuyorlardı, ama içten içe kızıyorlardı. (H 165).

Eğlenceli televizyon hocalarının her konuda uzman oldukları bir çağdan, Hay’ın amacını anlamak zor olabilir. Hay günümüzde yaşayan bir model olsaydı, büyük olasılıkla “Survivor” tarzı programların vazgeçilmez ismi olurdu. Bugün olduğu gibi o gün de insanlar fikirlere değil, yaşanan olayın eğlence amaçlı ve gürültülü olmasıyla ilgilidir. Halkın Hay’a olan ilgisi, Hay’ın bilgeliğine değil, yaşamış olduğu hayata gösterdikleri eğlenceli merakla ilgiliydi. Hay halk için yeni bir sosyalleşme objesi, yani bir sohbet konusuydu. Hay ise bunu, kendinde olan ilgiyi onların istekliliği olarak görüyor ve onları

“uyarmaya çalışıyor”du. “Uyarı” sonuç vermemiş, aksine, halkın tepkisi giderek artmaya başlamıştı. Ancak insanların bu tepkileri onların kötü oldukları anlamına gelmez; “Bunlar iyiliği seven, gerçeğe yönelen insanlardı yine de. Fakat yaratılışlarından gelen eksiklikten ve bilgisizliklerinden dolayı gerçeği, gerçeğe özgü yoldan aramıyorlar, araştırma yönüne gitmiyorlardı. Bu bir yana, gerçeği, gerçeğe ulaşan insanların yolundan öğrenmeyi de istemiyorlardı.” Hay, o insanları yargılamıyor ve aşağılamıyordu, zaten bu davranışı amacıyla çelişirdi; o bilmediği bir gerçekliğe bizzat şahitlik etmekteydi. Hay sonuçta şu yargıya ulaşır. “Her sınıftan insanın kendi bilgisizliğiyle yetindiğini, dünyevi istek ve eğilimlerini, bencil isteklerini Tanrı edindiklerini gördü”. (H 165).¹² Bu insanlar, gerçekleri gerçek olarak dinlemekten hoşlanmıyorlardı. Bu toplum görünüşte dindardı. İnsanlar için geçerli olan, dünya hayatlarının düzenlenmesi, güvenliklerinin sağlanması, özel ve kamusal haklarının korunması şeklinde kabul edilir. İnsanlardan dini ibadetleri “oruç, namaz, hac, zekât ve benzeri yükümlülükleri” konusunda istekli olmalarını öğretmek önemlidir. Bunun dışında, dini ve felsefi konularda entelektüel tartışmalara girmelerini beklemek doğru bir davranış değildir. Ekonomik ve sosyal hayatları düzende olan çoğunluk, hayatından memnun kitleyi oluşturur. (H 166).

Arayış ya da yolculuk felsefesi¹³ hareket halinde gözlem ve deneylerle yaşanarak kavranabilir ve bu kavrayış “amel-i salih” gibi arınmaya neden olur. Arınmak bir anlamda bu dünyanın geçici heveslerinden uzaklaşarak hakikate olan özlemini toplum içinde yaşamaktır.

Kısaca, Hay şayet onlar arasında onlar gibi yaşamaya çalışırsa, kendi olmanın anlamını kaybedecektir. Hay üzerinden verilmek istenen, bireysel kişiliğin kazanılması için içsel dünyaya yönelmeyi vurgulamanın yanı sıra, çoğu zaman Müslüman ülkelerde çatışma olarak görülen vahiy- bilim, akıl-şeriat, din-felsefenin aynı amaca yönelik olduğunu nesnelleştirmektedir.¹⁴

İbn Bacce: Entelektüel Yabancılık (Mütevahhid)

Yahya b. Saig İbn Bacce’yi, başarısızlıkla sonuçlanan devlet adamlığı görevinin neticesinde insanlardan uzak kalmayı tercih etmiş biri olarak tanımlamak yanlış olacaktır. Tarihte aile saltanatlarının olduğu tek adamlı yönetimlerde tanınmış yöneticilere hizmet edenlerin başarı ya da başarısızlıkları yönetenin sözü ile başlar ya da sona erer. İbn Bacce ömrünün yirmi yılını sadece vezirlik yaparak geçirmemiş, aynı zamanda zindan hayatı da yaşamış biridir. Ölümü de Sokrates benzeri olmuştur; aralarındaki fark birinin baldıran zehrini içeceğini bilmesi, diğerinin ise “zehirli patlıcan” yemeği ile suikasta kurban gitmesidir. “Geçiş dönemi” filozofu olarak İbn Bacce, içinde yaşadığı koşulların karakter üzerindeki etkilerini bizzat yaşayarak deneyimlemiş biridir. Tabiat bilimlerinden ilahiyat, felsefe ve politikaya kadar birçok alanda yetkin bir kişilik olarak İbn Bacce “erdemli bireyin sürdürmesi gereken hayat tarzını” kendi üzerinden başkalarıyla paylaşmak istemiştir.¹⁵ Sosyo-politik, ekonomik, kültürel hayatta yaşanan her tür çözümler ve bozulma, entelektüel kaygı yaşayan, düşünen her insanın ortak sorunu olarak tarihsel deneyimler sunmuştur. Stoacı devlet adamı Seneca’nın politik serüveninde bizzat yaşadığı ve maruz kaldığı eziyetler onu deneyimlerini yazıya dökmeye sevk etmiştir. İbn Bacce’nin Mütevahhid’i, erdemsiz bir şehirde, toplumda kendi bireysel mutluluğunu elde etmeye çalışan insanı tanımlamaktadır. Mütevahhid kimdir? O ne bir filozofur ne de bilgedir; ancak bilgeliği hedefleyen ve bilmeye çaba sarf eden biridir. Tedbir, entelektüel gelişim

¹² Krş “İstek ve arzularını [hevasını] ilah edineni gördün mü?” Kur’an 25/43.

¹³ Çelik, Kevser (2021) “Yunusça Yürüme: Gezgin Bir Filozof Olarak Yunus Emre ve Yürüme Felsefesi,” Yunus Emre ve İnsan Doğası, Ankara: Yunus Emre Enstitüsü, ss. 100-132.

¹⁴ Krş. Goodman, Lenn E., (2007), “İbn Tufeyl,” (çev. Şamil Öçal- Hasan Tunçay Başoğlu), İstanbul: Açılım Kitap, s. 371.

¹⁵ Hayatı için bkz., Özdemir, İlyas (2020) “Giriş: İbn Bacce Tedbiri’l-Mütevahhid” Erdemli Şehirde Bireyin Felsefi yetkinliği, İstanbul: Endülüs, s. 13-14.

süreci olarak kabul edilince, bu eğitimin amacı özel bir alanın bilgisinin ve mesleki bir yeteneğin aktarılması değildir. Mütevahhid tam anlamıyla ne bir filozof ne de vahyin bilgisine de tam vakıftır.

İbn Bacce'nin ifadesiyle, "Bu incelemede biz bu mütevahhidin [yalnız insanın] tedbirini [anlatmayı] amaçlıyoruz. Açıktır ki doğaya aykırı bir durum ona ilişmiştir. O halde biz, en yetkin varlığını elde etmesi için nasıl kendini yöneteceğini/tedebür edeceğini söyleyeceğiz." Ve şu soruyla yöntemin arayışını ifade ediyor: "Mutluluk mevcut değilse, onu nasıl elde edecektir veya mutluluğuna engel olan ya da mutluluk konusunda mümkün olan şeyleri elde etmesinden alıkoyan arzuları nefisinden nasıl söküp atacaktır?" sorunun cevabı "[O] bunu ya düşünüp taşıdığı gayesine göre ya da nefsinde yerleşik bir şeye göre [yapacaktır]." (T 90).

Burada İbn Bacce'nin "suretler kuramı"na girmeyeceğim. Mütevahhid'in sadece ruhani suretlerin üçüne de sahip olabilmeye yeteneğine sahip olduğunu ifade edelim. Günümüz Modern dünyasında sadece entelektüel çaba içinde olan bireyler olarak değil, aynı zamanda entelektüel değer alanının kendi içinde de yabancılar oluşturduğu bir dünyada yaşamaktayız. Dahası, savaşlar, göçler, sığınmacı olayları, mülteci konumunda olanlar vs., her biri dünyayı yabancılarla örülü alanlara dönüştürmüştür. Böyle bir dünyada yüz yüze kalınan kültürel farklılıklardan kaynaklı yabancılaşma ile sosyo-ekonomik yapıların alanları paylaşmasından kaynaklı yabancılaşma aynı şeyi söylememektedir. Homojen bir toplum söylemi tüm dünya için geçerliliğini yitirmiş görünmektedir. Böyle bir toplumsal dokuda bireyin kendi olarak kalması ile kendisini insani ve ruhi değerler alanında varoluşa dâhil etmesi imkânsız gibidir. Buna göre toplum içinde her bir kişinin, kendi kişiliğine uygun adacıklar oluşturması kadar doğal insani bir tavır olamaz. Aslında artık bu dünya gerçek bir ada tasavvuruna bile kapalıdır; o sadece ekonomik elit kesimin sığınağı değil, eğlenceli vakit geçireceği bir su ortasında yer alan mekândır. Bu yabancılar kategorisine dâhil edilmesi gerekenler, İbn Bacce ve diğerlerinin de amacı, ahlaki endişeleri olan, günümüz ifadesiyle okumuş ve okuduklarını değer alanına dâhil etmek isteyen insanların durumunu sorgulamaya çalışan kişilerdir. Hikmet bir arayışı imler.

Hikmete sahip olan biri, zorunlu olarak erdemli ve ilahi bir insandır. O, her bir fiilin en yetkinini alır, her tabakadaki [insanlara] özgü olan en iyi halleri paylaşır, ama onlardan, en yetkin ve en üstün fillerle ayrılır. (T 186).

Hikmet nazari ve ameli bilginin adıdır. Mütevahhid entelektüel yetkinlik peşindedir ve yaşanan liyakatsızlıkların yaratmış olduğu olumsuzluklardan kurtulmanın izindedir. Erdemsiz toplumdaki yabancı ki bu özellik sadece erdemsiz toplumda görünür olur, ya olduğu halde toplumun içine karışıp onlar gibi olacak ya da kendisine bir eğitim programı yani "tedbir programı" uygulayarak kendinin keşfini aşamalandıracak veya Farabi'nin önerdiği gibi, yurdunu terk edip erdemli olduğunu düşündüğü şehre göç edecektir. Daha da tehlikelisi erdemsiz bir şehirde yaşamaktansa, belki de Stoalı bir tavırla ölmeyi tercih edecektir. Erdemli şehrin sakinleri doğalarına uyumlu yaşarlar ve doğruyu yanlıştan ayırabilme yetenekleri sayesinde aralarında muhabbet oluştururlar. Bu olumlu ve dengeli yaşama deneyimi de hem sağlıklarının yerinde olmasına hem de suç vakalarının yaşanmamasına sebep olur. "Şehir yetkin olmaktan ne kadar çok uzaklaşırsa, orada bu iki [sınıfa] duyulan ihtiyaç, o kadar artar ve bunların mertebesi o kadar üstün olur." (T 84).¹⁶ Mutluluk ile sağlıklı olmak arasında ilişki vardır. Hipokrat'tan alıntı yapar; İbn Bacce; "hasta bir bedeni ne kadar beslersen, o kadar onu kötüleştirirsin". (T 100).

Devlet'te filozoflar yöneticidir; tüm insan hizmetleri hikmete göre düzenlenir; hiçbir tabibe ve kadıya ihtiyaç duyulmaz, çünkü tüm fertler hikmet tarafından, ilişkileri de

¹⁶ "Bir şehirde düzensizlikler, hastalıklar çoğaldı mı, bir sürü mahkemeler, hastaneler açılır. Bir sürü hür insan da bu işlere hevesle atıldı mı, avukatlık ve hekimlik de o şehirde şanlı şerefli meslekler haline gelir". Platon (2001): 88 (405a).

muhabet tarafından idare olunur. Ancak daha aşağı bir devlette, hâkimler “yabani otlar”dır (nevabit). “Bu ad, ekili ürün arasında kendiliğinden ortaya çıkan bitkilerden alınmıştır.” Bu tip insanlar “cahil bir hükümette birilerinin hakikate rastladığı veya ananevi sahtekârlıkları fark ettiği fevkalade durumda, manzaradaki leke olarak addolunurlar.”¹⁷

İbn Bacce'nin erdemli şehrinde “nevabit”ler yoktur. Bunlar, yanlış görüşlerini insanlara aktararak onları kendileri gibi yanlış eylemlere sürükleyen insan tipini oluştururlar. Nevabit, liyakatini kötülük üzerine ihtisaslaştırmış kişidir. Bir yere ait olmanın dışında tek yeteneği, üretken olan bir şeye sarılmasıdır. Nevabit, faydalı ve verimli olana sırnaşır, onların arasında yer bularak kendini olduğundan farklı gösterir. Nevabit, kendi bireysel mutluluğunun peşindedir, kendi “tedbiri” dışında bir şey ilgi alanına girmez. Bu tipler farklı amaçlarda ortaya çıkarlar. (T 86-7).

Çok önceleri Farabi, nevabit'i erdemli şehirde ortaya çıkan bir tip olarak tanımlar; “şeref, yöneticilik, zenginlik vb. gibi insanın erdemle kazanabileceği başka şeyleri amaç” edinen kimseler. Bir kısmı “Fırsatçılar”, bir kısmı yasa koyucunun sözlerini kendi arzularına göre yorumlayıp uygulayan “Yanlış yorumlayanlar” [el-Muharrifun], diğer bir kısmı da yasa koyucuyu bilerek yanlış anlayıp yanlış yorumlayan dinden çıkmış olanlardır. Bunların aksine yine de nevabit, “doğru yolu” arayan ve bu nedenle de eğitilebilir olan tipler olarak da görülebilir. Bu nevabit tipler kontrol altında tutulmalı ve bir şeyle meşgul edilmelidirler. Şayet kurallara uymamak konusunda ısrarcı olurlarsa, “şehirden kovmak, cezalandırmak, hapsedmek veya zor işlerde çalıştırmak” şehrin yöneticisinin görevi olmalıdır (S 69). Demokratik şehir (el-Medinetü'l-Cem'aiyye) çoğulcudur ve farklılıkların bir arada olduğu şehirdir. Bu nitelik “zamanla erdemli kişilerin yetişmesine” imkân sağlar. Demokratik şehirde iyilik ve kötülük birlikte bulunur (S 64-66).

Halka hikâye anlatmaya devam edenlere karşı, hikâyelerin gerçeklik ile kurgu arasında ayırım yapabilme yeteneğine katkı sağlayıp sağlamadığını anlatacak kişilere gereksinim vardır. Bu, demokratik yönetimin imkânıdır. Felsefe ve ilahiyat alanlarındaki okumalarını yaşamında uygulamak isteyen biri, bugün dış dünyada varlığını ancak kulüp ya da sportif faaliyet içindeki yerlerde sürdürebilir. Eğitimle, manavlığın, sanayide otomobil tamircisinin, göç yoluyla gelenlerle, iş arayan yurdumun insanının çabaları aynı amaç etrafında tanımlanması dikkate alınınca, böyle bir şehirde birinci öncelik temel maddi ihtiyaçların sağlanması olacaktır. Maddi doyumun öncelendiği bir toplumda ötekileştirme süreklilik arz eder ve o toplumun karakteri haline gelir.

Bu karaktere karşı çözüm, toplumdan uzak ve onlarsız bir hayat düzeni midir? İbn Bacce, sufizmi ve hayatın içinde kalarak mücadele etmekten uzak kalan bir yaşamı önermez. Onun sufilere bakışı da kategoriktir. Nazari ilimlere yönelen biri (T 218), bu hayatın dışına çıkıp münzevi bir tavır geliştirmez.

Sufilerin insanın nihai gayesi olduğunu sandıkları şey işte budur. Aynı şekilde dualarında şunu söylerler: “Allah seni kendisi ile birleştiresin” [Cam'akallah] ve “Sana zati birleşmeyi [bağışlasın]” [aynü'l-cem]. ... Bu nedenle Gazali ruhani müdrekatı idrak ettiğini, ruhani sesler işittiğini, ruhani cevherlere şahit olduğunu söyler ve gördüklerinin büyüklüğünü şairin şu sözüyle ima etmiştir: Anlatamayacağım şeyler oldu.

Bu nedenle sufiler, nihai mutluluğu idrak etmenin öğrenmeyle değil, aksine kendini adamak ve matlubu zikretmekten bir an bile geri durmamakla olacağını iddia ederler. Çünkü bu şekilde yapıldığı zaman üç güç birleşir ve bu mümkün olur. [Ancak] gerçekleştirilmesi zan olan bu [fiillerin] tamamı, tabiat [düzeninin] dışındadır. Öyleyse bu sandıkları gaye, doğru olsaydı ve mütevahhidin gayesini oluştursaydı bile, onun idrak edilmesi bizzat değil [fakat] ilineksel olurdu. [Ayrıca] [o sanılan gaye] idrak edilseydi dahi, ondan bir şehir meydana gelmezse, [akıl gibi] insanın en üstün parçalarından biri etkisi olmayan bir fazlalık olurdu ve varlığı boşuna olurdu. Nazari hikmeti

¹⁷ Krş. Goodman (2007): 364.

oluşturan ilmin [mantık/matematik, fizik ve metafizik] yanı sıra tüm öğretimler; sadece bunlar da değil ayrıca nahiv vb. zanna dayalı sanatlar boşuna olurdu. (T 119-120).

Bu cümleler bizi hayattan kopuk bir sufizme götürebilir mi? Toplum içinde maddesi ile itibar ve konum elde eden insanın varlığı, ona karşı çıkan insanın yabancılaşmasına yol açar. Bilgiyle donanımlı erdemli olma yolunda ilerlemeyi amaç edinen insan “kibre, hasede, açgözlülüğe, mal yığmaya, ikilik çıkarmaya”¹⁸ kendini kapatmış kişidir. Ancak, yaşadığımız dünya tecrübesi de göstermektedir ki, “sadece cismaniyetin baskın olduğu insanlar vardır ve işte insanların en alçağı bunlardır.” (T 154). “En yetkin ruhani” sınıfa ait insan tipi çok azdır. O, bu sınıfa maddeye değer vermeyen kişiler olarak *Üveys el-Karani* ve *İbrahim bin Ethem*’i örnek verir. (T 154; 180). İbn Bacce tüm sufileri tek bir tanımlama ve değer alanına dahil etmez. (T 156, 182. dipnot). Mütevahhid, herkesin gündelikliği içinde tekrar bir hayata karşı çıkan “yalnız insandır”. Sufilere atfen, “onlar kendi vatanlarında, hemşehrileri ve komşuları arasında bulunsalar da görüşleri itibarıyla yabancıdırlar; düşünceleriyle onların vatanıymış gibi başka mertebelere yolculuk ederler” (T 88). Bu yabancılaşma kendi olarak, olanın içinde eriyip gitmeme durumudur.

İnsanın bütün fiilleri, bir şehrin parçası olduğu zaman, gayesi şehirdir. [Ancak] bu sadece erdemli şehirde böyledir. Diğer dört şehirde [timokrazi, oligarşi, demokrasi ve tiranlık] ve onlarda oluşanda ise; bu şehirlerin sakinlerinden her biri, bunların [=fiillerin]her birini gayeler olarak inşa ederler ve o [fiillerin meydana getirdiği] hazları tercih ederler.” “İnsani filler, bazen sadece cismani suretin varlığını amaçlar. (T 138). ... Bireylerin kişisel ihtirasları maddeyi amaç haline getirmeleri yoluyla politik felaket ve çöküşü de hazırlar. (T 138, 133. dipnot). ... dünyaya saplanıp yaşayan” tiplerdir (T 140). ... Gösteriş ve süslenmeyi hayat tarzı olarak seçenler, hazzı amaç edinenler vs. (T 144).

Mütevahhid, cismani, ruhani ya da genel ruhani suretine yönelik kişidir. (T 174). Bu durumda;

Mütevahhidin ne bir cismani ne de gayesi cismaniyet ile karışmış ruhaniyet olan biriyle arkadaşlık etmemesi gerektiği açık bir şekilde ortaya çıkar. Bilakis yalnızca ilim ehli ile arkadaşlık etmelidir. Ne var ki ilim ehli bazı hayat tarzlarında azdır, bazılarında çoktur. Öyle ki bazılarında hiç bulunmazlar. Bu nedenle mütevahhidin bazı hayat tarzlarında mümkün olabildiğince insanlardan tamamen soyutlanması ve sadece zorunlu koşullarda veya zaruret miktarında onlara karışması veya eğer varsa, içinde ilimlerin mevcut olduğu hayat tarzlarına göç etmesi gerekir. (T 216).

İbn Rüşd: Kitapları Yasaklanan Yabancı

İbn Rüşd (1126-1198) hukukçu bir aileden gelen ansiklopedist bir kişiliktir; toplumun içinde yaşanan her şeyle iç içedir. Tıp öğretimi aldığı ve *Külliyat* adını verdiği hekimler için kısa bir kitap yazdığı, Marakeş’te Sultan’ın sarayına dâhil olduğu, Endülüs’te yaşanan toplumsal iç karışıkları önlemede etkin rol aldığı bilinmektedir. Ancak daha sonraları ev hapsine mahkûm edilip, kitaplarının yasaklandığı da nakledilmektedir.¹⁹

Bilim insanının, hikmet insanı olarak politikacıların sevdiği bir insan olmadığı bilinmektedir. Onun *Fasl* ile toplumda bir ayırım, bir ötekileştirme yaptığı tezi biraz zorlama görünmektedir. *Fasl* şu soruyla başlar: “Şeriat felsefeyi farz kılmış mıdır?” Akabinde de cevabı verilmiştir: “Şeriat, varlıkları akılla tetkik etmeye ve bunlar hakkında akılla bilgi sahibi olma arzusunda bulunmaya insanları davet etmiştir”. (F 96). Bu tür bir başlangıç, yaşanan toplumda yabancılık duygusunun en açık ifadesidir. Kim böyle bir soru ile başlar? Birileri din adına, felsefe adına, bilim adına, politika adına yanlış bir şeyler

¹⁸ Yılmaz, Nurten Kiriş (2021) “Yunus Emre ve İnsan-ı Kamil Öğretisi” Yunus Emre ve İnsan Doğası I, Ankara: Yunus Emre Enstitüsü, s.95.

¹⁹ Bardakoğlu, Ali (1999) “İbn Rüşd, TDVİA 20. Cilt, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 254-257; Karlığa, H. Bekir (1999) “İbn Rüşd” TDVİA 20. Cilt, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, s. 257-288; Corbin, Henry (1986), İslam Felsefesi Tarihi (Çev. Hüseyin Hatemi), İstanbul: İletişim Yay., s. 236; Kukkonen, Taneli (2020), İbn Tufeyl: Aklın Yaşamı (Çev. Zeliha Yılmaz), İstanbul: Vb. Yay., s. 16.

yapmakta ise, kendisini hakikat ve din adına sorumlu hisseden biri bu tür bir soru ile başlayabilir.

“Felsefe okumaları” yoluyla felsefenin ya da bilmenin yanlış sonuçlarına ulaşan insanların bu konudaki eksiklikleri, ya “doğuştan zekâ” yetersizlikleri ya da “şeriatın istediği adalete, dürüstlüğe ve ahlaki fazilete sahip” (F 108) olmamaları nedeniyledir. İnsanların durumu, bilgi ve kavrayış düzeyleri dikkate alınarak konuşulur; bu Kur’ani bir ilkedir. “Rabbinin yoluna hikmetle, güzel öğüt (mevziyay-yı hasene) ve en güzel mücadele (cedel) biçimi ile davet et”, ayetini İbn Rüşd referans olarak alır. (F 112, 153, 156).

Hikmet kavramı, İbn Rüşd tarafından Meşşai anlamı aşan bir anlam genişliğinde kullanılmıştır. (F 95, 1. dipnot). “Hikmet şeriatın dostu ve aynı memeden süt emmiş (öz) kardeşidir. Tabiatları gereği dost olan, cevher ve yaratılışları itibarıyla yekdiğerini seven hikmetle şeriat arasına kin, düşmanlık ve kavga sokmak suretiyle, kendilerini hikmete nispet edenlerin şeriata verdikleri eza ve cefa çok daha fazla acıdır. Aynı şekilde kendilerini şeriata nispet eden pek çok cahil dost da ona eza ve cefa etmişlerdir. Şeraite eza veren bu cahil dostlar, dinde mevcut olan fırka ve mezheplerdir.” (F 164).

İbn Rüşd, felsefe çalışmak İslam şeriatınca yasaklanmış mı, yoksa izin verilmiş midir? sorusunu sorar. Ona göre *sıradan basit bir imana* sahip biri için o yasaklanmıştır, ancak yeterli entelektüel güçlere sahip olanlar için zorunludur. Bu zorunluluk bireysel çabaya ve isteğe bağlıdır. İbn Rüşd din-felsefe ilişkisinde, diğer bir ifadeyle akıl ile vahyin uzlaştırılması denemesinde dikkat çeken isimlerin başında gelir.

İbn Rüşd’ün din felsefesindeki en büyük başarısı, alanlar arasındaki ayrımıdır. *Faslu’l-Makal* bu anlamı en güzel şekilde ifade etmektedir. Onun felsefe ve din arasındaki ilişkiyi tanımlamak için ortaya koyduğu gerekçeler her iki alanın kendince bir yolda oluşunun işaretleridir. İbn Rüşd, din ve felsefe arasında bir ayrım yapmakla beraber, dinin hükümlerinin filozofları da kapsaması gerekçesiyle dini felsefeden üstün görür. Konuyla ilgili *Fasl’* da yapılan vurgu, *Tehafutu Tehafutu-l Felasife’* de ayrıntılandırılır. Ona göre din, “halkın ihtiyaçlarıyla ilgilenmesinin yanı sıra, bilge kişilerin (filozofların) özel ihtiyaçlarını da gözetir.”²⁰

İbn Rüşd’e göre filozoflar, insanın uygulamaya yönelik sanatlar olmadan bu dünyada, kuramsal erdemler olmadan da hem bu dünyada hem de öteki dünya için yaşamanın mümkün olmadığını savunur. Aynı şekilde “ahlaksal erdemler olmadan, bunlardan hiçbirisi yetkin bir hale gelmez ve kendilerine ulaşamaz; ahlaksal erdemlere ancak yüce Yüce Allah’ı tanımak ve O’nu her dinde söz konusu din mensuplarına farz kılınmış ... ibadetlerle yüceltmek suretiyle ulaşılabilir.” (TTF 710). İbn Rüşd alanların ayrılması kuramıyla, Müslümanlar arasında öğretilerinde ortak birlikteliğin olmadığı deneyimini de göstermektedir. Bu kültürlerde ancak dini pratiklerde bir ortaklıktan söz edebiliriz. Duruma böyle bakınca, Kelamcı ve felsefeciler Kur’an’ı yorumlamada ‘özgür yorum zenginliğine’ imkân sağlamış olmaktadırlar. Bu da Kur’an’ı yorumlarken Antik filozofların eserlerini özümseme ve kabul etmede büyük fırsatlar alanı sunuyordu. Yorumlama zenginliğini sağlamada egemen olan tavır, dinin ve dindar bir toplumun mevcut olmasından değil, yorumlama yapabilme imkânlarının çeşitliliğinden kaynaklanır. Toplumun bireylerinin dindar olması, Kur’an’ı yorumlamada değil, Kur’an ayetlerinin okunmasıyla anlaşılan ve görülen bakış açılarındaki farklılıklardır. Buna göre de din ve felsefe, herhangi bir şey hakkında ya da aynı nesne hakkında farklı, hatta birbirine zıt şeyler söyleyebilir.

Filozoflara göre, şeriatler bütün insanlar için ortak bir tarzda bilgeliğe yöneldiklerinden, zorunludur, çünkü felsefe ancak bazı akıllı kişileri mutluluğun bilgisine ulaştırmayı amaçlar ve böylece bu kişiler

²⁰ İbn Rüşd (1998) *Tutarsızlığın Tutarsızlığı* (Tehafüt et-Tehafüt) 2, Çev. Kemal Işık-Mehmet Dağ, İstanbul: Kırkambar, s. 711. [Yapılacak alıntılar metin içinde TTF ile gösterilecektir].

doğal olarak bilgeliği öğrenmeye yönelirler. Şeriatları ise, genel olarak halkı eğitmeyi amaçlar. Bununla birlikte, halkın ortak ihtiyaçlarıyla ilgilenmesinin yanı sıra, bilge kişilerin (filozofların) özel ihtiyaçlarını da gözetmeyen hiçbir şeriat yoktur. Özel bir insan zümresinin varlığı ve mutluluğunun gerçekleşmesi, ancak halk zümresinin varlığı ve mutluluğunun gerçekleşmesi, ancak halk zümresiyle iş birliği yapmak suretiyle tamamlanacağından, söz konusu özel sınıfın varlığı ve hayatı için genel eğitim ve öğretim ... (TTF 711).

Alıntılarının rahatlatıcı anlaşılabilirliğine fazla müdahale etmek istemiyorum. İbn Rüşd, *Tehafutu Tehafutu-l Felasife*'de vahyin kapsayıcılığını, hiç kimse için istisna oluşturmadığını açıkça yazar.

Her şeriat vahye dayanır ve akıl da onunla iç içe bulunur. Yalnızca akla dayanan bir şeriat bulunabileceğini kabul eden kimsenin zorunlu olarak böyle bir şeriatın hem akla hem de vahye dayanan şeriatın daha eksik olduğunu kabul etmesi gerekir. [...] Bu şekilde bizim dinimizdeki ibadetler gibi, söz konusu ilkeleri iyice öğrenerek yetişmiş olanlar, başka ilkeleri öğrenerek yetişenlerden çok daha yetkin bir erdeme sahip olurlar; çünkü ibadetlerin, yüce Allah'ın da işaret ettiği gibi, hayasızlıktan ve kötülüklerden insanları uzak tuttuğundan (Kur'an Ankebut XXIX 45) kuşku yoktur." (TTF 712-13).

İbn Rüşd'e göre "şeriatın maksadı hakiki ilim ve ameli öğretmektir; ekseriyete hitap eder. Halka ruhlarının sıhhati için şeriatın zahiri kâfidir, onlara sahih veya fasit tevillerden bahsetmek haramdır."²¹ Adı geçen üç düşünürün eserlerinden hareketle, onların vahyi terk etmeyi öneren bir tutum içinde oldukları sonucu çıkarılabilir mi? Fazlıoğlu'na göre, vahyi terk etmek yüzünden Müslüman dünya kendisini yalnızlığın, yoksulluğun içine hapsedmiştir, bunun nedenlerinden biri de entelektüellerin halkın içinde yer almamalarıdır. Bu yargı doğru değildir. Çünkü İbn Rüşd'e göre "her din/şeriat vahye dayanır ve akıl da onunla iç içe bulunur. Yalnızca akla dayanan bir şeriat bulunabileceğini kabul eden kimsenin zorunlu olarak böyle bir şeriatın hem akla hem de vahye dayanan şeriatinden daha eksik olduğunu kabul etmesi gerekir." (TTF 712).

Fazlıoğlu, İbn Rüşd'e referansla, "çifte-hakikat nazariyesi" diye bir ifade kullanmaktadır. Ona göre bu kullanım "yaygındır". Ancak böyle bir ifade *Fasl*'da yer almaz ve kullanılmaz. Bu düşünce, yani "çifte hakikat" ya da "iki hakikat" nazariyesi/kuramı, erken dönem Hıristiyan düşüncesinde dolaylı olarak mevcut bir anlayışı tanımlamaktadır. Bu ikili kavrayış bir yandan "İncillerin doğru anlamının bilgisine (gnosis) sahip olan ilahiyatçıları", diğer yandan da "inanca (pistis) sahip olan "sıradan" Hıristiyanlar (simpliciores) arasındaki ayrımı" tanımlamaktadır. Ancak daha sonraki serüvende Ortaçağ Hıristiyan düşüncesinde bu ayrıma karşılık gelebilecek "dini entelektüalizm" söz konusu değildir. Müslüman filozoflar ve düşünürler arasında "çifte/iki hakikat" kuramı Kur'an'da ve diğer dini vahiylerde evrensel değere sahip olan şeyi göstermeyi amaçlayan zihinsel bir çabaya işaret etmek için sonradan yapılmış bir yorumlamadır. Ayrıca da bu kuram, şayet yorumlamadan kaynaklı bir çabanın eylemsel değerini açığa çıkarmaya imkân tanıyorsa, felsefenin din ile olan bağı ve sürekliliğini mümkün kılmaktadır.²²

Fazlıoğlu İbn Rüşd'ün yönteminden hareketle muhataplarına yönelik eleştirileri konusunda genelleyci ve buna göre de yargılayıcı bir yol izlemektedir. Mesela bununla ilgili olarak, İbn Rüşd'ün "Eşariler"i hedef almış olduğu şeklindeki, genelleyci ifadesidir.

²¹ Türker, Mübahat (1956) Üç Tehafüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, s. 370.

²² Charlesworth, Max (2002), Religion and Philosophy –From Platon To Postmodernism, London: One World, s. 29–32; konuyla ilgili ayrıntılı bilgi mevcuttur. Burada Jaeger'dan (Early Christianity and Grek Paideia, s. 53) aktarılan bir dipnotta şu bilgiler verilmektedir. "Sıradan Hıristiyan 'inançlılar' ile kutsal kitapların doğru anlamını 'bilen' ilahiyatçılar arasındaki ayrım hem Origen'de hem de Clement'de ortaktır. Bu eğilim açısından gnosis, pistis (inanç) alanını aşmak için revaçtaydı. Bu pistis sferi Grek felsefe dilinde subjektif bir çağrışıma sahipti."

Hâlbuki İbn Rüşd tüm “Eşariler”i hedef almamıştır; o “Eş’arilerden bir grub”u “Müslümanlara saldırganlıkla” itham etmiştir. (F 158-9).

İbnü’n-Nefis: Yasaklarla Toplum Düzenlemesi

Fizyoloji ve anatomi de dâhil çağının bilimleri üzerinde hâkim biri olarak, 13. yüzyıl Müslüman düşünürlerinden İbnü’n-Nefis’i (1210-1288) okuduğumuzda ise farklı bir durumla karşılaşmayız. Şam kökenli bir Eş’ari ve Şafi Müslüman olarak İbnü’n-Nefis’in Fazlıoğlu tarafından diğerlerinden ayrı bir noktaya yerleştirilmesi dikkat çekicidir. İbnü’n-Nefis’in konumuzla ilgili çalışması Fazıl b. Natık’ın Kâmil adındaki kişi üzerinden “nebevi sireti tahsil” etmeye vurgusudur.²³

İbnü’n-Nefis çalışmasının amacını şu cümlelerle açıklar: “Bu çalışmadaki maksadım, Hz. Peygamber’in (a. s) hayat ve dinin emirlerini özet halinde, yani bu risalenin hacminin elverdiği ölçüde Fazıl b. Natık’ın Kâmil adındaki kişiden aktardıkları belli noktaları ifade etmektir”. (K 51). Peygamber’in hayatı üzerinden erdemli insanı var etme çabası, bir model oluşturma bakımından önemlidir. O önce doğa bilimlerinin varlığının bilgisinden başlayarak kısa bir Siyer serüveni üzerinden vahyin muhatabı olan akıl varlığını Kâmil adlı ilginç bir karakter üzerinden anlatır. Kâmil bir adada yer alan mağarada yumurtadan dünyaya gelmiş bir çocuktur ve 10-12 yaşlarında mağaradan dışarı çıkar. Sadece benzerlik olması bakımından İbn Tufeyl’in Hay’yını hatırlayabiliriz; Hay adaya sürüklenmiş doğum yoluyla dünyaya gelmiş çocuktur. Ancak neden bilim kurgu tarzı bir kişilik üzerinden konu ele alınmaktadır, bunu tam ifade edemeyeceğim; bu yazı da amacımız sadece bu eserin tanıtımını yapmak değil, yanlış anlamaya yol açabilecek durumlara neden olmamak adına bu metinleri okuyucuları ulaştırabilme ve yargılarını metin üzerinden vermelerini sağlamaktır.

İbnü’n-Nefis “Dinin insanlar arası ilişkilerde koyduğu kurallar” bölümünde Kâmil adlı insana “peygamberin her türlü zulmü ve her türlü aldatmayı men etmesi gerekir” diye konuşturur. Nebi “tembelliği yasaklaması gereken” bir çaba içinde olmalıdır. Ekonomik kazançlar konusunda haksızlıkları ve toplumsal huzuru bozan eylemleri de yasaklamalıdır. (K 89). Zamanının olgularını dikkate açar; yanlış giden bir şeyler vardır; Peygamber’in yapması gerekenler açıkça belirtilmiş olmasına rağmen, insanlar buldukları toplumsal yaşamdan rahatsızdırlar.

Adalet vurgusu dikkat çeker: Peygamber bu sistemde herkes için adalet ilkesini koyar; dini metinleri yorumlaması literalidir. “Onun, erkeklerin mirastan alacakları hakları kadınlarınkinden daha fazla koyması gerekir. Çünkü erkeklerin kazancı kadınlarından kazancından daha fazladır”. (K 90). Zamanın durumunu bir yargı ilkesi olarak peygambere söyletmektedir. Bunun diğer bir örneği de şu açıklamadır: “Erkek eşlerin çok olması nesebin bozulmasına yol açar. Fakat kadın eşlerin çok olmasında bu durum yoktur. Bu yüzden bu nebinin erkeklerin çok kadınla evlenmesine izin vermesi ve kadınların çok erkekle evlenmesine izin vermesi gerekir.” (K 91). “Kadınların toplum içinde görünmemesi” gereklidir. Bu tür yasaklamalara rağmen, toplumda hâlâ yanlış ilişkiler var olmaktadır. İbnü’n-Nefis, yasaklamalardan kaynaklı olarak mı, yoksa özgür insan doğasından dolayı mı kadın-erkek ilişkilerinin yanlış biçimlerinin ortaya çıktığını tam olarak ifade edememektedir. Sosyolojik bir durum söz konusudur:

Sonra da kadınların yabancıların yanında açılmasını yasaklaması gerekir. Bu onların örtüleriyle dışarıya çok fazla çıkmamalarını mümkün kılmaktadır. Burada iki husus kaçınılmazdır: birincisi; bu peygamberin ümmetinden içki yasağının ihlalinin çok olmasıdır. Pek çok hastalıkla mücadelede korunmak için zorunlu olarak bir tedavi amacıyla kullanılmasına rağmen, nefis ona şiddetli bir meyil göstermektedir. İkincisi, bu peygamberin toplumunda livatanın çoğalmasıdır. Çünkü kadınların evde kalması (veya kendilerini örtüyle gizlemeleri) ve insanların çoğuna evlenmenin zor olması;

²³ Hayatı için Bkz., Kahya, Esin (2000) “İbnü’n-Nefis”, TDVİA 21. Cilt, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, s. 173-176.

seferler, savaşlar ve buna benzer şeylerden dolayı kadının erkeğe yoldaş olması da zordur. Bundan dolayı bu ümmetin çoğu, kadınlara yaptığı muameleyi, erkekler kadınlara benzeyen kimselere de aynı muameleyi yaparlar. Bu ise insanlardaki cinsel ilişki ve şehvet gücünün fazlalığından ve bu toplumun çoğunun kadınlarla toplumda fazlaca beraber olamamasından ileri gelmektedir. Bundan dolayı bu toplumda peygamberin getirdiklerine karşı gelerek livata fiili ve alkol kullanımı çok olur. (K 99).

Bu metin nasıl okunmalı ve yorumlanmalıdır? Konunun başlığı şudur: “Kâmil’in bu peygamberin ümmeti arasında ortaya çıkan kötülükleri (ma’siyetleri) nasıl bildiği hakkındadır”. Burada alıntıladığım metinleri olduğu gibi bırakıyorum.

İbnü’n-Nefis’in dikkat çeken yönü olgu ve olaylara göre sonuçlar çıkarmakla, metinsel yorumlamalara dayalı çıkarım arasındaki ayırmadır. Bir entelektüel olmasına karşın, halkın anlayışına uygun bir kavrayış vurgusu öne çıkmaktadır. Onda halk için dini ilimlere ağırlık verilmelidir. Çünkü halkın doğası gereği dini görüş ve mezhepleri farklıdır. Bu farklılıklar “hadis ve tefsir” ilimleri başta olmak üzere diğer dini ilimleri öğretecek medreselerin açılması gerekmektedir. (K 97-8). İbnü’n-Nefis’in Müslüman dünyasındaki bu duruma dikkat çekmesi, maalesef günümüz akademik dünyasında değişmez bir olgu olarak okunmakta ve o yönde bir tekrarlama yaşanmaktadır.

Sonuç

İlk üç isim birbiriyle bağlantılıdır ve aynı yüzyılın dert ortaklarıdır; İbn Tufeyl, İbn Bacce’nin öğrencisidir, İbn Tufeyl ile İbn Rüşd dosttur. İbn Tufeyl saraya daha yakındır, ancak İbn Rüşd yaratıcı ve aykırı bir kişilik olarak resmedilir ve o dönem açısından korumasızdır. Bid’at suçlamasıyla tutuklanmıştır. Bu üç ismin adları geçen bu eserlerinin ortak noktası, nazari ilimleri öncelemesidir. Mesela *Tedbiru’l-Mütevahhid’e* göre, bir insan bu dünyada işlerini yoluna koyarak, sağlıklı kalarak ve mal ve mülkünü muhafaza ederek rahat yaşayabilir ve kendisini nazari ilimlere verebilir ve bunu da yapmalıdır. İbn Tufeyl’in Hay’yı ile İbn Bacce’nin *Tedbiru’l-Mütevahhid* adlı kitabı ile İbnü’n-Nefis’in *Fazıl’ı* arasında benzerlikler vardır.

Zamanı aşan metinler, klasik niteliğine layık olurlar. Adı geçen metinler ve yazarları zamanı aşan metinlerdir ve bu nedenle de şimdidedirler. Adı geçen ilk üç filozof ne halklarını suçlamışlar ne de ait oldukları dini vahyin değerini yargılamışlardır. Tam aksine insanın doğası gereği, olması gerekene odaklanmışlar ve onlar üzerine düşünmeye ve eylemeye yönelmişlerdir. Bu tür metinler övgü ya da yergi metinleri olarak değil, Müslüman toplumlarda bu tür ada metaforlarına yönelmeye yol açan nedenlere odaklanarak okunmalıdır. Batı düşüncesinde ortaya çıkan ada metaforları üzerine çalışmalar, yazarlarının işkencelerle kafalarının gövdelerinden ayrılmasına yol açmıştır. Zaman ve mekânın akışıyla, tüm yaşananlar ortak yaşanabilir bir toplum arayışına imkân sağlamıştır. İdeal toplum fazlası olanlarla, yani faziletli, erdemli olanlarla gerçekleşir. Sağlık sorunlarının ve suç işleme oranlarının arttığı bir toplum kendini kendi içinden bireyleri aracılığıyla sorgulamaya açmalıdır. Yabancılaşma insan tekinin kendi olma olayının dışına çıkarak, kendinden aşağı ve farklı olanla kendini eşitlemesini talep etmektedir. Kendi yeteneklerinin yanı sıra, yaratılışın özü gereği farklılığının farkında olarak düşünen, sorgulayan insan, sıradan madde dünyalı insanlarla aynı yerde bulunmaya zorlanmamalıdır. Adı geçen düşünürlerden hiçbir “hakikati adalaştırma”mıştır ve bir yerlere kaçmamıştır. İbn Bacce’nin entelektüel adası! nazari bilgilere arzu duyan bireyin toplum içerisinde inşa etmeye çalıştığı huzur ve sükûn ortamı isteğinin sembolüdür. Bu çaba, entelektüel biri için, “bencil” bir davranış olarak sunulamaz; doğal bir reflekstir. Tüm düşünürler için “çokluk ve çeşitlilik” entelektüel hayata dâhil olduklarında “kötülüğün kaynağı” olmaktan uzak kalır. İlk üç düşünür zamanlarının politikacıları tarafından *felsefe yapmaları* yüzünden değil, pratik değerleri yüzünden yani *hekimlikleri* yüzünden itibar

görmüştür.”²⁴ Bu nokta da bu insanlara tarihsel bakış açımız açısından önemlidir. İbnü'n-Nefsin yorumları zamanının olgusal uygulama ve değer alanlarıdır ve dışarıdan bir otorite üzerinden, yani Peygamber üzerinden bir hukuk ve ahlak oluşturma çabasıdır. Bu çabanın, zamanının ötesine gidebilmesi için gerekli koşul ise, yeni okumalarla o dönemde geçerli olanların paranteze alınması ve sınırlarının belirlenmesidir. Geleneğin yazılı olarak kozal etkisini, tarafsız bir yol ve yöntemle dışlayıcı bir şekilde dışarıda bırakmak, sıradan insanların yaşamını olumsuzlamak, sorgulanmamayı takdir etmek yabancılaşmayı yeni bir değer dünyası içinde ele almaya sevk eder. Herkes gibi olma, toplumsal yabancılaşmanın kökenidir. Yeni bir imkân şimdide var olan zaman ötesi metinlerle yurt bulur. Mehmet Akif ile soru açmak istiyorum;

Hadi göster bakayım şimdi de İbnür'-Rüşd'ü?

İbn Sina niye yok? Nerde Gazali görelim?

Hani Seyyid gibi, Razi gibi üç beş alim?

En büyük fazılınız: Bunların asarından,

Belki on şerhe bakıp, bir kuru mana çıkararak.

Yedi yüz yıllık eserlerle bu dinin hala, ihtiyacatını kabil mi telafi? Asla.

Doğrudan doğruya Kur'an'dan alıp ilhamı,

Asrın idrakine söyletmeliyiz İslam'ı.

Kuru da'va ile olmaz bu, fakat ilm ister;

Ben o kudrette adam görmüyorum, sen göster?²⁵

Düşünce tarihimizin her bir düşünce örneği, yeni bir dünyaya açık okumaları beraberinde getirmelidir. Hiçbir okuma dikkatten hali değildir. Dışarı atarak, yok sayarak, itham edici yargıda bulunarak okur ve yazılırsa, yedi yüz yıl bile anlaşılmamış olur. Her insani değer dünyası “ilm ister”. Bunun gerçekleştirebilecek olan bir Millet'in eğitim yeteneklerini gerçekleştirebilecekleri heyecana sahip gençleridir. Hiç kimse *ada-kara* tercihi yapmaya sevk edilmemelidir. İlk düşünürün çağdaşı İbn Arabi (ö. 1240) yöneticilerin işlerinin zorlaştırmak değil, kolaylaştırmak olduğunu vurgular.²⁶ Gençlerimizin başka ülke hayalleri, bilgilenmek, eğlenmek, farklılıkları yaşam deneyimi, çoğulculuğu hayat ilkesi olarak kavrayacakları bir ilkeler yumağı için olmalıdır.

Son cümleleri Fazlıoğlu'nun cümlesini soruya dönüştürerek kaydedelim. İbn Bacce toplum içinde bir ada inşa etmiş midir? İbn Tufeyl bir adaya kaçmış mıdır? İbn Rüşd ise toplum içinde, kendi kapalı hakikatini adalaştırmış mıdır? İbnü'n-Nefis ise başarılı bir tabip, mantıkçı ve muhaddis olarak, halkın konuştuğu mevcut dilin gramerini yazmaya kalkıştı ve içinde yaşadığı Haçlı ve Moğol yıkımı karşısında şehri inşa etmenin ahlaki, hukuki ve sıhhi içeriği yanında metafizik imkânı üzerinde durmuş mudur? “Hadi göster bakayım şimdi de İbnür'-Rüşd'ü? İbn Sina niye yok? Nerde Gazali görelim?” *Hakikat gizlenmeyi sever*. O “fikirlerin serüveni”ni, çatışarak yol almasını izler. Ada, kendine sığınmaktadır.

²⁴ Kukkonen, Taneli (2020), İbn Tufeyl: Aklın Yaşamı (Çev. Zeliha Yılmaz), İstanbul: Vb. yay., s. 15-16. İbn Rüşd'ün cenazesi için İbn Arabi tarafından aktarılan şu nakil önemlidir: “Bineğin bir yanına tabut, diğer yanına İbn Rüşd'ün kitapları yüklenmiş idi. Bir cesedi dengeleyen, ona muadil olan bir denk kitap”. Bkz., Corbin, Henry (1986), İslam Felsefesi Tarihi (Çev. Hüseyin Hatemi), İstanbul: İletişim Yay., s. 236, 244.

²⁵ Ersoy, M. Akif (2018) Safahat, (Neşr. M. Ertuğrul Düzdağ), İzmir: Diyanet İşleri Başkanlığı, s. 348. Uludağ, Süleyman (1985) “İbn Rüşd Hayatı-Eserleri Görüşleri ve Felsefe-Din İlişkileri” Felsefe-Din İlişkileri İçinde, İstanbul: Dergâh, s. 90'dan hareketle kurulmuştur.

²⁶ İbn Arabi (2011) Fütühat-ı Mekkiyye 14 (Çev. Ekrem Demirli), İstanbul: Litera, s. 351. “Yönettiklerinin işini zorlaştıran kimse, kendi devletini yok etmek üzere çalışmış demektir, onlara yumuşaklık gösteren, hükümdar olarak kalır, kölesini öldüren efendi efendiliğini öldürmüş demektir.”

Kaynakça

- Bardakoğlu**, Ali (1999) “İbn Rüşd”, TDVİA 20. Cilt, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Charlesworth**, Max (2002), Religion and Philosophy –From Platon To Postmodernism, London: One World.
- Corbin**, Henry (1986), İslam Felsefesi Tarihi (Çev. Hüseyin Hatemi), İstanbul: İletişim Yay.
- Çelik**, Kevser (2021) “Yunusça Yürüme: Gezgin Bir Filozof Olarak Yunus Emre ve Yürüme Felsefesi,” Yunus Emre ve İnsan Doğası I, Ankara: Yunus Emre Enstitüsü, ss. 100-132.
- Ersöy**, M. Akif (2018) Safahat, (Neşr. M. Ertuğrul Düzdağ), İzmir: Diyanet İşleri Başkanlığı.
- Farabi** (1997) İdeal Devlet (El-Medinetü'l-Fazıla), Çev. Ahmet Arslan, Ankara: Vadi.
- Farabi** (1980) Es-Siyaset ul-Medeniyye veya Mabdi'ul-Mevcudat (Çev. M. Aydın, A. Şener, M. R. Ayas), İstanbul: Kültür Bakanlığı.
- Fazloğlu**, İhsan (2022) “Kara ile Ada Çatalı: Kalabalık Erdem mi; İssız Hakikat mi?”, Teklif, Sayı 1, Ocak 2022, ss. 218-222.
- Goodman**, Lenn E (2007), “İbn Bacce,” İslam Felsefesi Tarihi, ed., S. Hüseyin Nasr-Oliver Leaman, (Çev. Şamil Öçal- Hasan Tuncay Başoğlu) İstanbul: Açılım Kitap.
- Goodman**, Lenn E., (2007), “İbn Tufeyl,” İslam Felsefesi Tarihi, ed., S. Hüseyin Nasr-Oliver Leaman, (Çev. Şamil Öçal- Hasan Tuncay Başoğlu) İstanbul: Açılım Kitap.
- İbn Arabi** (2011) Fütuhât-ı Mekkiyye 14 (Çev. Ekrem Demirli), İstanbul: Litera.
- İbn Bacce** (2020) Tedbiri'l-Mütevahhid, Erdemli Şehirde Bireyin Felsefi Yetkinliği, (Çev. İlyas Özdemir), İstanbul: Endülüs.
- İbnü'n-Nefis** (2020) Er-Risaletü'l-Kamiliyye Fi's-Sireti'n-Nebeviyye Düşüncenin Erdemi (Çev. Ali Kürşat Turgut), İstanbul: Endülüs.
- İbn Rüşd** (1985) Felsefe-Din İlişkileri Faslu'l-Makal (Haz ve Çev. Süleyman Uludağ), İstanbul: Dergah.
- İbn Rüşd** (1998) Tutarsızlığın Tutarsızlığı (Tehafüt et-Tehafüt) 2, Çev. Kemal Işık-Mehmet Dağ, İstanbul: Kırkambar.
- İbn Tufeyl** (2015), Hay bin Yakzan (Çev. M. Şerefattin Yaltkaya/Babanzade Reşid; yayına haz. Ahmet Özalp), İstanbul: YKY.
- Kahya**, Esin (2000) “İbnü'n-Nefis”, TDVİA 21. Cilt, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Karlığa**, H. Bekir (1999) “İbn Rüşd” TDVİA 20. Cilt, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Kukkonen**, Taneli (2020), İbn Tufeyl: Aklın Yaşamı (Çev. Zeliha Yılmaz), İstanbul: Vb. Yay.
- Özdemir**, İlyas (2020) “Giriş: İbn Bacce Tedbiri'l-Mütevahhid” Erdemsiz Şehirde Bireyin Felsefi Yetkinliği, İstanbul: Endülüs.
- Türker**, Mübahat (1956) Üç Tehafüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Uludağ**, Süleyman (1985) “İbn Rüşd Hayatı-Eserleri Görüşleri ve Felsefe-Din İlişkileri” Felsefe-Din İlişkileri İçinde, İstanbul: Dergâh.
- Whitehead**, A. N., (2021) Oluşan Din (Çev. Mevlüt Albayrak), Ankara: Fol.
- Yılmaz**, Nurten Kiriş (2021) “Yunus Emre ve İnsan-ı Kâmil Öğretisi” Yunus Emre ve İnsan Doğası I, Ankara: Yunus Emre Enstitüsü, ss. 53-99.

Yunan Trajedilerinde Çılgınlık ve Delirme Olgusuna Bakış

Yakup AKYÜZ*

Özet

Çılgınlık ve ona bağlı oluşan delirme Yunan tragedyalarında kullanılan temel olgulardan biridir. Özellikle de Sophokles ve Euripides'in oyunlarında sıklıkla karşımıza çıkar. Delirme, baht dönüşümünde meydana gelen mani ve melankoli halleriyle ortaya çıkmaktadır. İntihar eylemi bazı trajik kişilerde delirme eyleminin sonunda acıya dayanamayıp ortaya konulan eylem olarak gözükmektedir.

Anahtar Kelimeler: Tragedya, Çıldırma, Delilik, İntihar

Overview of Madness and Insanity in Greek Tragedies

Abstract

Madness and the resulting madness is one of the basic phenomena used in Greek tragedies. It appears especially in the plays of Sophocles and Euripides. Madness emerges with the states of mania and melancholy that occur in the transformation of luck. The act of suicide seems to be the act of some tragic people who could not stand the pain at the end of the act of insanity.

Key Words: Tragedy, Insanity, Madness, Suicide

Giriş: Deliliğe Kavramsal Bir Bakış

Delilik düşünce tarihinde felsefi düzlemde tartışılan olgulardan biri olarak durur ama onun neliği hakkında entelektüel bağlamda çok az düşünce ve eser üretilmiştir. Ancak delilik çağlar boyunca yaşanan bir olgu olarak toplumların zihnini meşgul etmiştir. Ortaçağ ve Rönesans döneminde delilik tanrısal gücün dışavurumu olarak görülürken 17. yy ortalarından itibaren deliler ve deliliğin dünyası dışlanmanın dünyası olmuştur.¹ Delilere bakışta modern dönemle gelişen deliliğe akıl hastalığı olarak bakma yabancılaşmış delilik haline gelmiştir.²

Delilik, Türk Dil Kurumu tarafından; aklını yitirmiş olan, akli dengesi bozulmuş olan, mecnun, davranışları aşırı ve taşkın olan (kimse), çılgın olan anlamında kullanılmaktadır. Arapçada delirme “cn” fiiline dayalı mecnun olup örtünmek, gizlemek, aklını kaybetmek, delirmek, çıldırmak, çıldırma anlamında kullanılır. Bir şeyi gizleme anlamında üretilen mecnunun anlamı nefisle, kişiyle aklın arasının engellenmesidir. Aynı şekilde bir şekilde başkasına kızıp aklını kaybetme, sinirlilik anlamında “nerfeze” de kullanılmaktadır. Bu bağlamda kullanılan cin, bedensel kavranışların dışında kalan ruhsal güçleri kapsamakta olup hem şeytani güçleri hem de meleki güçleri ihtiva eder anlamda

* Doç. Dr., Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, yakupakyuz70@hotmail.com, ORCID: 0000-0002-9982-9315

¹ Foucault, Michel, *Akil Hastalığı ve Psikoloji*, çev. Emre Bayoğlu (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2015), 84-94.

² Foucault, Michel, 95.

kullanılmıştır.³ Cin'in ihtiva ettiği anlam düşünüldüğünde Yunan düşüncesindeki *daimon*ları anımsatmaktadır. Sözlüğe bakıldığında Eski Yunanca *daimon*'u cin sözcüğü ile karşılamaktadır.⁴ Bu husus ayrıca birbirine karşıt ve dönüşebilen *erinyeler* ve *eumenidler* (*eu-daimon*) akla getirmektedir.

Eski Yunanca'da ise kelime "mainomai" delirmek, çıldırmak kelimesi kullanılıp "mainomenos" sıfat fiili olarak deliren, çıldıran anlamında kullanılır. Bu sıfat fiil Euripides'in *Herakles*'in de delirmeyi ifade ettiği kelimedir. Eski Yunan'da delirme ve çıldırma insani eylem bağlamında benzer düzlemde değerlendirilip aynı fiille anlatılmaktadır. Yani "mania" delirme kelimesinin kökenidir.⁵ Kelimenin etimolojik kökenine dayalı olarak pratik yaşamda delilik halleri oyunlara konu edilmiş ve yer yer Platon'da görüleceği üzere felsefi düzlemde tartışılmıştır. Bakıldığında delirme aklın örtülmesidir. Sözlük anlamında da belirtildiği üzere ilk akla gelen fikir deliliğin akılla ilişkilendirilmesidir. Delilik, bir şekilde akıl tutulması olarak adlandırılabilir. Böyle bakıldığında delilik ve akıl mutlak ilişkili iki kavramdır.

Toplumda aykırı insanların, olağanın dışındaki olguların, bazen aykırı fikirlerin "delice" olarak nitelenmesi de akıl ile ilişkisine bağlı olarak toplumun norm dışı görmesinden kaynaklıdır. Bu bağlamda kullanılan "deli dana" "deli kestane" gibi tamlamaları bu düzlemde değerlendirmek gerekmektedir. Deli Dumrul'un deliliği, bireyleri toplumun gelenek ve göreneklerine uygun ve alışılmadık bir durumda bırakmasıdır. Toplumda delinin yanında "kaçık" ve "alık" kavramları da bireyin akli yeteneğinin tam olmadığını anlatan kavramlarımızdır. Ancak çılgınlık ve delilik farklı değerlendirilmelidir. Deliliğe, çılgınlık anlarının eklemelendiği unutulmamalıdır. Akıllı insanların da çılgınlık anlarına yakalandığı düşünülmelidir. Aslında akıllı insanın çılgınlık anları süregelen hale geldiğinde deliliğin sürekli hale geldiğinden pekâlâ bahsedebilir. Bu bağlamda düşünüldüğünde Sophokles'in Aias'ın hali eşi ve toplumu tarafından bir delilik olarak algılanırken Agamemnon'un tanrılara kızını kurban etmesi toplumca delilik olarak görülmez. Bir diğer söylemle Aias'ın haksızlık karşısında düşmanlarını diyerek koyunları kesmesi eşi ve toplumca delilik olarak tanımlanıp olumsuz görülse de Agamemnon'un kendi kızını kurban etmesi eylemi toplum tarafından tanrıların isteği şeklinde algılanıp delilik olarak görülmemiştir. Agamemnon'un eşi bile kızının tanrılara kurban edilmesini haksız bulup, eşinin eylemini delilik halindeki eylem olarak nitelemez. Hâlbuki düşünüldüğünde her iki eylem özünde yanlış olması ve benzerlik taşımasına rağmen, toplum tarafından aynı şekilde delilik olarak değerlendirilmemiştir.

Erasmus, Rönesans döneminde yazmış olduğu eseri *Deliliğe Övgü* ile deliliğin hiç de olumsuz bir durum olmadığını dillendirerek, deliliğe "eulogy" yani övgü yazdığını belirtmiş, düşünsel bağlamda deliliğe bakışı olumlu bir yöne çevirmiştir.⁶ O, deliliğin bir manifesto olarak sahip olduğu yetilerle insanlara her şeyi vadeden biricik varlık, bilgeliğin başı olma anlamında alfabenin ilk harfine istinaden sembolik bir anlamla Alfa (biricik) olduğunu söylemektedir.⁷

Erasmus deliliğe "aletheia" (gerçeklik) ve "lethe" (unutma) düalizminde *lethe* tarafında yer verip, deliliği gerçeklikten kopuk unutmaya ilişkilendirir. Eğer insanın yaşamdan bir parça mutluluk ve haz elde etmek gibi düşüncesi varsa bunun yolunun delilikten geçtiğini anlatmaktadır. Bu bağlamda o, deliliğin odak noktasına ben sevgisini koyar.⁸ Erasmus'a göre eğer delilik olmasa hiçbir girişim, eylem ve sanat mümkün

³ Esed, Muhammed, *Kur'an Mesajı*, çev. Cahit Koytak ve Ahmet Ertürk, c. 3 (İstanbul: İşaret Yayınları, 1999), 1335.

⁴ Peters, Francis E., *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2004), 401.

⁵ Peters, Francis E., 402.

⁶ Erasmus, *Deliliğe Övgü*, çev. Selena Erkızan (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2015), 27,30,36.

⁷ Erasmus, 46-47.

⁸ Erasmus, 68.

olmayacaktır. O, insan yaşamını “bir delinin oynadığı oyundan başka bir şey değildir” sözüyle tanımlamıştır.⁹ Erasmus deliliği, birbirinden farklı iki yüze sahip bir olgunun yansımaları kabul eder. Aslında o, deliliğin odak noktasına ben sevgisini koymasıyla birlikte, dinlerin kötü davranışların özü gördüğü bencilliği reddetme olgusunu da eleştirmekte ve Hristiyanlığa protest bir tavır geliştirmektedir. Erasmus, delilik konusundaki tavrıyla hakikaten de düşünce düzleminde tarihin hiçbir döneminde olmadığı kadar olumlu ve pozitifdir.

Erasmus, bir Rönesans filozofu olarak eserde döneminin bakışı gözetildiğinde delilik olgusunu överken bilgelik yansımaları olarak gördüğü önceki dönem filozoflarına, felsefelerine, dilbilimcilerine, mistik öğretileri savunan yapılara da ironik bir eleştiri getirmektedir. O, yeni dönemde kilisenin bilgelikle uzlaştırdığı katı otoriterliğine karşı tutku dolu deliliği koymak istemektedir. Onun yaptığı öncekilere ve bilgeliğine delice bir başkaldırıdır. Ancak unutulmaması gereken olgu insanlar deliliğin tutkusu altında kalmış olsalar bile hiçbir zaman deliliğe Erasmus kadar olumlu yaklaşmamış, deliliği dışlamış ve topluma yabancılaştırmışlardır.¹⁰

Düşünce tarihinde delilik üzerine müstakil eserlerden bir diğerini de Foucault yazmıştır. Foucault deliliği odak yaparak *Deliliğin Tarihi* adlı eserini müstakil ele almıştır. O, bu eserde deliliğin tarihsel, kültürel vb. farklı yönlerine dikkat çekmiş ancak deliliğin XVII. yüzyıldan itibaren boyut değiştirdiğini dile getirmiştir. Foucault, eserde delilik konusunu ele alırken Batı medeniyetinde deliliğin izlerini sürer ve Batı medeniyetinde deliliğin seyrini verir. O, delilikle ilgili “delilik eskiden akıllı kovan akıl yürütme iken XVII. yüzyıldan itibaren akıl yürütmenin yavaş rasyonelliğini hızlandıran, onun özenli hatlarını karıştıran ve onun cehaletlerini tehlike içinde aşan sessiz bir aklın tarafına kaymıştır” demektedir.¹¹

Delilik tanımlarından bir diğeri de Voltaire’in yaptığı tanımdır. Voltaire deliliği “bir insanı öteki insanlar gibi düşünüp, onlar gibi hareket etmekten zorunlu olarak alıkoyan beyin örgenleri hastalığıdır” şeklinde tanımlamaktadır. Deli malını mülkünü yönetemeyeceği için onu bundan alıkoyuyoruz, topluluğa uygun düşünceleri olmayacağı için topluluktan çıkarıyoruz, tehlikeli ise bir yere kapatıyoruz, saldırıyorsa elini kolunu bağlarıyoruz” şeklinde sorunlu olarak başkaları gibi düşünmek veya davranmaktan alıkoyan beyin organlarının hastalığı” şeklinde tanımlar.¹² Dols, İslam dünyasında deliliğin ne olduğunu araştırdığı eserde benzer şekilde deliliği “belirli bir zamanda belirli bir yerdeki sosyal grubun anormal ya da hayli olağan dışı gördüğü ısrarcı davranış türü” olarak tanımlar.¹³

Delilik olgusu sözlükler, tanımlar ve düşüncelerden hareketle değerlendirildiğinde hâkim olan olgunun, deliliğe bakışta Erasmus’un hoşgörülü değerlendirmesinden ziyade, onu hastalık olarak değerlendiren bakış açılarının kabul görmüş olmasıdır. Bir diğer husus delilik fenomeninin değerlendirilmesinde konunun salt kendi bağlamından değil, toplum normlarından değerlendiren perspektifin geçerli olduğudur. Bir grubun olağan gördüğü şey pekâlâ diğer bir grup tarafından olağan görülmemeyebilir. Deli, tanımlamalar bağlamında düşünülürse sen-ben ilişkisi ya da birey-toplum ilişkisi gözetildiğinde deli adlandırması başkasına göredir. Bu yönden bakılırsa da deli göreceli olmaktadır. Hatta Türk toplumunun deli olarak nitelediği bazı insanları veli seviyesine çıkardığı düşünüldüğünde toplumun delileri öteleme ve yabancılaştırma ilişkisi daha açık hale gelmektedir. Sıradan bir toplum için kanaatimce hem deli hem de veli orta bir topluma ve değerlerine uzak olma bakımından

⁹ Erasmus, 75.

¹⁰ Scull, Andrew, *Uygarlık ve Delilik*, çev. Nurettin Elhüseyni (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2020).

¹¹ Michel Foucault, *Deliliğin Tarihi: Klasik Çağda Akıl ve Akıl Bozukluğu*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay (Ankara: Imge Kitabevi Yayınları, 1995), 256.

¹² Voltaire, *Felsefe Sözlüğü*, çev. Lütfi Ay (İstanbul: İnkilap Kitabevi, 2014), 212.

¹³ Dols, Michael. W., *Mecnun*, çev. Didem Gamze Erdiç (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2013), 21.

veya “onlar gibi olma” durumuna ait değillerdir. Bir diğer deyişle deliler aynı şekilde veliler içinde yaşadıkları topluma hakikati ortaya koyarken bir inandırma ve ikna etme sorunu yaşamaktadırlar.

Delili olmak bir hastalık mıdır? sorusuna bağlı olarak eğer hastalık ise zihinsel mi yoksa bedensel hastalık mıdır? sorusu bağlamında delilik, ruh-beden ilişkisi içinde ruhsal bir hastalık olarak görölmüştür.¹⁴ Yani oluşan genel kanıya göre delilik, ruhsal bir hastalıktır. Ancak günümüzde deliliğin hezeyan olarak belirtilerinin fizyolojik ve biyolojik boyutları ortaya konup tedavileri de yapılmaktadır. Yine Aias bağlamında düşünürsek Aias’ın eşinin hezeyanları esnasında karısı modern tıbbın ilaçlarına sahip olsa ve eşine verse Aias trajik bunalımlara yenilmeyip intihardan kaçınır mıydı sorusu anlamlı olacaktır. Hâlbuki trajedi onun intiharını kadere ve mitolojiye bağlar.

Foucault’ya göre anormal delilikler bir tarafa bırakılırsa delilikle halüsinasyonlar, tuhafliklar ve hezeyanlar meydana gelmektedir. Halüsinasyonlar ise sakatlanmış ve hatalı hale gelmiş bir hayal gücü olan hastalıklardır. Tuhafliklar zevkin ve iradenin sakatlanması olarak anlaşılmalıdır. Hezeyan ise yargılama yetisinin sakatlanması olarak kabul edilmelidir.¹⁵

Delilik üzerine yazan bir diğer yazar Willis’in 1672’deki tanımlamalarına göre hezeyan, ateşli bir hastalık sayılmış buna sayıklama eklemiştir. Hezeyan ruhun bir hastalığı olarak düşünölmüştür. Mani, ateşsiz bir çılgınlıktır. Melankoli’de ise ne çılgınlık ne de ateş vardır. Melankoli, bir hüznü veya az sayıda şey ve bazen tek bir meşguliyet karşısındaki bir korku ile belirlenmektedir. Salaklık ise hayal gücü, yargılama ve bellek yeteneğinin kusurlu olduğu bütün insanlara şamil durumdur.¹⁶ Willis, mani ile melankoli arasında da doğal bir ilişki kurup “bu iki hastalık birbirine o kadar yakındır ki, çoğu zaman birbirine dönüşmekte ve çoğunlukla biri başlayıp, diğeri olarak sona ermektedir” demektedir.¹⁷ Bir başka eserinde Foucault bu ikisi arasındaki ilişkiyi, mani ve depresyona bağlı ilişkiyi “düzensiz delilik” olarak tanımlamakta; ilkinin keyifli ve öfkeli ruh haliyle anlamsız sözcükler kullanmayı da içeren psişik bir coşku içerdiiğini, depresyonun, üzüntülü ruh halinin bireyde psişik yavaşlamaya ek olarak motor kuvvetlerin de azaldığını söyler. Bu, mani ve depresyonun düzenli ya da düzensiz bir nöbetleşe sisteme bağlı olduğu anlamına gelir. İki birlikte manik depresif delirmeyi oluşturmaktadır.¹⁸ Manik hastalar yalnızca akıl yürütme bozukluklarına uğramakla kalmayıp, aynı zamanda gerektiği gibi fark edemedikleri ve nedensizmiş gibi görünen olağan dışı ve gülünç işler yapan hastalıkları kapsar. Hâlbuki melankoli de hezeyan olmakla beraber ona belirgin bir neşe üzerine devam eden, yanında aşılması olanaksız bir hüznü taşıyan, karanlık ruh haline ve insanlardan hoşlanmamaya dayanan kararalı yalnızlık isteği eşlik eder. Bu yönleriyle bunama, mani ve melankoli ile zıttır ancak birbirlerine de dönüşürler.¹⁹

Genel olarak denilebilir ki delirme çıldırmaya göre daha genel ve tümel bir anlam ilişkisi içinde kapsayıcılık içerir. Çıldırma zamanın bir anında meydan gelmekte iken delilik zamana yayılmış bir olgu gibi durmaktadır.

1. Trajiklik ve Delilik İlişkisi

Yunan tragedyelerinde trajiklik; şiddet, felaket ve merhametsizliğe itibar ve değer katmak için kullanılmaktadır. Trajedi, kutsal varlığın bakışları altındaki insanın gösterisidir. Tragedya, insanlık acısının bilincine varmaktır ve bu bilince ulaşma insana haz

¹⁴ Foucault, *Deliliğin Tarihi*, 272-78; Budak, Selçuk, *Psikoloji Sözlüğü* (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2009), 191.

¹⁵ Foucault, *Deliliğin Tarihi*, 281; Budak, Selçuk, *Psikoloji Sözlüğü*, 337-38.

¹⁶ Foucault, *Deliliğin Tarihi*, 284.

¹⁷ Foucault, 285.

¹⁸ Foucault, Michel, *Akl Hastalığı ve Psikoloji*, 13-14.

¹⁹ Foucault, *Deliliğin Tarihi*, 287.

ve mutluluk verir. Dünyanın gidişatına egemen olan acıyı insanların bilincine yerleştirir.²⁰ Trajik olgu Aristoteles düşüncesinde etik içinde değerlendirilir ve yüce ile ilgilidir. Trajik bilgilenme sahnedeki kahramanın deneyim ve serüvenlerine bakarak tanrısal güçlerin bilincine varmaktır. Kaçınılmaz yazgıyı keşfedip, özgürlüğünü arayan ise insandır. Trajedide en önemli kırılma anları baht dönüşleri (*peripeti*) ve tanınmadır (*anagnorisis*). Bunları ise çökertici ve yıkıcı acı takip eder.²¹ İşte tam bu noktada Aristoteles'in söylemi içinde tragedyalara değerlendirdiğimizde tragedyalarda delilik denen olgular *peripeti*'nin sonunda acı verici olaylarla birlikte gelişen ruh halleridir denilebilir. Oidipus'un delilik anı gözlerini oyması, tanınma ve acı verici olayın sonunda bilinçsiz, hezeyanla birlikte gelişen bir olgudur. Oidipus'un gözlerini oyması hezeyanı, kenti helake sürükleyen eylemin sebebi olan kişinin kendisi olduğu gerçeğini bilmesine müteakip gerçekleşmekte ve bu eylemin neticesinde de önüne geçilemeyen baht dönüşümleri birbirini takip etmektedir.

Delilik trajedilerde akılı kovan bir akıl yürütme olarak görülmelidir. Foucault "çılginlar yalnızca başka bir türden delilerdir" der. Deliliğin nerede başladığını bilmediğimiz ölçüde (ne olduğu) inkârı mümkün olmayan bir bilgi ile delinin ne olduğunu bilmekteyiz düşüncesiyle deliliği bildiğini ama ne olduğunu bilmediğini söyler.²² Aias'ın eşi Tekmesa, Aias'ta bir akli dengesizlik olduğunu bilmekte ama ne olduğuna karar verememektedir. Bir insan sağlıklı aklın saçtığı ışığa uygun davranıyorsa onun eylemleri ile eylemlerinin yöneldiği amacı keşfetmedeki hareketleri, jestleri, arzuları, akıl yürütmek için yeterlidir. Bir kişinin deli olanda ona musallat olan hayalleri ve hezeyanı bilmek için yanlış kıyaslamalar yapmasına gerek yoktur. Onun eylemleri ile başka insanların tutumları arasındaki uyumsuzluk, o insanın hatasını ve hayal gördüğünü ortaya çıkarır. Her bilinç deliliğin dışarı fıskırmasına kadar uykuda kalmakta, delilik bundan sonra görünür hale gelmektedir. Delilik aniden uyumsuzluk olarak fıskırmakta ve tamamen negatif olmakta ve anlık olmasını da bu karakterine borçlu olmaktadır.²³ Trajedilerde söz konusu olan olguda tam anlamıyla işte bu olsa gerektir. Troya savaşının kahramanları Aias, Herakles, Oidipus gibi kahramanlar yaşamlarında sağlıklı belirtiler gösterirken aynı anda uyumsuzluğu yaşamış ve bir anlığına eylemlerinde delirme belirtileri göstermişlerdir. Normal bir zamanda ne Oidipus gözlerini oyacak, ne Aias düşmanlarım diye koyun sürüsünü katledecek, ne de Herakles eşini ve çocuklarını kesecektir.

Delilik ve çıldırma anında çift taraflı düalist bir olgu işler. Delilik fikirlerden yoksun olduğu için akıldan uzaklaşmakta, şiddetli bir tutkuya köle olduğu için akıldan uzaklaşarak zayıf hale gelmektedir. Ama deli kişi açısından düşünüldüğünde, aklın içinde kalarak ve inanarak ve ikna olmuş halde akıldan uzaklaşıyorsa, bu durum diğer kişilerin deli olarak adlandırdığı olguyu oluşturmaktadır.²⁴ Böyle bakıldığında deliler asla deli oldukları gibi bir olguyu o anın içinde tam olarak kavrayamamaktadırlar ya da öyle düşünmemektedirler. Aslında deli olduğu anda başkalarına göre deliliktir. Trajedilerde deliliğin yaşandığı an ile bilinçlenme anı farklılık arz eder. Trajik deliler, çıldırma anında doğru düşündükleri savında olup akli yetisini kazanınca eylemlerinin trajikliğini kavramaktadırlar. Trajik kahramanlar aklın geri döndüğü anda deliliklerin farkında bireyler olarak karşımıza çıkarlar ve eylemlerinin sonuçlarıyla yüzleşirler. Mesela bu yüzleşme sonunda çözüm olarak Aias intiharı seçerken, Herakles ve Agaue çözüm olarak yaşadığı *polisi* terk etmede bulur.²⁵ Deliren trajik kişiler delilik hali sonrası kendisiyle yüzleşip, bilinç kazandıklarında delilik anındaki eylemlerinin sonuçlarına verdiği tepkiler bireyden bireye farklı olmaktadır.

²⁰ Bonnard, Andre, *İnsan ve Tragedya*, çev. Yaşar Altan (İstanbul: Evrensel Basım Yayın, 2006), 11.

²¹ Aristoteles, *Poetika*, çev. İsmail Tunali (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1976), 1449b,1451b.

²² Foucault, *Deliliğin Tarihi*, 257-58.

²³ Foucault, 259.

²⁴ Foucault, 264.

²⁵ Poole, Adrian, *Trajedi*, çev. Hakan Gür (Ankara: Dost Kitabevi, 2013), 62.

Delilik olgusal gerçeklik olarak insanı cezbeden bir yöne sahiptir. Tragedyalarda delilik anında ortaya çıkan fantastik imgeler, (keçi sürüsünün düşman askeri, kendi çocuklarının düşman gibi gözükmeleri vb.) şeylerin yüzeyinden çabucak kaybolan kaçamak görüntüler değildir. Kendine özgü çılgınlığın içinden doğan şey, garip bir paradoks sonucu bir sır gibi, ulaşılmaz bir gerçek gibi toprağın altında saklanmıştır. İnsan kendi deliliğini seferber ettiğinde dünyanın karanlık zorunluluğuyla yüzleşmiştir. Yani deliliğine ve kâbuslarına tebellüş olan kendi doğasıdır. Cehennemin acımasız gerçeğinin açığı çıkartacak olduğu doğasıdır.²⁶ Bilinçaltının bilince gelmesidir. Deliliğin içinde bulunduğu durumda delinin kendisini keşfetmesine yönelik bir çözümle, bilinçaltı yönüne işaret etmekte aynı zamanda insanın delilik denilen olguyla kendine ve topluma yabancılaşmasına işaret etmektedir.

Delilik anı, ihtiyatın değil deliliğin tercih edilmesidir. Erasmus, deliliği utanç ve korku duygusunun yok olmasına bağlayıp; utancın kavrayışın, korkunun ise cesurca yola koyulmanın önünde engel olduğunu belirtir. Delilik bu ikisinden ustalıklı sınırlama anında olacaktır derken delilikte ihtiyatlılığın arka planda bırakılmasına vurgu yapmıştır.²⁷ Deli, “el ne der” düşüncesi olmadan kendisini meşgul eden sorunlara gözü pek ve korkusuzca dalan kişidir. Deli, ölçülülük içeren ahlaki davranışlardan vazgeçen kişidir. Bu yönüyle delilik anları, insanlara çılgınlık anı vermekle beraber cezbedici ve yarattığı ruh haliyle de onları ferahlatıp ve dertlerini unutturucu bir yapıyı da beraberinde taşırlar. Yani insanların delilikleri onları geçici de olsa bir çözüme ulaştırır. Homeros “yeri geldiğinde bir delinin bile akli başına getirilebilir” derken delinin belirli bir andan itibaren bilgece kavrayışına, eski ölçülü haline dönmeye işaret ettiği söylenebilir.²⁸

Yunan düşüncesinde trajik olgular ve trajiklik önemli bir değer ve insanın anlamının belirlenmesinde önemli bir araçsallaştırmadır. Trajiklik ve dolayısıyla ona eşlik eden acı temel bir insani yaşam belirtisidir. Delilik bir aykırılık biçimi olarak trajedilerde kendine yer bulduğunda yaşanan acının ölçüsünü daha da artırmakta, trajik olguyu daha katlanılmaz forma ulaştırmaktadır. İşte bu bağlamda Yunan trajedilerinde akıllı bireylerin delirme belirtisi göstermeleri yaşanan deliliği de daha trajik hale getirmektedir.

Yunan tragediyalarında deliliğe neden olan tanrılardır. Bireylerin hatasının akabinde bireyin yaşamında bir diğer söylemle kaderinde, *moira* (kader) sürecinde ölç alıcı tanrılar *Erinyeler* ile sonunda uzlaşının olduğu barışa neden olan *Eumenidler* arasında bir çatışma durumu vardır. İşte bu süreçte trajik çılgınlıklar insanlar üzerinde *Eumenidler*'in ölç peşinde olduğu dönemde meydana gelmektedir. Ancak *Erinyeler* ölç tanrıları olup, çılgınlığın nedeni deşillerdir. Çılgınlığın nedeni bizzat Apollon, Hera, Dionysos vb. diğer tanrılardır. Trajik buhran geçiren kişi *Eumenidler*in zafer kazandığı sulh anında huzuru yakalamaktadır. Gerçekte *Erinyeler*, *Eumenid*lere dönüşerek huzura ermektedirler.

Yunan trajedi yazarlarına baktığımızda, Aiskhylos'un elimize ulaşan oyunları düşünüldüğünde trajiklik söz konusu olmakla beraber çılgınlık ve delirme olgusuna rastlanılmadığı söylenebilir. Delilik ve çıldırma durumları daha çok diğer iki yazar Sophokles ve Euripides'in oyunlarında karşımıza çıkmaktadır.

Yunan trajedilerinde delirme, çılgınlık, bir anlığına olsa akıl sağlığını yitirme olgusu trajedilerde özellikle de *peripeti* denilen trajedinin dönüştüğü zirve anlarında önemli bir olgu olarak durmaktadır. Hatta bu anları yaşayan bireylerde bir sağaltımdan bahsetme olanağı söz konusu olamamaktadır. Özellikle de bu delirme anı belli başlı trajedilerde başatır. O halde trajedilerde ön plana çıkan bu insani olgunun tahlil edilmesi gerekmektedir. Bakıldığı zaman Oidipus'un anneyle bilmeden yapılmış ensest ilişki sonunda gözlerini oyması, Aias'ın kendisine savaş sonucu hak ettiğini düşündüğü

²⁶ Foucault, *Deliliğin Tarihi*, 47-48.

²⁷ Erasmus, *Deliliğe Övgü*, 76-77.

²⁸ Homeros, *Ilyada*, çev. Azra Erhat ve A. Kadir (İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2014), XVII,32.

Hektor'un silahlarının verilmemesi sonunda buhran geçirip, düşmanım diyerek hayvanları öldürmesi ve sonunda intihar etmesi, Herakles'in düşmanları sanıp kendi çocuklarını öldürmesi, Medea'nın kocasından intikam almak için kendi çocuklarını öldürmesi, *Mainad*ların özellikle Agaue'nin kendi oğlunu öldürmesi, Danaos kızlarının bir kin sonunda kocalarını öldürmesi eylemleri aklın ve akli düşüncenin temelde olduğu bir düşünce olabilir mi? sorusu cevaplanması gerekmektedir. Bahse konu olan bireyler eylemlerini tam bir bilinçlilik halinde mi işlemişlerdir yoksa delilikleri mi onları bu eylemleri işlemeye sevk etmiştir? Yahut da bilinçli eylemde bulunmak ile bilinçdışı eylemde bulunmak Yunan dünyasında nasıl anlaşılmalıdır? Yine aynı bağlamda *Antigone* tragedyasında Kreon-Antigone çatışmasında ortaya çıkan çatışmada bireylerin takındığı tutum birer delilik olarak okunabilir mi? sorusudur. Delilik bireyin kendisine ve toplumuna bir çeşit yabancılaşması olarak değerlendirilebilir mi? soruları önemlidir. İlerleyen bölümde ortaya konulan sorular bağlamında Yunan tragedyalarında ortaya çıkan delilik olgusuna ve onun bireylere yansımalarına dikkat çekilmeye çalışılacaktır.

2. Sophokles'in Tragedyalarında Delirme

Sophokles tragedyaları birey temelli eserler olup, oyunlarda toplum baskısı altındaki birey incelenir. Toplumsal bir olgu olarak delilik anları diğer yaşam formları kadar tragedyalarda yer almaktadır. Sophokles yaşamın anlamı konusunda belki de delilik-akıllılık ilişkisi içinde yaşamın sorgulandığı bilgece anlayışın karşısına sorgulamamayı koymaktadır. Bu bağlamda sorgulanmadan yaşanmış çatışma içermeyen hayatı öven "bilmeden geçen hayat en tatlısıdır" sözü anlamlı durmaktadır.²⁹ Sophokles'in oyunları içinde delirme olgusu oyunun temasının gücünü artırmak ve trajikliği derin şekilde vurgulamak için kullanılmıştır. Şimdi tragedyalarında geçen delirme anlarına göz atalım.

Sophokles'in delilik bağlamında ele alınacak en önemli tragedyalarından biri *Aias* tragedyası olup, *Aias*'ın deliliğine neden olan olay, savaş sonrası düşmanı Hektor'un silahının kendine değil haksızca Odysseus'a verilmiş olmasıdır. Aynı konu karşımıza Homeros'un eserinde de çıkmaktadır. *Aias* günah işlemeye meyilli şekilde tanrıların yardımını reddetmiş, tanrısal yardımla herkesin başarılı olacağını ama kendisinin tanrısal yardıma ihtiyaç duymadan başarmak istediğini söylemiştir. Aslında *Aias* kibirlidir ve bunalım yaşamaktadır. Tanrılar *Aias*'ı cezalandıracaktır. Normal hayatta dengeli olan *Aias* haksızlık karşısında dengesini kaybederek çılgınlık ve delilik halleri göstermektedir. Bir şekilde de kendi erdemlerine ve topluma yabancılaşır. *Aias* bir anlığına akli yetisini kaybetmiş ve hırsına yenilmiştir. Bu durum Homeros'ta Odysseus'un sözlerinde "ne olur buraya gel, dinle beni efendim, dinle de bastır ulu yüreğinin öfkesini" sözünde belirir.³⁰

Aias tragedyasında *Aias* haksızlık karşısında çıldırması ve olağan hallerin dışında eylemlere bulaşmıştır. Çıldıırma anları tragedyada "aradığın adam, az önce yüzünden ter ve öldürücü ellerinden kan damlayarak girdi çadırına" ve "bu gece insan aklının alamayacağı bir aymazlık yaptı. Talanla ele geçirilen sürüleri çobanla beraber kılıçtan geçirdi" eyleminde ortaya çıkar.³¹ *Aias*, Odysseus'un sözlerine yansıdığı şekilde anlaşıldığına göre akli yetisini kaybetmiş görünmektedir. Ama bu akli yetisini kaybetmede tanrıça Athena'nın etkisi söz konusudur. Tanrıça, *Aias*'ın gözünün önüne aldatici hayaller yaratarak onu deliliğe sürüklemiştir. *Aias*'ın durumu, tanrısal bir cinnet geçirmedir. Bu hususta tanrıça Athena'nın "ben de aklımı yitiren *Aias*'ı daha da kıskırtarak tuzağa düşürüyor ve felaketinin ağlarını örüyordum" cümlesine yansır.³² *Aias*'ın deliliği ve aklını kaybederek çıldırması, haksızlık karşısında tamamen sağduyuyu kaçırmış olmasıdır. *Aias* kendi varoluşunun anlamını kaybetmiş kendine ve çevresine katlanamaz olmuştur. Onu haksız bulduğu

²⁹ Sophokles, *Aias*, çev. Ari Çokona (İstanbul: Türkiye İş Bankası, 2018), 22.

³⁰ Homeros, *Odysseia*, çev. Azra Erhat ve A. Kadir (İstanbul: Türkiye İş Bankası, 2014), x1,560.

³¹ Sophokles, *Aias*, 1,2.

³² Sophokles, 3.

eylemleri sorgulanmasındaki çözümsüzlük yıkıma sürüklemektedir. Aias düşündükçe çıldırmakta ve çılgınlığı onu yeni eylemlere zorlamaktadır. Eylemleri akli sağduyudan yoksun, kendi içinde anlamsal bütünlük sağlanamamış çılgınlık hali içindedir. O, hayvan sürüsünü düşmanları sanarak kesmekte, çeşitli eziyet yapmaktadır.

Aias'ın bir çılgınlık yaşadığı çevresince bilinmektedir. Toplum tarafından Aias'ın içinde bulunduğu duruma teşhis konulmuş ve delilik olarak tanımlanmıştır. Biz bu durumu Athena ve Odysseus arasında yapılan konuşmada görürüz.

Athena: Bir delinin karşısına çıkmaktan mı korkuyorsun?

Odysseus: Akli başında olsaydı korkmazdım ondan

Athena: Yanında dursan bile göremeyecek seni

Odysseus: Gözleri açıkken nasıl olabilir.

Athena: Gören gözlerini karartacağım

Odysseus: Bir tanrı istedi mi her şey olabiliyormuş demek ³³

Yukarıda Tanrı Athena ve Odysseus arasında geçen konuşmalara bakıldığında açık şekilde Aias'ın akli yetisinin kaybolduğu ve bunun delilik olarak kabul edildiği görülmektedir. Ancak en açık olan şey bu deliliğin meydana gelmesinde tanrısal bir müdahalenin olup olmadığıdır. Yani acaba bilmeden tanrılara karşı işlenen bir kusur sonucunda delirme, akli yetiyi kaybetme mümkün olmuş mudur? sorusu akla gelmektedir. Homeros ve bu tragedyaya baktığımızda aslında tanrılar fırsat kollamakta ve Aias'ı ilk fırsatta yere vurmaya istemektedirler. Aias, akılcı ve tanrısal inayeti yararsız gören bir kişidir. Bu noktadan baktığımızda metinde buna yönelik Aias'ın dikbaşlı söylemlerine rastlamaktayız. “Tanrının yardımıyla güçsüzlerin de zafere ulaşması ama kendisinin onlar olmadan da zafer elde edeceği” söylemiyle tanrılarını gücendirmiş olabilmektedir. Sık sık bu durum koro tarafından da dile getirilir.³⁴ Bu husus insanın aklına, Aias tanrılara muhalif olmasından dolayı böylesine bir delirme ile karşılaşmış olabilir mi? sorununun sordurmaktadır. Sorunun cevabı Athena'nın “tanrılarının gücü nelere kadırmış, oysa onun kadar sağduyulu, onun kadar her durumda neler yapılması gerektiğini bilen başkası var mı” düşüncesinde açığa çıkmaktadır.³⁵ Athena tanrılarını sorgulayan Aias'ı ilk fırsatta delirterek yere çalmıştır. Bu durum, tanrılara bir itiraz olarak Euripides'te de sık sık karşılaştığımız “insani tutkular tanrılara yakışmaz” sözünü akla getirir. Ancak Aias, ölürken dahi Agaue gibi tanrılar karşısında pişmanlık belirtisi göstermez, dik başlı ve onurlu şekilde ölüme yürür. İntikamcı tanrı, tanrı olmamalıdır.

Aias'ın deliliğini, Yunan düşüncesi tanrısal bir nedene bağlamak istemektedir. Arap toplumu deliliği benzer bir yaklaşımla cinlere bağlamaktadır. Her ne kadar delirme tragedyalarda tanrısal bir ceza olarak sunulsa da deliliğin akla dayanan açıklanmasının gerekliliği ortaya çıkmaktadır. Bakıldığında onun durumu *mania* durumu olup, eylemleri akıl yürütme yoksunluğuyla beraber kendisinin fark edemediği olay ve olgulara neden olmuştur. Ama Aias'ın trajedi boyunca içinde bulunduğu ve hezeyanlarına eşlik eden hüznü, karanlık ve bulanık ruh hali, insanlardan kaçma duygusu ve yalnızlık isteğini de içerir. Aias'ın içinde bulunduğu bu hal ise melankoli halidir. Aias geçirdiği delilik ve çıldırma anında *maniadan* melankoli anına gidip gelmektedir.

Aias'taki delilik olgusunun, halk arasında da sık kullanılan, muhatap için dillendirilen “delirmiş, aklını kaçırmış, söz dinlemiyor” sözünün Aias'ın trajikliğine vurgu yapmış olabileceğini düşünmeliyiz. Bu deyim de tıpkı Aias'ın halindeki iyiyi kötünden ayırt

³³ Sophokles, 4.

³⁴ Sophokles, 6,29.

³⁵ Sophokles, 6.

edemeyen, sağduyusunu kaybedip, akli melekelerini kaybeden insan tipolojisidir. Bu kişiler akli muvazeneyi kaybedip, duygu yoğunluğu içinde kaybolmuşlardır.

Aias'ın delirmesini anlamak için yapılması gereken onun eylemini, özünde aynı eylemi yapan Aiskhylos'un *Oresteia* tragedyasındaki Agamemnon'un eylemiyle kıyaslamak belki de en uygun karşılaştırma olacaktır. Bu tragedyalardaki kahramanlardan Aiskhylos'un *Oresteia* tragedyasında kral Agamemnon, tanrıların orduyu Çanakkale boğazından (Avido, Aveo- Dardanellos) sağ salim geçirmesi karşılığında öz kızını kurban etmekte ve bu davranışı, tanrı ve toplum tarafından eleştiri bir yana kabullenilip benimsenmekte ve teşvik edilmektedir. Hâlbuki akli olandan uzak Agamemnon'un davranışı tanrılarca olumlu karşılanmakta ve toplumca delilik hali ile karşılanmazken neden normal bir istekte bulunan Aias'ın talebi tanrılarca cezalandırılmakta ve onun davranışları toplumda delilik olarak sunulmaktadır. Kanaatimizce burada tanrısal inayet düşüncesi içinde Agamemnon'un tam teslimiyetle tanrısal bir kayra içinde hareket etmesi ve bunu kendisine ve aklına sorgulanacak bir sorun yapmaması, bir diğer deyişle tanrının isteklerinin fideist bir inanç içerir şekilde gönüllü temsilcisi olması, buna mukabil Aias'ın ise olan bitene, haksızlık olarak gördüğü şeye direktmesi ve başkaldırısıdır.

Aias, delilik ve akli başındalık arasında gidip gelmekte ve bilinçlendikçe yani olanı olduğu gibi algılamaya başladığında, akli melekeleri kendisine avdet ettiğinde açık seçik gerçeklikle yüzleşmekte, yüzleştiği oranda da yeni bir buhrana yakalanmaktadır. Aslında deliliğin ikinci aşamasındadır. Karısı Tekmesa ondaki bu değişim halini tek bir şimşek çakmadan sakinleşen şiddetli lodos gibi, ama içini farklı bir acı kemiren kişi olarak tanımlamaktadır. Bu hal tam da Aias'ta *maniadan* melankoliye geçiş anlarıdır.

Aias trajedisinde deliliğe toplumun gözünden bakışa da şahit olunmaktadır. Tekmesa'nın "onun akli başında değilken Aias'ın kendisinin mutlu dostlarının hüznünlü, hastalığı geçip rahata erince dostlarının sevinçli, Aias'ın yaptıklarının farkına varmasıyla gerçekliği görüp acı içinde sızlandığını ve hüznünlü olduğu" düşüncesidir. Toplum da, başkası, kendisiyle aynı düşünceye sahip olmayan düşmanın deliliğinden mutlu olmaktadır. Trajedide bir tarafta Aias diğer tarafta eşi Tekmesa, çift taraflı bir yıkıma şahit olmaktadır. Yani *polis* içinde her birey, koro, yaşanan ve daha da trajik hale gelen süreç tanıklık etmektedirler. Aias'ta yaşanan sürecin sonunda yaşamının acısına dayanamayıp intihar etmiştir.

Foucault, ölüm ve delilik arasındaki ilişkinin yansımasını "delilik ölümün daha şimdiden gelmiş halidir" sözünde ifade eder. Çünkü ölümün yok etmesi hiçbir şey olmayıp, hayatın boşluğunu ortaya koymakta ve bu yönüyle her şey olmaktadır. Yani ölüm aslında yaşamın üzerinden maskesini alıp çıkarmaktadır. Deli, ölümü yaşarken şimdiden yaşamış boşluğa, hiçliğe itilmiştir. Foucault'un "delinin gülüşündeki şey onun daha önceden ölümün gülüşüyle gülüyor dediği şeyde" delilik ölüm ilişkisindeki trajikliğe vurgu yapsa gerektir.³⁶ Aias, Foucault'n da belirttiği gibi aslında yaşadıklarının farkında ve yaşadığı toplum tarafından savaştaki yararlılıkları görmezden gelinerek hiçliğe itilmekte, yararsız bir bireye indirgenmektedir. Aias, toplum vicdanında yararlılıkları görmezden gelinerek öldürülmektedir. Aias'ın tek çözümü Foucault'n da çözümlediği şekilde yaşadığı olumsuzluklar karşısında ölümdür. Aias içinde yaşadığı çatışmayı çözümlenememenin verdiği hezeyanların etkisiyle intihara başvurmakta Foucaultçu söylemle durumunun ölümle düzeleceğinin farkındadır.

Trajedilerde buhran geçirme ve buhran esnasında kendi bilincinin farkına varılması sonucu derin bir iç sıkıntı süreci yaşanmaktadır. Bu süreç sonunda yaşamdan kurtulmak adına kişinin kendi yaşamına son verme, ölüm edimini görmekteyiz. Trajikliği yaşayan birey iç çatışmalardan sonra varoluşun dayanılmaz acılarına katlanamayarak intihar yolunu

³⁶ Foucault, *Deliliğin Tarihi*, 39.

seçebilmektedir. Aslında trajik birey yok oluşun hiç de iyi bir şey olmadığını da gayet yerli yerinde kavramakta ve bunun bilincindedir. O, içinde bulunduğu intihara meyilli halini, çözüm gibi görünen çözümsüzlük halini “hey bana gün ışığı gibi görünen karanlık, ıslıl ıslıl parlar gibi görünen Hades’in toprakları” sözüne yansıtmıştır.³⁷ Aias için intihar kesinlikle akli bir çözüm değil ama kendi iç çatışmasının da uzlaşma olmaksızın sonlandırılmadığı durumda kaçınılmaz çözümdür. Aias her şeye rağmen karanlık ve öbür âleme göre yaşamın anlamının farkındadır. Aias bir talihsizdir. Onun itiraz ettiği şey yaşamış olduğu haksızlığa karşı geliştirdiği derin hayal kırıklığıdır. Bu yaşadığı derin acı onu içten içe yiyip bitirmektedir. Haksızlığın verdiği hayal kırıklığına dayalı acı düşmanın tanıklığı üzerinden yapılmış “eğer Hektor yaşasaydı ve ordunun en iyisini seçmek ona bırakılsaydı başkasına değil kesinlikle bana verirdi silahlarını” düşüncesinde yansımıştır³⁸.

Aias’ın trajikliğini sağlayan delilik karşıtların sonunda uzlaştığı Herakleitosçu çatışmada ilk olarak kendi içinde çatışmakta ve yeniden karşıtına dönüşmekte ve bu süreçte Aias’ı çatışmanın içinde tutmaktadır. O, koro ve karısının telkinleri ve çocuğunun yetişmesi için bir anlığına kendisini öldürme fikrinden vazgeçmekte, ancak biraz sonra yaşadığı acılar onu tam karşıt düşünceye ölüme sevk etmektedir. Onun içindeki bu fırtınalı çatışma ve iç çelişki “uzun ve ölçülemez zaman, gizlenen her şeyi önce gün ışığına çıkarıp sonra tekrar gizler, ağır yeminlerde kararlı iradeler de bükülüp eğilebiliyor” düşüncesine yansır.³⁹ Aias’ta *maniadan* melankoliye ve oradan intihara giden meyil hali ve süreci onun tarafından “yeni düşüncelere yeni davranışlar yakıştırma” olarak tanımlanır.

Trajedide de Aias’ın ölümünde tanrısal irade Athena ile Aias’ın iradesi çatışma içinde ve kader (*moira*) çizgisinde gelişmektedir. Burada karşımıza çıkan en önemli soru; eğer tanrılar dilemese Aias çadırdan çıkmayarak ölümden kaçabilir miydi yoksa *moira*’nın ona çizdiği kaderi yaşamak zorunda mıydı? Yine Aias her ne kadar iyileşmiş gibi görünse de intihar etme fikrinin onda ne kadar yer edip etmediği sorunsalıdır. Aias yaşadığı delilik sürecinde intihar etmeyebilir miydi? sorusu asla cevaplanamayacak bir olgu gibi durmaktadır.

Aias’ın dışlanmasından ve çöküşe sürüklenmesinden otorite de açıkça bir sevinç duymaktadır. Aias, kendisinden kurtulması gereken bir kişi olarak kendi yaşamına son vermiş, otorite ondan kurtulmuştur. Biz bu hususu kardeşinin onun cenazesini kaldırmak istemesine karşılık Menelaos’un “onun bedeni gömülmeyip deniz kuşlarına yem olacak, zaten yaşarken de sözümü dinlemiyordu, oysa kötüdür insanların efendilerinin buyruklarına uymaması” sözüne yansımış olduğunu görürüz.⁴⁰ Aias’ın ölümünden otorite mutludur. İtaatsizlik sorunu otoritenin eylem ve yasalarıyla değil bireysel bir yıkımla sonlanmış ama *polis* de rahata ermiştir. Sophokles’in bir diğer oyunu *Antigone*’de karşımıza çıkan dik başlılık ve otoritenin ondan yasal cezayla kurtulması bu oyunda Aias’ın gönüllülüğü ile sonlanmıştır. Bu durum acaba Aias-otorite çatışmasındaki süreç mi Aias’ı delirmeye itmiştir sorusunu akla getirmektedir.

Trajedide Aias’ın yaşamı, yaşadığı haksızlıkların intikamının düşmanlarından *Erinyler* (öç alıcı tanrılar) tarafından alınması dileğiyle intihar etmesiyle sonlanmıştır. O, yaşamını düşmanı Hektor’un kılıcının üzerine atarak intiharla sonlandırmıştır. Aslında o, düşmanın kılıcı⁴¹ ile yaşamına son verirken düşmanı Hektor’la özdeşleşmiş ve dostlarını dediği yurttaşları olduğu Argoslular’a (Yunan) düşmanca bir duygu beslemiştir.⁴²

³⁷ Sophokles, *Aias*, 16.

³⁸ Sophokles, 18.

³⁹ Sophokles, 24.

⁴⁰ Sophokles, 41.

⁴¹ Dimdik duruyor işte katilim, alabildiğine keskin. Öyle şeyler düşünmeye vakit olsaydı, armağanıdır düşmanlar arasında en nefret ettiğim, görmek bile istemediğim düşmanım Hektor’un.

⁴² Sophokles, *Aias*, 32.

Trajedilerde çıldırma ve sonunda delirme fiilinin meydana gelmesi konusuna bütüncül bir yaklaşımla baktığımızda delirmenin nedeninin “derin düşüncelere dalma” fikri üzerine kurulmuş olduğunu görürüz. Trajik bireyde bireyin varoluşunu kavrayan derin düşünceler onu yaşamın çekiciliği içinde ölümcül umutsuzluğa sürüklemektir. Derin düşüncelere dalma sapsağlam bir ağacı yiyip bitiren bir kurt misali bireyi yok etmektedir.

Kral Oidipus tragedyası Oidipus’un Thebai kentinin başına gelen felaketi bilgece bir tavırla bulmak isterken kendisiyle yüzleşmesi esnasında gerçekleşmektedir. Oidipus, kendi annesiyle evlenerek şehri lanete uğratan kişiyi aramaktadır. Ama gerçek koronun sözlerindeki gibidir. Yani kentin başına bela olan felaketin müsebbibi kendisidir. Kral Oidipus’u aynı rahim hem çocuğu hem de kocası olarak kabul etmiştir.⁴³ Trajedinin delilik bağlamında ilginçleştiği bölüm de burasıdır. Gerçeklerin acısıyla yüzleşen İokaste olayların gerçekliği karşısında dayanamayıp intihar etmiştir. Eylemin faili olan Oidipus, hem aradığı gerçeğin kendisi hem de kraliçenin (anne-eş) intiharı ile bu esnada çılgınlık geçirmektedir.

“Oidipus delirmiş gibi bir oraya bir buraya koşturuyor.

Ona bir kılıç vermemiz için yalvarıyor bize karısının nerede olduğunu soruyordu.” (Oidipus’un delirme hallerinin başlangıcı)

Oidipus’un delirme anı ise karısını asılı bulduğu andır.

“Onu o halde görünce zavallıcık çığlık çığlığa çözdü ipleri

Yere yığıldı bahtsız kadın

Sonra olanlar ise ürperticiydi.

Söktü aldı elbisesindeki altın iğneleri

Sonra da ellerini kaldırıp sapladı gözlerine

İşte böyle lanet edip bir defa değil, defalarca batırdı gözlerine.”⁴⁴

Metin Oidipus’un delirme anını bir diğer söylemle aklını kaybedip manik depresyona girdiği anı betimlemektedir. Kaderin ördüğü ağ karşısında eşi-annesi intiharı seçerken, o kendi acılarını bilinçsizce, delirerek gözlerini oyarak dindirmek istemiştir. Bu an günahın dinginliğe erdiği ve yeni başlangıç anıdır. Oidipus başına gelen felaketlerin acısı ile iğnelerin acısının içine işlediğinden bahseder. Oidipus’da tıpkı zevklerde olduğu gibi bedensel ve ruhsal acılar birleşmiş ve birbirlerine karışmıştır. Oidipus bu sözlerinde de görüldüğü üzere buhranı atlatmış, bilinçlenmiştir. Bilinçlenme anında koro trajik deliliğin nedenini öğrenmek istemektedir. “Bu yaptığınız korkunç bir şey. Gözünüzdeki ışığı karartacak gücü nerden buldunuz. Hangi daimon itti seni böyle bir şey yapmaya” Oidipus’un koronun sorusuna verdiği cevap, tanrı Apollon’dur.⁴⁵

Bakıldığı zaman sağduyu ve toplumun genel bütünün temsil eden koro İokaste’nin kendini öldürmesini acı verici ama doğal bulmuş ama Oidipus’un davranışına şaşırılmış ve anlamlandırmak istemiştir. Çünkü Oidipus’un davranışı olağanın ötesine geçmekte, Oidipus o esnada cinnet geçirmektedir.

Oidipus bilinçlendiğinde yeni kraldan kendisini öldürmesini ister. Suçlu olan kişiye kendi yapmak istediği ve cezalandıracağını söylediği şeyi yeni kraldan istemektedir. Ancak kral tanrılara danışacağını söyleyip isteğini gerçekleştirmez. Oyunun sonunda onun başka kentlerde dolaşıp, pişmanlık içinde kent kent gezerek kendisini huzura kavuşturacak ölümü beklemesiyle diğer oyun, *Oidipus Kolonos*’ta da karşılaşırız. Oyunda ruhu acı çeken

⁴³ Sophokles, *Kral Oidipus*, çev. Cüneyt Çetinkaya (İstanbul: Bordo&Siyah Yayınları, 2012), 98.

⁴⁴ Sophokles, *Antigone*, çev. Furkan Akderin (İstanbul: Sümer Kitabevi, 2013), 101.

⁴⁵ Sophokles, *Kral Oidipus*, 104.

Oidipus huzuru aramaktadır. Huzur isteği kızı Antigone'nin "şuraya şu sert taşa otur da bedeninin birazcık dinlensin" sözüne yansımıştır. Oidipus, kent kent gezerken vardığı yer, kurtuluşun yakın olduğunu anımsatan, tanrılara adanmış olan bir koruluktur. Oidipus uzun ve dram dolu yaşamının sonunda "ermiş Oidipus'a" dönüşmüş ve mucizevi bir ölümle yaşamı sonlanmıştır.⁴⁶

Oidipus Kolonos'ta eserinin sonunda delilik ile ilgili bir başka ifade daha kullanılmıştır ki bu oldukça ilgi çekicidir. Oidipus'un harikulade ölümünün, yani ölme anında Oidipus'un cesedi olmaksızın kendisinin kaybolmasıdır. Oidipus'un ölüm şekli diğer insanlara anlatıldığında ilginç gelmekte ve ölüm şekli halkta inandırıcılık sorununa yol açmaktadır. Delilik olarak sunulan şey Oidipus'un ölümündeki ilginçliktir. Oyun, Oidipus'un ölümünde yaşanan olayları ve olağanüstülüğü delilik olarak tanımlamaktadır. Aslında yaşanan, Türkçe'de deli saçması olarak görülen olağan dışı olgulara inanmamanın delilik olarak sunulmasıdır.⁴⁷

Delilik *Trakhisli Kadınlar* tragedyasında klasik anlamda akli başında, yerli yerinde konuşmanın zıttı şeklinde karşımıza çıkar. Tragedyada habercinin Deianeira'nın eşinin savaşta Oikhalia kentinin yok edilmesini İole'ye duyulan nefretten değil ona duyulan aşktan olduğunu haber verdiğinde Likhas'ın Deianeira'ya hitaben "kraliçem bu adamı gönderin. Delilerle konuşmak akıllı insanlara yakışmaz" sözüdür. Aslında habercinin haber verdiği gerçeğin doğruluğu tragedyada ilerleyen anlarda açığa çıkacaktır.

Trakhisli Kadınlar tragedyasında delilik olgusuyla, Herakles'in eşinin kendi yerine İole ismindeki kızı eş olarak alması sonucunda asıl eş Deianeira'nın davranışlarında karşılaşırız. Deianeira, kıskançlık buhranı altında çıldırmaya meyilli, intikam ateşiyle dolu bir kadın haline gelmiştir. "Eskiden evlenmekten korkardım şimdi ise Herakles'in başına bir şey gelecek diye her gün korkar dururum" sözü derin bir kaygı ve endişeye eşlik etmektedir.⁴⁸

Deianeira eşini, eşinin öldürdüğü Kentauros Canavarının zehirli okuyla öldürmeyi kafasına koymuştur. Öldürme düşüncesi deliliğin tragedyadaki başlangıç anıdır. Okla zehirlenmiş elbise Herakles'i zehirlemeye başlamıştır. Herakles sonunda da zehrin acılı ölümünden bir an evvel kurtulmak için ateşte yakılmayı göze almıştır. Ancak bu istek akli yetisini kaybeden bir delinin isteği gibi kabul görmeyip istek yerine getirilir. Oğul, *Erinyelerin* anneyi cezalandırmasını istemektedir çünkü iyi bir babayı kaybettiğini düşünür. Anne *Erinyelerin* cezasına uğramıştır. Deianeira, yaşadığı olayları çözüme kavuşturamayıp iki taraflı kılıcı kalbine saplamış çılgınlık hali içinde intiharı seçmiştir.⁴⁹ Sophokles'in bu tragedyasında tıpkı *Aias* tragedyasındaki gibi yine intihar olgusu karşımıza çıkmaktadır. Deianeira çılgınlık anının sonucu intihar etmiştir.

Sophokles oyunlarında delilik olgusu ve delirme yaşayan bireylerin ruh halleri oyunlarında yoğun şekilde kullanılmış, bu olgu onun oyunlarını daha trajik hale getirmiştir. Trajik bireyler oyunda manik ve depresif ruh hali içindedirler. Yine deliren bireylerde melankolik duygu halleri de söz konusudur. Sophokles oyunlarında delirme ve intihar ilişkisine baktığımızda delilik yaşayan bireylerinin bazılarının ölümüne intihar eyleminin eşlik ettiği görülmektedir. Bu husus onun tragedyalarındaki delilik-intihar ilişkisini sebep-sonuç bağlamında anlamlı kılmaktadır. Şimdi de bir diğer tragedyaya yazarı olan Euripides oyunlarında delirme olgusuna bakalım.

⁴⁶ Sophokles, *Oidipus Kolonosta*, çev. Furkan Akderin (İstanbul: Mitos Boyut Yayınları, 2010), 55.

⁴⁷ Sophokles, 55-56.

⁴⁸ Sophokles, *Trakhisli Kadınlar*, çev. Furkan Akderin (İstanbul: Mitos Boyut Yayınları, 2010), 63.

⁴⁹ Sophokles, 34.

3. Euripides'in Tragedyalarında Delirme

Euripides tragedya düşüncesinde değişimi başlatmış ve trajedi yazınında şekilsel ve konu temelli köklü değişimleri yapmıştır. Tragedyalarının konularında geleneksel konuları içerik olarak değiştirmiş ve eserlerinin temeline insanı ve insanın özgürlüğünü koymuştur.⁵⁰ Delilik olgusu da trajedilerinin birçoğunda karşılaşılan konulardan biridir. Adam, Platon'un *Phaidros* diyalogunda sağlıklı delilik biçimi olarak gördüğü tüm delilik biçimlerinin Euripides'in eserlerinde yansıtıldığını söyler.⁵¹ Euripides başlı başına bir tragedyasını delilik olgusu üzerine kurgulamıştır. Deliliği temel alarak yazdığı eseri *Herakles'in Çılgınlığı*, *Hēraklēs Mainomenos* adlı eserdir. Bu tragedya *Hercules Furens* olarak da bilinir. *Furyler*, *Erinyelerin* bir diğer adıdır. *Erinyeler* ve *Furyler* öç alıcı tanrılardır.

Euripides'in *Herakles* tragedyasında da trajik bir olay ve olay içinde delilik denecek akıl tutulması göze çarpar. Herakles, kendi çocuklarını ve babasını öldürmek isteyen Lykos'a karşı gelir ve onu yok etmek ister. Tragedyanın devamında Herakles Lykos'a cezasını verip onu öldürür. Ancak tanrılar devreye girip Hades'ten Herakles'in dünyaya gelmesini ve hüküm vermesini kabullenemeyip, bu durumu ölümlülerin dünyaya egemen olması şeklinde yorumlarlar.⁵² İris (göğün habercisi) ve Lussa (felaket, delirtme, cinnet tanrıçası) bu durumu düzeltmek için yola koyulurlar. Bu husus Lussa'nın sözlerine şu şekilde yansımıştır. "Evini tümüyle yıkmak istiyorum. İlk işim ona kendi çocuklarını öldürtmek olacak; o katile olan kinim sona erene kadar onun bundan haberi olmayacak. Bak orada, basamaklarda durup kafasını çılgınca sallıyor, bulanık bakışlı, şimşekler çakan gözleri fırl fırl dönüyor, tıpkı garip hırıltılı sesler çıkaran öfkeli bir boğa gibi."⁵³ Herakles'in betimlenen hali *mania* halidir. Herakles'in delirmesi, çılgınlık ve buhran dönemindeki eylemleri tanrısal bir kayra iledir. Delirmenin sonucu, koronun da sözlerine yansıdığı şekilde öldürdüğü düşmanı Lykos'un da yapmak istediği şey olan çocuklarının kendi elleriyle ölmesidir. Koro şöyle der: "Ah çocuklar babalarının elleriyle can verecekler." Hakikati kaybeden Herakles kendi çocuklarını öldürmüştür. Bu hal deliliğin eylem halidir. Artık Herakles hal ve hareketlerinin bilincinde değildir. Gözleri yuvalarından çıkmış, ağzından köpükler saçarak halde her türlü kötülük içindedir. Her üç çocuğunu ve karısını acımasızca katletmiştir. Orada bulunan kişilerde Herakles'in içinde bulunduğu durumu delilik olarak tanımlamaktadır. Olay sonrasında kendini kaybedip uykuya dalmıştır. Olayın korkunçluğu koronun sözlerine yansımıştır. "Bilinci bir uyanırsa bütün Kadmos şehrini yok edecek ve cinayetlerine yenisini ekleyecek."⁵⁴ Bakıldığı zaman Herakles'in davranışları delilik ve akıl yoksunluğu içinde yapılmış eylemlerdir. Ancak olay sıradan bir delirme gibi durmayıp manik depresif durum çılgınlık boyutunda ve trajikliğe yol açmıştır.

Herakles uzun bir uykudan sonra yavaş yavaş bilinçlenmeye, akli yetilerini kazanmaya ve hakikati kavramaya başlamıştır. Acı verici gerçek, deliliğin sebep olduğu hakikat işte tam burada açığa çıkmaktadır. Artık yaptığının kendisi de bilincinde olup, "aklımın korkunç çılgınlığı bir deniz fırtınası gibi ele geçirdi beni" demektedir. Delilikleri de aklının muhakeme gücünü kaybetmesinden kaynaklanmaktadır. Hatta kendisini gerçeklikten koşturduğu için ikinci kez Hades'te sanmaktadır.⁵⁵

Kendine geldikten sonra babası ile yaptığı konuşmada olaydaki bütün trajiklik açığa çıkar. Ancak daha önemlisi onun karamsar ruh halinden kurtulamaması onu derinden

⁵⁰ Latacz, Joachim, *Antik Yunan Tragedyaları*, çev. Yılmaz Onay (İstanbul: Mitos Boyut Yayınları, 2006), 347-52.

⁵¹ Adam, James, *Antik Yunan'ın Din Öğretmenleri*, çev. Özgüç Orhan (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2019), 327.

⁵² Euripides, *Herakles*, çev. T. Yılmaz Ögüt (İstanbul: Mitos Boyut, 2018), 32; Adam, James, *Antik Yunan'ın Din Öğretmenleri*, 302-3.

⁵³ Euripides, *Herakles*, 33.

⁵⁴ Euripides, 41.

⁵⁵ Euripides, 41.

etkilemektedir ve bu ruh halinin onu yeni felaketlere sürüklemesinden *polis* korkmaktadır. Burada delirme eyleminin sürece yansması bağlamında Aias'tan farklılaşmaya şahit oluruz. Herakles bir kez çılgınlık anı yaşamış ve eylemini yapmıştır. Aias'ı ise içinde bulunduğu ruh hali kemirmekte, birçok kez buhranlı anlar geçirmektedir. Bu bağlamda Herakles manik bir halde deliliğe gitmişken Aias manik ve melankolik delirme arasında gidip gelen bir çıldırma hali yaşamaktadır.

Aias ile Herakles'in çılgınlığı karşılaştırıldığında eylemin sonuçları bağlamında da aralarında bariz bir farklılığın söz konusu olduğu açıktır. Farklılığın sebebi, kendilerini meşgul eden ve delirmelerine yol açan bilişsel sorunun büyüklüğüne bağlı olarak bilinçaltlarındaki yıkıcılığın şiddetinden kaynaklanmaktadır. Aias, delirme sonrası yapmış olduğu eylemlerinin sonucuna katlanamayıp, intihar ederken Herakles büyük bir acı içinde, ölüm düşüncesi aklına gelmesine rağmen ölümü seçmeyip yaşadığı *polisi* terk etmiştir. Herakles'in eylemlerinin sonucu kendisi açısından Aias'a kıyasla daha büyük olmasına rağmen ölümle yüzleşmemiştir. Şimdi de bir onun diğer tragedyası *Medea*'daki delirme olgusuna bakalım.

Medea tragedyasında delilik, aşk olgusunun etkisiyle oluşan yıkım sonucunda gelir. Aşk olgusunun getirdiği yıkım *Medea*'nın sözlerine "Ne de şeytani bir gücü varmış sevginin insan yaşamında" şeklinde yansır.⁵⁶ Tragedyada evin hanımı, kocası İason'un kendisinin yerine yeni bir eş edinmesiyle travma geçirmektedir. İason ise kralın kızını yeni eş edindiği için *Medea*'nın içinde yaşadığı buhranın farkında değildir. Tragedyada deliliğin halk tarafından fark edilmeye başlandığı yer burasıdır. *Medea*, çılgınlık peşindedir. *Medea*'nın delirmiş haldeki mania halleri sütninenin sözlerine yansımaktadır.

Zavallı *Medea*, küçük düşmüş utanç içinde, bağırp çağırıyor deliler gibi

Hiçbir şey yemiyor, yığılıp kalmış yatıyor acı içinde, gözyaşlarıyla eritiyor uzun saatleri.

İlk duyduğu andan beri İason'un aşağılık davranışını ne gözlerini kaldırdı, ne de yüzünü katı topraktan

Ve arkadaşları akıl vermeye çalıştıklarında ona, denizdeki bir kaya ya da dalga oluyor sanki;

Yalnız bazen başını öteye çeviriyor, konuşuyor kendi kendine.⁵⁷

Bu tragedyada delirmenin başladığı an, aldatma haberinin alındığı andır. Bu andan itibaren *Medea* bir plan dâhilinde delice işler yapmıştır. Tragedya boyunca *Medea*'nın durumuna yer yer melankoli de eşlik temektedir. *Medea*, bazen sağduyuyla düzelebilecekken olayın ağırlığı altında ezilerek tekrar hastalığının pençesine düşmüştür. Yukardaki metinde de *Medea*'nın çılgınlık anına eşlik eden melankolik anlarını görmekteyiz.

Bu tragedyada özellikle *Medea*'nın davranışları delilik düzeyinde sağduyudan yoksun gibi ama tam anlamıyla da sağduyusunu kaybetmemiştir. Diğer bir deyişle tam anlamıyla deli de değildir. Yer yer manik depresif hallerine tanıklık edilmektedir. Çünkü oyun boyunca öldürerek intikam alma edimi salt bilinçli bir haldir ve oyunun devamında dahice plan çerçevesinde işlerlik kazanacaktır. *Medea*'da delirme belirtileri art arda gelen fırtına gibi hızla büyüyen bir olguya, kasırgaya dönüşmekte ve gittikçe içinden çıkılmaz hale gelmektedir. *Medea*'nın öfkesi güç yetiremediği toplumdan ve eşinden çocuklarına kaymakta ve onlar üzerinden babayı cezalandırmaktadır. Aşağıdaki cümleler yukardakilerle kıyaslandığında çıldırma bir kadının pek de mümkün olmadığı görülür. *Medea* tragedyasında kral, lala, halk aslında şeytani bir düşünce ile *Medea*'nın eylemde bulunacağını bilmekte, *Marquez*'in *Kırmızı Pazartesi* adlı eserinde de karşımıza çıktığı şekilde göz göre göre gelen cinayete karşı bir şey de yapmamaktadırlar. Halk bile bile

⁵⁶ Euripides, *Medea*, çev. Metin Balay (İstanbul: Mitos Boyut Yayınları, 2014), 20.

⁵⁷ Euripides, 10.

çocukların ölümüne, kral ise kendisi ve kızının ölümüne göz yummuştur. Medea, kocasından intikam için kralı, kızını ve kendi çocuklarını öldüreceklerdir.

Medea: Kötü bir bela, dört bir yanda, evet, gerçek bu;

Ama sanmayın böyle bitecek bunun sonu

Düşmanlarımın üçünü bulup öldüreceğim bugün,

Babasını, kızını bir de kocamı ⁵⁸

Medea'da trajik başlangıcı sevdiği insanın ihaneti başlatmış olup bu dayanılmaz acılara sebebiyet vermiştir. Medea'nın içinde geçirdiği çılgınlık anları da öfkenin neticesinde ortaya çıkmakta ve çıldırma birkaç kez kendini göstermektedir. Bunlardan ilki yukarıda bahsedilen İason'un kendisini aldattığı haberidir. Bir diğeri ise İason'dan intikam için çocuklarını öldürmeye karar verdiği andır.⁵⁹

Freud, Medea'nın benzer paranoyak kıskançlığı betimlemiş olup, "paranoyak, partnerine kendini aldattığına dair sitemde bulunduğu, sadakatsizlikle ilgili yorumlarını sistematik hale getirdiğinde, aslında yaptığı şey, kendini suçlamasından bağımsız partnerini suçlamadığıdır. Eğer metresini, kendisini bir arkadaşıyla aldattığı için suçluyorsa esas kendisi böyle bir arzu duyuyordur." bakışıyla bilinçaltı bir cinsellik ilişkisinde aldatma durumuna işaret etmektedir.⁶⁰ Medea da aslında öldürme eylemini planlamadan önce kendisi yeni bir evliliği planlayıp, aldatma eylemi içindedir.

Medea delirme ve çılgınlık nöbetleri geçirmenin ötesinde sistemli bir kurgulama ile öldürme eylemini planlamaktadır. Ancak bu eyleminden o, aynı zamanda sadistçe bir haz almak peşindedir. Bu yönüyle de onun bir diğer bağlamda sadist hasta (acı vermekten haz duyma) olduğunu söylemek zor olmasa gerektir. O, öldürdükten sonra "iki kat fazla zevk duyarım, ölümleri korkunç olduysa eğer" sözü ile bunu bilinçdışına vurmuştur.⁶¹ Medea, hastalıklı ruh halini sürdürmekte, oğullarını kendi elleriyle öldürdükten sonra kocasını cezalandırmak amacıyla onların cesetlerini yanında götürmektedir. Bu bağlamda Medea deli miydi? sorusu cevaplanması gereken bir olgu olarak görünür. Medea asla Aias'la kıyaslanmamalıdır. Aias hastalığında halüsinasyonlar görmektedir. Medea ise melankolik hallere düşse de bilinçlidir. Her eylemini biçip tartmakta ve diğer taraftan eyleminin sonuçlarını hesaplayıp, yeni bir plan dahilinde gideceği yerde yeni bir evliliği ve yaşamsal olarak kendisini koruma altına almaktadır. Medea bilinçli ve cani bir insanken Aias içsel çözümü kendi içinde kuramayan ve yaşamına son veren bir kahramandır.

Medea'nın deliliği Euripides'in *Hippolitos* tragedyasında üvey oğula âşık Phaidra'yla karşılaştırılınca farklılaşmıştır. Medea, eşine olan sevgisinin sonucunda aldatılmanın etkisiyle içindeki şiddeti dışa yöneltirken, Phaidra tam aksine canice eylemler işlemek yerine şiddeti kendine yöneltmiş ve intihar etmiştir.⁶² Phaidra intihar ederken bıraktığı notla aşkına cevap vermeyen üvey oğul Hippolitos'un kendisine tecavüz ettiği notuyla onu zor durumda bırakmış ve intikamını almıştır. Ancak Phaidra'nın intikam eylemine delilik demek mümkün değildir ve şiddet olarak görülmemelidir.

Platon'cu bakışla aşkın bir delilik biçimi olduğu düşünülürse ikisinin aşkları değerlendirilmelidir. Platon'a göre nimetlerin büyüğü tanrılar tarafından insanlara çılgınlık yoluyla gelmektedir. Tanrıların telkiniyle gelen çılgınlık, insanlarda kendiliğinden var olan sağduyudan güzeldir. Bu noktadan bakıldığında aşk da seven ve sevilene yararlı olmak

⁵⁸ Euripides, 21.

⁵⁹ Euripides, 38,48,58.

⁶⁰ Foucault, Michel, *Akal Hastalığı ve Psikoloji*, 50.

⁶¹ Euripides, *Medea*, 51.

⁶² Euripides, *Hippolitos*, çev. Yılmaz Onay (İstanbul: Mitos Boyut Yayınları, 2015), 477-48.

üzere tanrılar tarafından gönderilmiştir.⁶³ Euripides'in hem *Hippolütos* hem de *Medea* tragedyasında aşk bir hastalık olarak sunulmuş ve olay örgüsü aşk üzerine kurulmuştur. Her iki olay birlikte değerlendirildiğinde açık olan Phaidra'ya göre Medea'nın daha hasta ve sadist bir kadın olduğudur. Yine Medea'nın her türlü kötülüğü yapmasına rağmen öfkesini kocasını öldürmeye yöneltmemesi de ayrıca düşünmeye değer bir olgu olarak durmaktadır. Medea, kendi mutluluğunun yok edildiğini düşündüğü anda karşısındakinden öç alan ve onu katlanılmaz acılara sevk eden bir sadisttir. Medea hasta bir kadındır ve kanaatimce yaptıklarıyla da hastalığı geçmeyecektir. Tam aksine Phaidra ise fiili olarak başkasına zarar vermeye gücü yetmeyen bir kadındır.

Medea'da ilginç olan diğer bir olgu, İason'un Medea'nın yaptıklarından sonraki değerlendirmesinde önceki yaşamının delilik olduğundan bahisle şimdi aklının başına geldiğinden dem vurmasıdır.⁶⁴ İason kendince hayıflanarak ben nasıl bir akıl tutulması yaşamışım ki senle evlenmişim düşüncesi içindedir. Aslında aşk da bazen insanın sağduyulu düşünmesini engelleyen, aklı örten bir hastalıktır. Aşkın ölümcül ve aynı zamanda arzuyu besleyen kösnüllüğü genel bir kanı olarak koroya söylenir. "Aşk böyle korkunç ve tatlıdır işte, arıya, balı iğne ile birlikte verir."⁶⁵ Euripides düşüncesindeki sofist görecelilik, kavramdaki çift anlamlılık düşüncesi aşk düşüncesinde de yansıtılmıştır. İnsanın her şeyin ölçüsü olması bağlamında değerlendirildiğinde İason aşkı göreceli anlamış, onda aşk olgusu göreceli hale gelerek önceden aşk dediği şey şimdi kötü olmuştur.

Euripides tragedyaları içinde delirme olgusu içinde değerlendirilecek ilginç, müstakil tragedyalardan bir diğeri *Bakkhalar* tragedyasıdır. Şarabın tanrısı olan Dionysos etkisinde zevk ve haz halinde ormanlarda dolaşan kadın mainadlar deli olabilir mi? sorusu cevaplanmalıdır. Yani şarabın hazzı ile esrime haline geçen kadınlar akıldan yoksun muydular? Yine tragedyada Pentheus'un akli yetisini kaybedip delirmesi nasıl anlaşılmalıdır?

Bakkhalar tragedyası, Dionysos ile Pentheus arasındaki mücadelenin tragedyasıdır. Aslında Apolloncu akılcılıkla, Dionysosçu duygunun çatışmasının tragedyasıdır. Apollon güzelliğin ve ölçünün tanrısı iken Dionysos sürgünden gelen coşku ve esrimenin tanrısıdır.⁶⁶ Tragedyada akli temsil eden Pentheus'a karşı Dinyosos galip gelmiştir. Tragedyanın sonunda Agaue oğlu Pentheus'u tıpkı Medea gibi öldürmektedir. Ama insan Medea'ya kızarken Agaue'ye acımaktadır. Bu tragedya Yunanlıların iktidar ve halk dâhil çılgınlığının tiyatrosu olarak da düşünülmüştür.⁶⁷ Yunanlıların çöküş dönemindeki bahse konu buhran hali Agamemnon'un Menelaos'a hitaben söylediği "hangi tanrının işidir bilmem, ama Hellas da sen de hastasınız" sözüne yansır.⁶⁸ Tragedya bu yönüyle uzun iç savaşların sonunda yok olmaya giden Yunan halkının bütüncül delirmesi olarak da pekâlâ görülebilir. Bu tragedyada bireyler yanında bir toplum delirmektedir.

Tragedyada mainadlar'ın çıldırması oldukları Dionysos'un "...bu kadınları *mania* (delilik) ile dürterek, akıllarını hezeyana saldım, kovaladım onları" sözüne de yansır. Dionysos'un kadınları kastedip "bende onları delirtip saraylarından kaçtırtım, azgın ruhla dağlara düştüler, zorla benim cümbüşlerime girenlerin kisvesine dönüştüler. Bütün Thebai kadınlarını ama yalnızca kadınlarını onlarla birlikte çılgına döndürüp dağlara sürdüm" sözüdür. Thebaili kadınlar Dionysosçu çılgınlık içinde akıl yetilerini kaybetmişlerdir.⁶⁹ Bir

⁶³ Platon, *Phaidros*, çev. Ari Çokona (İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2019), 244b-2245.

⁶⁴ Euripides, *Medea*, 59.

⁶⁵ Euripides, *Hippolütos*, 38.

⁶⁶ Nietzsche, Friedrich, *Yunan Tragedyası Üzerine İki Konferans*, çev. Mahmure Karaman (İstanbul: Say Yayınları, 2011), 35-50.

⁶⁷ Kott, Jan, *Antik Tragedyalar ve Çağdaş Yorumları*, çev. Ayşe Selen (İstanbul: Mitos Boyut Yayınları, 2006), 210.

⁶⁸ Euripides, *İphigenia Aulis'te*, çev. Ari Çokona (İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2017), 16.

⁶⁹ Euripides, *Bakkhalar*, çev. Sabahattin Eyüboğlu (İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2010), 5.

diğer söylemle kadınlar Erasmus'un'da tahlilinde belirttiği şekilde esirmiş, esrimenin etkisiyle de utanma ve korkuyu kaldırmışlardır.⁷⁰

Dionysos, tanrılığı bir tarafa bırakıp kendine insan sureti vermiş aynı şekilde insanlarda esrimeyle, tanrısallıkla içkinleşmiştir. Bu hal, Platon'un *Phaidros* diyalogunda yumuşak ve bakir ruhları ele geçiren ve onlarda Bakkhosçu bir coşku uyandıran (*ekbakkheuousa*) dediği delik türüdür.⁷¹ Tragedyada insanlar tanrısallıkla birleşmenin neticesinde kendinden geçip hayvanları parçalamakta, onların kanını şarapla karıştırıp içmekte, etlerini çiğ çiğ yemektelerdir.⁷² Bu eylem, tanrısallıkla insanın vücuduna alınması olarak görülmektedir. Bir başka deyişle Dionysos insanlaşmakla, insanı evrenin sırrıyla temas ettirip evrenle bir olma tecrübesi yaşatmaktadır.⁷³ Pentheus'un karşı çıktığı nokta mainadların cümbüşlerle akli yetilerini kaybetmiş olmalarıdır. Mainadlar dinsel etkiyle akli yetilerini kaybetmiş delilerdir. Bakkhosçu mainadların karşısında duran kral Pentheus Apolloncu akli temsil ederken, mainadlar Dionysoscu coşkunlukla Pentheus'un karşısında yer alırlar.

Bakkhalar, bazen tanrısallıkla kuşkuçuluğa temel alınsalar da bazen de tanrısallıkla esrimeye kendini bırakışın, tanrının mistik çılgınlığının getirdiği insanüstü bilgelik biçimi olarak da yorumlanmışlardır.⁷⁴ Esrime sonunda tanrıyla birleşme tragedyada "ne mutlu tanrının kutsal bedenine ait olanla birleşene, yıkayıp bütün kirlerini dağlarda tanrının delisi olan" şekline yer bulur.⁷⁵ Bireylerin (mainad) dinsel tutumunda James'in de belirttiği üzere coşku ağır basmıştır. Mainadların inancı karşısında Pentheus'un çaresizlik durumunu James "eğer kişi, yaşayan bir tanrının varlığını hissediyorsa, sizin eleştirel argümanlarınızın o kişinin inancını değiştirmesi mümkün değildir" sözü ile tanımlamaktadır.⁷⁶ Bu bağlamda mainadlar tanrının delisidirler. Delilik anı tragedyada elim şekilde betimlenmiştir. Kadınlar *mania* (delirme) anından Lussa (çılginca öfke nöbeti) haline geçmişlerdir. Eserde deliliğin, çıldırmanın şiddet içeren boyutunu ortaya koymak bağlamında aşağıdaki metin yeterlidir. Mainadlar dini düşünce için şiddet üretmektedir. Bizi ilgilendiren bölümü ise şiddet değil şiddet anlarının nedeni olan tanrının onları delirterek şiddete teşvik etmesidir. Din kendisine inanç tesisi için şiddet türü eylemlere izin verir mi? sorusu ayrıca değerlendirmeye tabi olan bir diğer soruna işaret eder.

"Ağzı köpükler saçan Agaue artık ne yaptığını bilmiyordu iradesi Bakkhos'un elindeydi oğlunun ne söylediğini duymuyordu bile. Elleriyle Pentheus'un sol kolunu yakaladı ve ayağını zavallının böğrüne dayayarak omuzundan çeki kopardı; bunu kendi kuvvetiyle değil tanrının kuvvetiyle yapıyordu. Bütün Bakkhalar Pentheus'un üzerine saldırdılar. Bakkhalar'ın kimi bir kol, kimisi ayakkabısı üstünde bir ayak alıp götürüyorlardı. Türlü türlü bağrıışmalar birbirine karışıyordu. Azgın Bakkhalar kanlı elleriyle et parçalarını birbirlerine atıyorlardı. Zavallının başını anası eline aldı thyrsos'unun ucuna aslan kafası gibi takarak Kithairon'un sırtlarından aşağı yollandı. Aslında zaferi kendi acısı olacak."⁷⁷

Görüldüğü üzere delilik şiddete dayalı bir hal almıştır. Ancak Agaue tanrısallıkla birleşme olgusu denen şarabın verdiği esrimeden sonra çılgınlık hali geçince gerçekle yüzleşmiş, hakikatinde zafer dediği acısı haline gelmiştir. Trajedi de Kadmos, kızının

⁷⁰ Erasmus, *Deliliğe Övgü*, 86-87.

⁷¹ Platon, *Phaidros*, 245a.

⁷² Euripides, *Bakkhalar*, 34-36.

⁷³ Kott, Jan, *Antik Tragedyalar ve Çağdaş Yorumları*, 217.

⁷⁴ Vernant, Jean Pierre ve Naquet, Pierre Vidal, *Eski Yunanda Mit ve Tragedya*, çev. Sevgi Tamgüç ve Reşat Fuat Çam (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2012), 516.

⁷⁵ Euripides, *Bakkhalar*, 7.

⁷⁶ James, William, *Dinsel Deneyimin Çeşitleri, İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, çev. İsmail Hakkı Yılmaz (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2017), 84.

⁷⁷ Euripides, *Bakkhalar*, 51.

delirme anından bilinçlenme anına geçişi “ah bahtsız kadın aklın başına gelince duyacağın acı ne müthiş olacak. Ama bu halde kaldıkça bedbaht olsan da kendini mutlu bileceksin” sözünde vurgular.⁷⁸ Agaue bilinçlendikçe gerçeği kavramış, yaptığı eylemin bilincine vararak acısıyla, tanrıyla yüzleşmiştir. İsyanı büyük olup, “insani tutkular tanrılara yakışmaz” sözünü de tanrılara kızmıştır.⁷⁹ Agaue pişmanlık içinde başka *polis*lerde sürgün halde acılarıyla yaşamak zorunda kalmıştır.

Tragedya’da Dionysos’a kafa tutan ve inançsızlıkta direnen Pentheus Dionysos’un etkisiyle tıpkı mainadlar gibi bilinçsizce esrime haline girer. Dionysos, onu etkisi altına almıştır. Pentheus adım adım delirme belirtileri göstermekte ve esrime etkisindedir. O, ilk olarak mainadlara tanınmamak için kadın kılığına girmiş elinde thyros şöyle demektedir: “Aslında iki güneş ve iki Thebai gördüğümü sanıyorum, seni önümde bir boğa gibi görüyorum.”⁸⁰ Pentheus bu düşüncesiyle sarhoşlar gibi olmuş, tekli, berrak anlayışını kaybetmiş, iç görüşü ikili görüşle parçalanmıştır. Eser, birbirine kafa tutan ve birbiriyle mücadele eden Pentheus-Dinyosos ikilisi, birbirine benzeyen ancak iki ayrı dünyaya ait iki varlığın yüz yüze karşılaşması ve çatışmasıdır.⁸¹

Bakkhalar tragedyası çok yönlü bir şiddet sarmalı içermektedir. Dionysos ve Pentheus savunmuş oldukları fikirde ısrar ederek birbirlerine şiddet uygulamaktadırlar. Yani Pentheus karşı çıktığı Dionysos’la aynı düzlem içinde düzeni savunur gibi görünüp düzensizlik üretmektedir. Benzer şekilde Dioysos da bir taraftan tanrısal yasaları, düzeni savunur gözükmekte fakat *poliste* şiddet üretmektedir. Bu karşıtlık içinde Pentheus aslında Bakkhosçu olmakta, Dionysos delice zıtlıklar içerisinde Pentheus’u da ele geçirmektedir.⁸² Aslında Pentheus’da zıtlıklar içerisinde sağduyusunu kaybedip delirmektedir. Bu ikili arasındaki karşıtlığa dayalı Herakleitosçu çatışma onun “kana bulanarak arındırmaya çalışıyorlar kendilerini, çamura batmış birinin kendini çamurlu suyla yıkması gibi. Çamurla temizlenen birine herkes deli der.” sözünü anımsatmaktadır denilebilir.⁸³

Bakkhalar tragedyası değişen ve aynılaştan olguların tragedyasıdır. Yunan ve barbar, uzak ve yakın, bu dünya ve öteki dünya; bir ve aynıdır. Dionysos kimseyi dünyadan koparmamış ancak mevcudiyetiyle onu dönüştürmüştür. Böyle olunca da cinnet geçiren biri, deli (*mainomonos*) aynı zamanda *sophos* (bilge), *sophistes* (sofist, şüpheci), *sophron* (ölçülü)’dur.⁸⁴ Tragedya “kendine özgü akıl ve akılsızlık, sağduyu ve çılgınlık, bilgelik ve hezeyanlarıyla Pentheus ve Dionysos’un dünyasıdır.”⁸⁵

Euripides’in tragedyalarında delilik olgusunun bireylere yansımalarının çözümlenmesinden sonra sebep-sonuç ilişkisi içinde tragedyalarda deliliğin intiharla olan ilintisini ele alalım.

4. Trajedilerde Psikolojik Bir Sorun Olarak İntihar Olgusu

Düşünce tarihinde delilik ve intihar arasında bağ kurulmak istenmiştir. Tragedya düzleminde tartışsak bile bu konu ilginçtir. Delilik sonunda intihara neden olmaktadır söylemi ne kadar tutarlıdır? Belki intihar edenler delilik belirtilerinin tümünü gösteriyor olsalar bile yargının doğru olup olmadığı tartışılmalıdır. Tragedyalar düzleminde baktığımızda benzer melankolik çılgınlık belirtileri gösteren Aias ve Deianeira intiharı seçerken Oidipus benzer buhranın sonunda yaşamayı, acılarıyla yüzleşmeyi ve yaşamı seçmiştir.

⁷⁸ Euripides, 56-57.

⁷⁹ Euripides, 62.

⁸⁰ Euripides, 43.

⁸¹ Vernant, Jean Pierre ve Naquet, Pierre Vidal, *Eski Yunanda Mit ve Tragedya*, 530.

⁸² Girard, Rene, *Şiddet ve Kutsal*, çev. Necmiye Alpay (İstanbul: Alfa Yayınları, 2009), 185.

⁸³ Herakleitos, *Fragmanlar*, çev. Çiğdem Dürüşken (İstanbul: Alfa Yayınları, 2014), 43.

⁸⁴ Vernant, Jean Pierre ve Naquet, Pierre Vidal, *Eski Yunanda Mit ve Tragedya*, 535.

⁸⁵ Vernant, Jean Pierre ve Naquet, Pierre Vidal, 540.

Bakıldığında intiharın delilik olup olmadığı, intiharın nedenleri üzerine birçok tartışma yapılmıştır. Irkın, toplumun, biyolojik yapının, cinsiyetin, ekonomik kaygı vb. faktörlerin intiharlar üzerindeki etkisi günümüzde sayılarla istatistiksel veriler ışığında da değerlendirilmektedir. İntihar üzerine fikir yürütenlerden biri de Durkheim olmuştur. O, özellikle de intiharın toplumsal boyutuna dikkat çekmek istemiştir. Durkheim, “İntiharın kendine özgü özellikleri ve bunun delilik olduğu kanıtlanabilirse sorun çözümlenmiş olur.” diyerek aslında intihar-delilik arasında kurulan ilişkinin zorunluluğunun doğru olup olmayacağına dikkat çekmiştir. O, intiharlarda akıl hastalığının özelliklerinin bulunduğunu kabul etse de aralarındaki bağıntının zorunlu olmadığı kanaatindedir.⁸⁶ Aias ve Oidipus’un tercihlerinin farklı olması bu bağlamda okunmalıdır. Yani delilik intiharı zorunlu tutmaz ama tragedyalardaki intiharlar da depresyon ve melankoli sonrası gelmiştir fakat bütün delirenler de intihar etmemiştir.

Durkheim eserinde intihar çeşitlerini; manyak, melankolik, saplantı (sabit fikir) ve tepisel ya da otomatik intihar olarak ayırmaktadır. İncelendiğinde melankolik intiharı “hastanın çevresindeki insanlarla ve nesnelere ilişkileri sağlıklı kavrayamamasına olanak bırakmayan genel bir aşırı bunalım ve yoğun üzüntü durumlarına” bağlamaktadır. Sağlıklı ilişki kuramama bireye yaşamda üzüntü vermektedir. Bu noktada intihar düşüncesi de bireyin ölüm arzusuna eşlik eden bir olgudur. Ona göre bu intihar biçimine manik intiharlar gibi hayali nedenler yol açmış olsa da ondan kronik nitelikli olmakla ayrılırlar. Bu kişiler kendilerini öldürmede kullanacakları araçtan başlayarak intihar için her şeyi ince bir zekâ ile planlarlar.⁸⁷ Yani bu kişilerin intiharları akıllıca planlanmış bir ustalık işidir. Tragedyada kocasının ve kendisinin ölümünü planlayan Deianeira tam da böyle bir melankolik saplantı ile intihar ederek yaşamını sonlandırmıştır. Yine Euripides’in Hippolütos adlı eserinde kendi üvey oğlundan aşkına karşılık alamayan Phaidra’nın intiharı böyle bir intihardır.⁸⁸

Bakıldığında özellikle Durkheim’in sınıflaması gözetildiğinde tragedyalardaki intiharların melankolik, bencil intihar olmalarıdır. Tragedyadaki intihar eden bireylerin, çevrenin etkisiyle ve gelişen olaylarla sağlıklı ilişki kuramamaları sonucu, bazen yaşadıkları yanılsamalar eşliğinde beyinlerini yiyen sabit fikirlerle (aşk vb.) bazen olmadık olgularla (Hektor’un silahlarının kendi hakkı olduğu ve hakkının yendiği) intiharı seçen tipler olduğunu görürüz.

Sonuç

Çılgınlık ve buna eşlik eden delirme Yunan tragedyalarında baht dönüşümlerine eşlik eden olgu şeklinde trajik olaylarda yer almıştır. Bu eserlerde ele aldığımız bireylerin deliliği farklı sebeplere dayalı olarak ortaya çıkmakta ve bireylerin kişiliklerine göre de delirmenin sonuçları değişmektedir. Tragedyalarda delirme olgusuna delirmeye özdeşleşen manik ve melankolik haller eşlik etmektedir. Trajik bireylerdeki delirmeye, *mania* ve melankoli anları etki etmektedir. Yine modern düşüncede intiharın sebeplerinin ne olduğu tartışılmış olsa da bazı tragedyalarda çılgınlığın sonunda bencil intiharlar olarak düşüneceğimiz intihar eylemleri deliliğe eşlik etmektedir. Tragedyalarda delilik, intiharın sebebi olarak ortaya çıkmaktadır.

⁸⁶ Durkheim, Emile, *İntihar*, çev. Özer Ozankaya (İstanbul: Cem Yayınevi, 2002), 41,46.

⁸⁷ Durkheim, Emile, 47-48.

⁸⁸ Euripides, *Hippolütos*, 46-47.

Kaynakça

- Adam, James. *Antik Yunan'ın Din Öğretmenleri*. Çeviren Özgüç Orhan. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2019.
- Aristoteles. *Poetika*. Çeviren İsmail Tunalı. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1976.
- Bonnard, Andre. *İnsan ve Tragdy*. Çeviren Yaşar Altan. İstanbul: Evrensel Basım Yayın, 2006.
- Budak, Selçuk. *Psikoloji Sözlüğü*. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2009.
- Dols, Michael. W. *Mecnun*. Çeviren Didem Gamze Erdinç. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2013.
- Durkheim, Emile. *İntihar*. Çeviren Özer Ozankaya. İstanbul: Cem Yayınevi, 2002.
- Erasmus. *Deliliğe Övgü*. Çeviren Selena Erkızan. İstanbul: Kabalıcı Yayınları, 2015.
- Esed, Muhammed. *Kur'an Mesajı*. Çeviren Cahit Koytak ve Ahmet Ertürk. C. 3. İstanbul: İşaret Yayınları, 1999.
- Euripides. *Bakkhalar*. Çeviren Sabahattin Eyüboğlu. İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2010.
- . *Herakles*. Çeviren T. Yılmaz Öğüt. İstanbul: Mitos Boyut, 2018.
- . *Hippolütos*. Çeviren Yılmaz Onay. İstanbul: Mitos Boyut Yayınları, 2015.
- . *İphigenia Aulis'te*. Çeviren Ari Çokona. İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2017.
- . *Medea*. Çeviren Metin Balay. İstanbul: Mitos Boyut Yayınları, 2014.
- Foucault, Michel. *Akil Hastalığı ve Psikoloji*. Çeviren Emre Bayoğlu. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2015.
- Foucault, Michel. *Deliligin Tarihi: Klasik Çağda Akıl ve Akıl Bozukluğu*. Çeviren Mehmet Ali Kılıçbay. Ankara: Imge Kitabevi Yayınları, 1995.
- Girard, Rene. *Şiddet ve Kutsal*. Çeviren Necmiye Alpay. İstanbul: Alfa Yayınları, 2009.
- Herakleitos. *Fragmanlar*. Çeviren Çiğdem Dürüşken. İstanbul: Alfa Yayınları, 2014.
- Homeros. *İlyada*. Çeviren Azra Erhat ve A. Kadir. İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2014.
- . *Odysseia*. Çeviren Azra Erhat ve A. Kadir. İstanbul: Türkiye İş Bankası, 2014.
- James, William. *Dinsel Deneyimin Çeşitleri, İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*. Çeviren İsmail Hakkı Yılmaz. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2017.
- Kott, Jan. *Antik Tragedyalar ve Çağdaş Yorumları*. Çeviren Ayşe Selen. İstanbul: Mitos Boyut Yayınları, 2006.
- Latacz, Joachim. *Antik Yunan Tragedyaları*. Çeviren Yılmaz Onay. İstanbul: Mitos Boyut Yayınları, 2006.
- Nietzsche, Friedrich. *Yunan Tragedyası Üzerine İki Konferans*. Çeviren Mahmure Karaman. İstanbul: Say Yayınları, 2011.
- Peters, Francis E. *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2004.
- Platon. *Phaidros*. Çeviren Ari Çokona. İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2019.
- Poole, Adrian. *Trajedi*. Çeviren Hakan Gür. Ankara: Dost Kitabevi, 2013.
- Scull, Andrew. *Uygarlık ve Delilik*. Çeviren Nurettin Elhüseyni. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2020.
- Sophokles. *Aias*. Çeviren Ari Çokona. İstanbul: Türkiye İş Bankası, 2018.
- . *Antigone*. Çeviren Furkan Akderin. İstanbul: Sümer Kitabevi, 2013.
- . *Kral Oidipus*. Çeviren Cüneyt Çetinkaya. İstanbul: Bordo&Siyah Yayınları, 2012.
- . *Oidipus Kolonosta*. Çeviren Furkan Akderin. İstanbul: Mitos Boyut Yayınları, 2010.

———. *Trakhisli Kadınlar*. Çeviren Furkan Akderin. İstanbul: Mitos Boyut Yayınları, 2010.

Vernant, Jean Pierre ve Naquet, Pierre Vidal. *Eski Yunanda Mit ve Tragedya*. Çeviren Sevgi Tamgüç ve Reşat Fuat Çam. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2012.

Voltaire. *Felsefe Sözlüğü*. Çeviren Lütfi Ay. İstanbul: İnkilap Kitabevi, 2014.

Martin Buber'de Diyalog Felsefesi ve Ontolojik Etik Arasındaki İlişki*

Muhammed TOPRAK**

Nurten KİRİŞ YILMAZ***

Özet

Bu çalışmanın amacı Martin Buber (1878-1965) etiğinin özgünlüğünü keşfetmek ve geliştirmektir. Buber varlığı ilişki temelinde ele alarak Ben-O ve Ben-Sen ilişkisi olarak ayırmıştır. Ben-O ilişkisi insanın varlıkla sıradan tecrübesine karşılık gelirken, Ben-Sen ilişkisi insanın ötekiyle diyalog kurduğu anda ortaya çıkan daha derin bir ilişkidir. Ötekiyle ilişki; tüm etik değerlendirmeleri içinde barındıran, yaşamın dinamizmine uygun, insanlık tarihinin mitolojik ve etik dinamiklerini de içeren bir ilişkinin temellerini içermektedir. Ben-Sen ilişkisi yalnızca insanın insanlarla kurduğu bir ilişkiyi değil insanın canlı, cansız ve manevi tüm varlıklarla kurduğu ilişkiyi açıklamaktadır. Ben-Sen ilişkisinin sadece insanın insanla olan ilişkiyi ele almaması etik üzerine yapılan çalışmalara yeni bir bakış sağlayacak niteliktedir. Buber'in etik anlayışı; diyalog etiği, ötekiyle ilişki etiği, durum etiği, antropolojik etik, varoluş etiği, meslek etiği, anarşist etik, postmodern etik gibi birçok etik anlayışla bağlantılıdır. Buber herhangi bir ahlaki norm ve etik koda bağlı olmayan, tarihsel, ontolojik ve ilişkiyi öncül kılan geniş çaplı içeriğe sahip bir etiğin temellerini ortaya koymaktadır.

Anahtar Kelimeler: Buber, Diyalog Felsefesi, Ben-Sen İlişkisi, Ötekiyle İlişki Etiği, Ontolojik Etik.

The Relation Between Philosophy of Dialogue and Ontological Ethics in Martin Buber

Abstract

The aim of this study is to explore and develop the originality of ethics of Martin Buber (1878-1965). Buber separated being as I-It and I-Thou relation by considering the existence on the basis of relation. I-It corresponds to the usual experience of humans with being whereas I-Thou is a deeper relation that reveals in a moment as a person is in dialogue with 'the other'. Relation with 'the other' includes the foundations of a relation that includes all ethical inquiry, is suitable for the dynamism of life, and includes the mythological and ethical dynamics of human history as well. I-Thou relation explains not only the relation that people are with people but also people with all living, non-living and spiritual beings. The fact that the I-Thou relationship does not only deal with the human-human relationship will provide a new perspective to the studies on ethics. Buber's understanding of ethics are connected with many ethical understandings such as dialogue ethics, ethics of relation with the other, situational ethics, anthropological ethics, existential ethics, professional ethics, anarchist ethics, postmodern ethics. Buber put forwards the foundations of ethics that has a wide-ranging content that is not dependent on any moral norms and ethical codes, is historical, ontological, and brings the relation to the fore.

*Bu makale, birinci yazarın Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsüne bağlı bulunarak hazırlamakta olduğu "Martin Buber'de Ötekiyle İlişki ve Etik" adlı Yüksek Lisans tezinden üretilmiştir.

**Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalı Yüksek Lisans Öğrencisi, yl1930228005@stud.sdu.edu.tr, ORCID: 0000-0002-6934-793X.

***Doç. Dr., SDÜ Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü Sistemik Felsefe ve Mantık Anabilim Dalı, nurtenkiris@sdu.edu.tr ORCID: 0000-0002-9024-5284.

Key Words: Buber, Philosophy of Dialogue, I-Thou relationship, Relationship with the Other, Ontological Ethics.

Giriş

Martin Buber'in etiği geniş bir içeriğe, çeşitliliğe ve dinamizme sahiptir. Buber'in etik düşüncesinde Taoizm, Budizm, İbranilik, Hasidizm, Hristiyanlık ve varoluş felsefesi gibi birçok din, kültür, öğretisi ve felsefenin etkisi vardır. Siyonizmin temsilcisi olduğuna dair iddiaların yanı sıra Buber'in Yahudi-Arap birliğini savunması¹ da onun sadece bir felsefi görüşe değil aynı zamanda politik, uluslararası ve evrensel birlik görüşüne sahip olduğunu ifade etmektedir. Buber; felsefi anlayışını, insan ve ilişki konusundaki görüşlerini en derli toplu şekilde temel eseri *Ben ve Sen*'de ifade etmiştir. Etik konusundaki görüşleri eserlerinde serpiştirilmiş olmakla birlikte, *Good and Evil: Two Interpretations* [İyi ve Kötü: İki Yorumlama] adlı eseri de etikle ilgili temel eser sayılabilir.

Buber, insanı davranışlarına göre Ben-O ve Ben-Sen ilişkisi olarak ayırmıştır.² Ben-O ve Ben-Sen kelime çifti Buber'in temelde savunduğu görüşün yapı taşları olan kelime çiftleridir. Bu kelime çiftleri tüm varlık ilişkilerini kapsayacak niteliktedir. “Temel kelimeler, kendileri dışında varolabilen herhangi bir şeyi belirtmezler; konuşulmuş olmakla, bir varoluş biçimi tesis ederler. Temel kelimeler, kişinin varlığıyla söylenirler.”³ Ben-O ilişkisi insanın varlıkla sıradan ve pratik ilişkisine karşılık geldiği için etik içerikten yoksundur. Ben-O ilişkisi için herhangi bir etik değerlendirme söz konusu değildir. Ben-Sen ilişkisi ise insanın ötekine karşı bir sorumluluk almasıyla etik değerlendirmelerin tümünü kapsayacak niteliktedir. Ben-Sen ilişkisinde “Sen”; *tamamen başka*⁴ (*wholly other*⁵), *öteki* veya *diğeri* olarak nitelendirilmektedir. İnsan kendisinin dışında bir varlığı yani ötekini tanımakta ve ona hitap etmektedir. Buber'e göre Ben-Sen ilişkisi karşılıklı (*Gegenseitigkeit*) bir ilişkidir.⁶ Bu karşılıklılık “Ben”in “Sen”e hitap etmesi, “Sen”in de kendisi açısından “Ben”e karşılık vermesi anlamına gelmektedir. Kendisi açısından ifadesi, tüm “Ben”lerin birbirinden farklı olduğunu ima etmektedir. Ancak Emmanuel Levinas (1906-1995), Buber'in karşılıklılık kavramını Ben-Sen ilişkisini etik içerikten yoksun bıraktığı gerekçesiyle eleştirmiştir. Levinas ilişkinin etik içeriğe sahip olması için simetrik değil asimetric olması gerektiğini ve formel ilişkinin düzeltilmesi için de ötekine bir yükseklik tanınması gerektiğini ileri sürmüştür.⁷

Buber, etik anlayışını ötekiyle ilişki felsefesinden bağımsız olarak değerlendirmemiştir. İnsanın her durumda Ben-O veya Ben-Sen ilişkisinde olması, onun etik değerlendirmelerin içerisinde olmasını sağlamaktadır. Söz gelimi, Buber Ben-O ilişkisi içerisinde bulunan insanın “ego” durumunda olduğunu belirtirken Ben-Sen ilişkisi kuran insanın bir “kişi” olduğundan söz etmektedir.⁸ Ben-O ve Ben-Sen ilişkisi, insanın ömrü boyunca sahip olacağı sabit ilişkiler değildir. Yani bir insan sadece Ben-O ilişkisi ya da Ben-Sen ilişkisi içerisinde sürekli olarak bulunamaz. Bu ilişkiler insanın hayatı boyunca, varoluşuna uygun olarak değişiklik gösterebilir. Ben-O ilişkisi içinde bulunan insan Ben-

¹Delacampagne, C., (2018), *20. Yüzyıl Felsefe Tarihi*, çev. Devrim Çetinkasap, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, s. 154.

²Buber, M., (2019), *Ben ve Sen*, çev. İnci Palsay, İstanbul: Kopernik Yayınları 2019, s. 71.

³Buber, 2019, s. 71.

⁴Buber *tamamen başka* kavramıyla Otto'nun eserine atıf yapmıştır. Bkz., Otto, R., (1924), *The Idea of Holy*, trans. John W. Harvey, London: Oxford University Press, s. 25.

⁵Buber, 2019, s. 148.

⁶Buber, 2019, s. 71-77.

⁷Levinas, E., (1996), *Proper Names*, ed. Werner Hamacher, David E. Wellberry, trans. Michael B. Smith, Stanford: Stanford University Press, s. 29, 32.

⁸Buber, 2019, s. 131.

Sen ilişkisi kurabilir⁹ veya Ben-Sen ilişkisi Ben-O ilişkisine dönüşebilir.¹⁰ Dolayısıyla Buber'in etiği belli insanın varoluşuna uygun olarak değişkenlik göstermektedir. Buber'in etiğinin de bu açıdan incelenmesi gerekmektedir. Buber, insanın karşılaştığı her tikel durum için bir etik değerlendirmeye yüz yüze geleceğini ifade etmektedir.¹¹ Dolayısıyla doğru ve yanlış, iyi ve kötü Buber etiğinde tanımlanması gereken sabit kavramlar değildir. Buber etikle bağlantılı bu kelimeleri *Good and Evil: Two Interpretations* adlı eserinde mitolojiden ve insanın ilkel tarihinden beslenerek yorumlamaya çalışmış ve ötekiyle ilişki felsefesi arasında bağlantı kurarak detaylandırmıştır.

Buber'in etiği üzerine yapılan çalışmalar fazla sayıda olmasa da mevcuttur. Ancak bu çalışmalar genellikle Levinas'ın etiği açısından incelenmiş ya da Levinas'la karşılaştırma yapılan çalışmalardır.¹² Dolayısıyla, yapılan çalışmalar incelendiğinde Buber'in etik konusundaki özgünlüğünün Levinas'ın gerisinde kaldığı söylenebilir. Öteki, başkalık, yüz yüzelik, biriciklik gibi Buber'in daha önce vurguladığı kavramlar konusunda akla ilk başta Buber'in değil de Levinas'ın gelmesinin sebeplerinden birisi Levinas'ın sistem kurma konusundaki çabasıdır. Diğer taraftan Buber, ne felsefi bir sistem kurma çabasıdır ne de etiğin kuruluşu uğruna ilişkinin otantikliğini göz ardı etmektedir. Buber'in etiği, Levinas'tan bağımsız kendine has özelliklere ve yapıya sahiptir. Bu çalışmada öncelikle Buber'in ilişkiden ne anladığı, felsefesinde ilişkiyi hangi konuma koyduğu, insan ve öteki arasındaki diyalogu nasıl sağlamaya çalıştığı ortaya koyulacaktır. İkinci olarak Buber'in etikten ne anladığı ve ötekiyle ilişki felsefesi içerisinde etiği nasıl konumlandığı incelenecektir. Son olarak, Buber'in etik alanın kavramları olan iyi ve kötünden ne anladığına odaklanarak Buber etiğinin sınırları ve kapsamı belirlenmeye çalışılacaktır. Diyalog etiği, ötekiyle ilişki etiği, varoluşçu etik, antropolojik etik, durum etiği veya vicdan etiği olarak çeşitli şekillerde adlandırılan ve Buber'e atfedilen etik görüşleri onun etiğinin oldukça kapsayıcı nitelikte olduğunu göstermektedir. Bu çalışmanın amacı da ötekiyle ilişki felsefesinde Buber etiğinin özgünlüğünü keşfetmek ve Buber'in etiği üzerine yapılacak çalışmalara yol gösterme gayesini taşımaktadır.

1. Diyalogun Kurulması ve Öteki

Geleneksel felsefede öteki konusu üzerinde çok fazla durulmamıştır. Bu eksiklik Çağdaş felsefede yerini doldurmaya başlamıştır.¹³ Buber bu eksikliği dolduran düşünürlerin başında gelmektedir. O, ötekiyle ilişki felsefesiyle çeşitli etik anlayışları etkileyebilecek bir felsefe anlayışı ortaya koymuştur. Buber, "başlangıçta ilişki var"¹⁴ ifadesini kullanarak bir taraftan ötekine odaklanan bir taraftan da insanın çevresiyle ilişki kurmaktan ve diyalog içinde olmaktan muaf olmayan bir varlık olduğunu vurgulamıştır. O,

⁹Buber, 2019, s. 169.

¹⁰Tüzer, A., (2009), "Varoluşçu Düşünür Martin Buber'in Diyalog Felsefesi ve Bu Felsefi Yaklaşımın Eğitim Açısından Uzanımları", *FLSF*, Cilt: 4, Sayı: 8, ss. 13-39, s. 23-24.

¹¹Buber, M., (2013), *Tanrı Tutulması*, çev. Abdüllatif Tüzer, İstanbul: Ankara: Lotus Yayınları, s. 115.

¹²Scott, S., (2018), "From Genius to Taste: Martin Buber's Aestheticism", *Martin Buber His Intellectual and Scholarly Legacy*, ed. Sam Berrin Shonkoff, Boston: Brill; Derrida, J., (2006), "Şiddet ve Metafizik", çev. Zeynep Direk, *Cogito*, Sayı: 47-48, ss. 62-160; Friedman, M., (2004), "Martin Buber and Emmanuel Levinas An Ethical Query", *Levinas & Buber Dialogue & Difference*, ed. Atterton, P., Calarco, M., and Friedman, M., Pittsburgh: Duquesne University Press; Bernasconi, R., (2004), "'Failure of Communication' as a Surplus", *Levinas & Buber Dialogue & Difference*, ed. Atterton, P., Calarco, M., and Friedman, M., Pittsburgh: Duquesne University Press; Fox, M., (1991), "Some Problems in Buber's Moral Philosophy", *The Philosophy of Martin Buber, The Library of Living Philosophers Volume XII*, ed. Paul Arthur Schilpp and Maurice Friedman, Illinois: Open Court Publishing Company.

¹³Mounier, E., (2020), *Varoluş Felsefelerine Giriş*, çev. Serdar Rifat Kırkoğlu, Ankara: Fol Yayınları, s. 132.

¹⁴Buber, 2019, s. 87.

¹⁵Buber'in bu cümlesiyle İncil'de geçen "Başlangıçta Söz vardı. Söz Tanrı'yla birlikteydi ve söz Tanrı'ydı" ayetine gönderme yaptığı düşünülmektedir. Krş., İncil, Yuhanna, (1:1), Erişim Adresi: <https://www.bible.com/tr/bible/170/JHN.1.TCL02> Erişim Tarihi: 30.03.2022.

ilişki felsefesinde Ben-O ve Ben-Sen ilişkisini birbirinden ayırmıştır. Buber'in ilk ele aldığı ilişki türü insanın, varlığı nesnel olarak tecrübe ettiği Ben-O ilişkisidir. Buber'in varlık olarak bahsettiği canlı, cansız, ruhsal (*geistes*) tüm varlıklardır.¹⁶ Ben-O ilişkisi içinde insan aslında tecrübe dünyasındadır. İnsan, varlığı yalnızca tecrübe etmektedir. Onunla hakiki bir ilişki kurmamaktadır. "İnsan, şeylerin yüzeyi üzerinden geçer ve onları tecrübe eder."¹⁷ Dolayısıyla, Ben-O ilişkisi gerçek bir ilişkiden çok insanın çevresini tecrübe etme şeklini ifade etmektedir. Ben-Sen ilişkisi ise varlığın tümüyle oluşturulan gerçek bir ilişkiyi meydana getiren bir ilişkidir. Ben-O tecrübe dünyası ve Ben-Sen ilişkisi arasındaki temel fark, insanın "Ben" in varlığa olan bakışıdır. Bu bakışın anahtar kelimesi "Sen" ve "öteki"dir. Eğer insan varlığa "öteki" olarak bakıyorsa onunla Ben-Sen ilişkisi kurabilir. "Sen" öteki olandır; ağaç ya da köpek, maymun ya da insan, yol ya da Tanrı yani canlı veya cansız her şey Ben-Sen ilişkisinde öteki konumundadır. "Sen" olmadan "Ben" olmak mümkün değildir. Buber'e göre tek başına "Ben" hiçbir şey ifade etmemektedir.¹⁸ Çünkü insan ilişki varlığıdır. Etik konusunda bir değerlendirme yapmak için de insanın hangi türde ilişki kurduğuna odaklanmak gerekir. Söz gelimi çağdaş bir mimariye sahip, son model tıbbi araç ve gereçlerle dolu, kısacası her yönüyle teknolojik donanıma sahip bir hastane düşünüldüğünde bu hastanedeki hastanın iyileşmesi binaya ya da son model araçlara bağlı değildir. Kişinin yaşamı, hastanede görev yapan doktora yani temelde insana bağlıdır.¹⁹ Doktorun etik tavrı bir insanın yaşayıp yaşayamayacağını belirler. Dolayısıyla hiçbir menfaate dayalı olmadan kişinin karşıdakini öteki olarak görmesi, ötekini olduğu gibi kabul etmesi ve ötekiyle bir diyalog kurması insan ilişkilerinin ve etiğin ne kadar önemli olduğunu göstermektedir.

Buber'in ardından özellikle Levinas bu düşünceleri ileri taşımaya çalışmıştır. Ancak Levinas, Buber'in ötekiyle ilişki felsefesinde etiğin eksik olduğu konusunu eleştirmiştir. Levinas bunu şu cümlesiyle sorgulamıştır: "Sorumluluğun katı etik anlamını ve Buber'in durmadan ısrar ettiği karşılıklılığı sorgulamadan Ben-Sen'in insanlararası özgünlüğünü nasıl ileri sürebiliriz?"²⁰ Levinas'ın eleştirisi Buber'in etik konusunda ele aldığı sorumluluk ve karşılıklılık (*Gegenseitigkeit*) kavramları üzerine olmuştur. Levinas, Ben-Sen ilişkisinde karşılıklılığın "Ben" ve "Sen" i ayırtırdığını ileri sürmüştür. Bu eleştiri haklı bir eleştiri gibi görünmekle birlikte Buber henüz hayattayken mektuplarında Levinas'ın kendisini yanlış anladığını söylemiştir. Buber eleştirilere yanıt olarak, "Ben" in ötekiyle karşılıklı bir ilişkiye girdiğinde kişinin kendine özel bir ilişkiye sahip olduğunu, ilişki içinde olan öznelerin birbirinden tamamen ayrı sorumluluğa sahip olduğunu ifade etmiştir.²¹ Sorumluluk en başta kişinin kendi yükümlülüğüdür. İlişki karşılıklı olsa da kişi karşı tarafın ona öteki olarak bakmasını bekleyemez. Buber'in Ben-Sen ilişkisi için böyle bir dayatması bulunmamaktadır.²² Diyalog içinde olmak, insanın ötekine kendi düşüncelerini veya tavırlarını dayatması değil, karşılıklı bir gerçekliği istemesidir.²³

¹⁶Buber, 2019, s. 170.

¹⁷Buber, 2019, s. 73.

¹⁸Buber, 2019, s. 98.

¹⁹Elbette doktorların çoğunlukla robot olduğu bir hastane örneği günümüz şartlarında çok uzak bir ihtimal değildir. Ancak mevcut koşullar düşünüldüğünde toplumu oluşturan çoğunluk insandır. Robotik ve Buber etiği için bkz., Richardson, K., (2019), "The Human Relationship in Ethics of Robotics A Call to Martin Buber's I and Thou", *AI & Soc*, 34:75–82.

²⁰Levinas, 1996, s. 32.

²¹Buber, M., (1991), "Replies to My Critics", *The Philosophy of Martin Buber, The Library of Living Philosophers Volume XII*, ed. Paul Arthur Schilpp and Maurice Friedman, Illinois: Open Court Publishing Company.

²²Buber, 2019, s. 78.

²³Cisna, K. N., Anderson, R. (2002), *Moments of Meeting: Buber, Rogers, and the Potential for Public Dialogue*, New York: State University of New York Press, s. 57.

2. Buber İçin Etik Neyi İfade Etmektedir?

Buber'in etik görüşünün tek tek insanlara özgü oluşu ve bu insanın içsel değerinden hareketle ele alınması onun felsefi temellerinin göz ardı edilmesine sebep olmuştur. Nitekim Freidman'a göre Buber, etiği felsefe temelli bir bakış açısına göre değil insanın içsel değer ve değersizliklerine göre eylemlerin onaylanması ya da reddedilmesi olarak tanımlamaktadır.²⁴ İnsanın içsel değer veya değersizlikleri kişinin dışarıdan edindiği genel etik kurallara bağlı kalınmadığını göstermektedir. Buber'in etiği bir topluluğun kabul ettiği belli kurallara dayanan etik anlayıştan ziyade kişinin kendi içsel değerlerine bağlı olan bir etikdir. Buber'e göre kişisel çıkarlar ya da sosyal refah etiğin değil menfaatin karşılığıdır.²⁵ Buber özellikle insanın karşısına çıkan bir durumdaki anlık tavrını dikkate almaktadır. Buber'in diyalogu canlandıran ilişki felsefesi etiğe özgün bir bakış açısı sunmuştur. İlişki içindeki insan belli sorumluluklara ve etik bir varoluşa sahip olmaktadır. Buber ötekiyle karşılaşmada insan davranışlarındaki eylemlerin değeri ve değersizliğine göre olan köklü ayrımı değerlendirmiştir. Öteki varlığa "Sen" demek kişinin etik değerlerini ortaya çıkarmaktadır. Öteki böylece insan için sınırsız bir değerler alanı olmaktadır.²⁶ Buber şöyle söylemektedir: "Saf biçimiyle ahlaki olanı sadece, kişinin bizzat kendi imkânlarıyla yüz yüze geldiği ve bu yüzleşmede içinde bulunduğu durumda doğrunun ve yanlışın ne olduğundan başka herhangi bir şey sormaksızın bir ayırımında bulunup karar verdiği yerde buluruz."²⁷ Buber herhangi bir etik koda bağlı bir felsefe ortaya koymamıştır. O, kişinin anlık verdiği kararları ilişki, etik ve değerler açısından incelemiştir. "Sen; varlık, hak, görev, sorumluluk, insanlık itibarıyla hangi konumdadır? (...) Bunlara verilecek her cevabın arkasında sen'i/ötekiyi algılayış biçimimiz büyük rol oynar."²⁸ Buber'in etik anlayışı insana, varlığa ve onlar arasındaki ilişkiye göre şekillenmiş bir düşüncedir.

Buber'e göre insanın doğasında etiğe yönelik bir farkında oluş bulunmaktadır. "Bunun hakiki kaynağı, çok çeşitli idrak güçleri ve derecelerinde olsa da ve çoğunlukla bunlar tarafından bastırılrsa da, her insanın fitratında var olan asli bir farkında oluştur."²⁹ Bu farkında oluş durumu insanın varoluşunu nasıl gerçekleştireceği ve nasıl bir varoluşa sahip olmak istediğine bağlı bir durumdur. Buber nesnel ve öznel etik anlayıştan kaçınmıştır. Nesnel ve öznel olan düşünceler, insan yaşamının bütünlüğünü sağlamada yetersizdir. Etik, Ben-Sen ilişkisinin bütünlüğüne bağlıdır. Buber'in etik düşüncesi ılımlı bir felsefeyle birlikte aynı zamanda yoğun bir ilişkiyi vurgulamaktadır. Etik varoluşun farkında olmak insanın çevresiyle kurduğu ilişkiye bağlı olmaktadır. İnsan her an bu varoluşun farkında olabilir ya da her an bu varoluşun dışına çıkabilir. Ahlaklı olmak Buber için iyi ya da kötü olmak değil bundan ziyade bir etik anlayışa sahip olmaktır. Buber'in Ben-O ve Ben-Sen ilişkisi insanın hangi durumda bir etik anlayışa sahip olduğunu göstermektedir. Ben-O tecrübe dünyasında "Ben" in yalnızca kendi bireysel isteklerine göre davranması onu etik kişi olmaktan uzaklaştırmaktadır. Ulukütük'e göre modern insan, genel olarak Ben-O tecrübe dünyası içinde olmaktadır ve insanlar birbirlerini insan olarak değil kendisi için bir çıkar ögesi olarak görmektedir.³⁰ "O" olmayan çok az şey kalmıştır, insan kendisini de bir "O" haline getirmiştir. Bu modern zamanın melankolisidir. İnsan; insanı, doğayı, düşünceyi sahip olduğu her şeyi tüketmektedir. Rasolipour insanın bu yozlaşmasını şu

²⁴Friedman, M. S., (1956), *Martin Buber: The Life of Dialogue*, Chicago: The University of Chicago Press, s. 198.

²⁵Fox, 1991, s. 152.

²⁶Rasolipour, R., (2020), "The Other As My Equal", *Poligrafi*, No: 99100, Vol: 25, pp. 27-44, s. 31.

²⁷Buber, 2013, s. 115.

²⁸Ulukütük, M., (2011), "Martin Buber ve Hans Georg Gadamer'in Felsefelerinde Ben-Sen İlişkilerinin Ahlaki Açılımları", *Birey ve Toplum*, Cilt 1, Sayı 1, ss. 97-110, s. 100.

²⁹Buber, 2013, s. 115.

³⁰Ulukütük, 2011, s. 109.

şekilde yorumlamıştır: “Ben-O tecrübe dünyasının baskın olduğu bir toplumda insan dünyayla ilişki eksikliğine sebep olan bir boşluktan dolayı yabancılaşmış hissetmektedir.”³¹

Buber'in ortaya koyduğu ötekiyle ilişki felsefesinin, insanın varlığa olan bakışını kökten değiştirebilecek bir niteliğe sahip olduğu söylenebilir. Bu değişiklik, ötekiyle yüz yüze geldiğinde belirginleşmektedir. Ben-Sen ilişkisi içinde olmak kişinin etik bir “Ben”e sahip olabileceğini göstermektedir. Kişinin varoluşunu gerçekleştirmesi için yapması gereken seçimler, alması gereken kararlar ve eylem içinde bulunması gereken bir yaşamı vardır. İlişkide dayatma söz konusu değildir. Kimse bir kişiyi ötekiyle ilişki içinde tutmaya zorlayamaz. Hiç kimse başkasının etik anlayışından sorumlu değildir. Ötekiyle ilişki eğiti, evrensel birliğin göstergesidir. Etiğin; kozmik düzenle, doğa ve insanın birliğiyle bağlantısı vardır. İnsanın iyi veya kötü olması onun birliğin ve bütünlüğün farkında olmasından daha önemli değildir. Buber'de ötekiyle ilişki, kişinin tüm varlığıyla ilişkiye katıldığı, kendisini öteki yoluyla bildiği ve böylece gerçek ilişkiyi sürekli olarak gözetebileceği felsefi olmayan dinamik bir etik anlayışını ifade etmektedir.

Buber'in etiği, aynı zamanda geçmiş zamanların kültürünü, geleneklerini ve inanç yapısını da içermektedir. Bu anlamda tarihin getirdiği değerler ve insan için değerler ön plana çıkmaktadır. İnsan hem varlıkla hem de geçmişle ilişki kurabilir. Buber düşüncesinde ağaç, insan ve Tanrı'nın öteki olması gibi Smith'e göre tarihsel bilginin de bir ilişki varlığı olarak kabul edilmesi muhtemeldir.³² Söz gelimi, Buber geçmiş zamanların etik normlarını dogma olarak kabul etmek yerine onları ilişki felsefesinde kullanmıştır. Öldürmeme, hırsızlık yapmama, yalan söylememe, aldatmama üzerine çoğu geleneksel normlar Ben-Sen ilişkisinde norm olmayan haliyle yer almaktadır. Friedman bunların mutlak bir etik kod olarak anlaşılması insanların birbirleriyle kurduğu ilişkide sembolik ifadeler olarak anlaşılması gerektiğini vurgulamaktadır. Ona göre bu geleneksel değerler yararlı ve fikir vericidir.³³

3. Martin Buber'in Diyalog Felsefesi ve Ontolojik Etik Arasındaki İlişki

Ötekiyle ilişki ve etik arasındaki bağlantı Buber tarafından nasıl kurulmuştur? Buber, *Good and Evil: Two Interpretations*³⁴ adlı eserinde; iyi, kötü, doğru ve yanlışın kökenlerini tarihsel olarak inceleyerek, bu niteliklerin insan için neyi ifade ettiğini ve etmesi gerektiğini ontolojik etik görüşüyle sorgulamıştır. Buber'in vurguladığı ontoloji, Antik Yunan filozoflarının varlık anlayışı değildir. Ontolojik etik kavramıyla Buber, insanın ilişkisel yönünün mitoloji, gelenek ve kültür yardımıyla temellendirilmesi ve zenginleştirilmesinden bahsetmektedir.³⁵ Ötekiyle ilişkinin kapsamı öyle geniş ki insanın mitoloji, tarih, kültür ve gelenekle bağlantısı etiği daha pratik ve somut hale getirmektedir. Dolayısıyla ontolojik etik, Buber'in ilişki felsefesi ve antropolojik yaklaşımıyla ortaya koyulan bir etik anlayış girişimidir. Buber etik soyutlamalardan uzak durarak gelenekleri, kültür ve mitleri inceleyerek insan yaşamına yön vermiştir.

Buber, *Good and Evil: Two Interpretations* adlı eserinde öncelikle Adem ve Havva'nın yasak meyve mitinden bahsetmektedir. Adem ve Havva, Tanrı'nın yasakladığı meyveyi yeme eyleminde bulunmuşlardır. Yapılan bu eylem etik değerlendirmeler kapsamında kötü

³¹Rasolipour, 2020, s. 36.

³²Smith, R. G., (1966), “Martin Buber”, çev. Mehmet Dağ, *Makers of Contemporary Theology*, ss. 287-326, s. 316.

³³Friedman, 1956, s. 204.

³⁴Bu eser, Buber'in *Right and Wrong* (Doğru ve Yanlış) ve *Images of Good and Evil* (İyi ve Kötünün İmgeleri) adlı eserlerinin birleştirilmiş baskısıdır. Buber, bu eserin ontolojik etiğin kurulması için bir katkı olarak düşünülebileceğini belirtmiştir.

³⁵Buber, M., (1953), *Good and Evil: Two Interpretations*, (Includes Right and Wrong and Images of Good and Evil), New York: Charles Scribner's Sons, s. 116.

bir eylem olarak anlaşılabilir mi? Daha önce örneği olmayan bir duruma kötü eylem adı verilebilir mi? Yapılan eylem kötü olarak kabul edildiğinde buna işaret eden şey nedir? Buber bu sorgulamaları yaparak iyi ve kötü eylemin mitlerdeki ilk örneklerine başvurmuştur. Buber Adem ve Havva'nın söz konusu eylemini kötü eylem olarak ele almamıştır. Çünkü kötü eylemin henüz Adem ve Havva'dan önce bir örneği söz konusu olmamıştır. "Adem ve Havva meyveyi aldığıda iyi ve kötü arasında bir karara varmamıştır bundan ziyade eylemin ihtimallerini imgelemekte ve sonra neredeyse bilmeden hareket etmektedir."³⁶ Friedman'ın ifadesine göre Adem ve Havva neredeyse bilmeden eylemde bulunmuşlardır. Söz gelimi çocukların henüz iyi ve doğrunun bilgisine ulaşmadan yaptıkları eylemler nasıl kötü olarak algılanmıyorsa Adem ve Havva'nın eylemi de bu anlamda çocuksu bir eylem olarak düşünülebilir. Dolayısıyla ilk insanların yaptığı bu eylem kötü eylem olarak ele alınmamaktadır. Ancak Buber'e göre sonraki nesil (örneğin Adem ve Havva'nın çocukları olan Habil ve Kabil) bu miti doğru bir şekilde yorumlayarak kötü ve iyi ilişkisini anlama sorumluluğundadır. Buber bunu şöyle açıklamaktadır: "İlk insanların eylemi, kötülük öncesi alana aitti, Kabil'in eylemi [ise] yalnızca bilgi eylemiyle var olan kötülüğe aitti. Sonradan doğan bizler de sadece böylesi bir bilgi eylemiyle var olmaktadır."³⁷ Buber'e göre yasağın delinmesi, iyi ve kötü arasında yapılan bir seçimden ziyade ötekini hesaba katmanın gerektiğini gösteren bir işarettir.³⁸ Ötekiyle ilişki kurulması, iyi ve kötünün ne olduğunu tanımlamaktan daha önemlidir. Buber'in düşüncesine göre ötekiyle ilişki içinde olan kişinin hâlihazırda etik değerlendirmelerden sorumlu olduğu aşikârdır. Bu anlamda ötekiyle ilişkinin ağır varoluş yükümlülükleri vardır. Buber'e göre Adem ve Havva mitinde iyi veya kötü olarak adlandırılmayan eylemin sonucunda iyi ve kötünün bilgisi ortaya çıkmıştır. Adem ve Havva'nın eyleminden önce henüz iyi ve kötü yorumlanmamıştır. Buber yasak meyve ağacını; iyinin ve kötünün bilgi ağacı olarak nitelendirmiştir.³⁹ Dolayısıyla günah işlemek veya ilk günah miti iyi ve kötünün bilgisinin ayırt edilmesini sağlamaktadır. İyi ve kötü bilgisi insanın henüz iyi ve kötü olarak tanımlanamayan eylemi sayesinde ortaya çıkmıştır. Bilgi ağacının sunduğu yalnızca iyi ve kötü niteliklerin fark edilmesi değil aynı zamanda ötekiyle ilişkinin bilincinde olmaya misaldir. Buber *Ben ve Sen* adlı eserinde ağaç örneği ile bu durumu açıklamaktadır. Ağaca "Sen" diyerek Ben-Sen ilişkisi içinde bulunmak mümkündür. Ağaç kişinin aynı zamanda "Sen" diyebileceği ötekidir.⁴⁰ Benzer şekilde Adem ve Havva mitinde de ağaç yalnızca bir ağaç değildir, ağaca bakışımız ötekine bakışımızı belirlemektedir. Bu nedenle Adem ve Havva'nın yasak meyveyi yediği ağacın bilgi ağacı olması ağacın ilişki varlığı olduğunun göstergesidir. Ağaç ilişki varlığı olarak, insana kötünün yanı sıra iyinin bilgisini de verebilmektedir.

Buber'in incelediği diğer mit ise Habil ve Kabil mitidir. Kabil kardeşi Habil'i kışkırdığı için öldürmüştür. Böylece Kabil insanlık tarihindeki ilk cinayeti işlemiştir. Buber'e göre Adem ve Havva'nın eylemi Habil ve Kabil'deki eylemle birbirinden tamamıyla farklıdır. Çünkü Adem ve Havva yaptıkları eylemin ilk örneğiydi ve onlar yalnızca eylemin kendisiyle ilgilenmekteydi. Ancak Kabil'in kardeşinin öldürmesi kötü bir eylemin göstergesidir.⁴¹ Buber; Adem ve Havva, Habil ve Kabil mitlerinde kötülüğün kökenine inmiştir. Adem ve Havva'nın eylemi yalnızca kötülüğün ihtimalini göz önüne alma ve fiile geçme anlamında bir imge olmaktadır. Elbette onlar bu eylemin sonucunda cezalandırılmışlardır. Ancak kötülüğün imgesi Kabil'in kardeşini öldürmesiyle başlamaktadır. Çünkü Kabil, Adem ve Havva'nın yaptığı eylemin kötülüğünü

³⁶Friedman, 1956, s. 105.

³⁷Buber, 1953, s. 81-82.

³⁸Buber, 1953, s. 68.

³⁹Buber, 1953, s. 70.

⁴⁰Buber, 2019, s. 76.

⁴¹Buber, 1953, s. 116.

deneyimlemiştir. İyi ve kötünün bir örneği, imgesi ve bilgisi artık bulunmaktadır. Ancak Kabil kendisine sunulan bilgiyi geri çevirmiştir.⁴²

Buber, bu iki miti temel alarak iyi ve kötünün imgelerinin ortaya koymakta ve bunun yanı sıra ötekiyle ilişkinin önemine ontolojik etik yoluyla vurgu yapmaktadır. Buber'de iyi Platon'daki gibi *idea* değildir.⁴³ İyi ve kötü bir kavram olmaktan ziyade ötekiyle ilişkide açığa çıkan birer imgedir. İnsanlar; ağaçla, insanla ve ruhsal varlıklarla ilişki içinde olan ya da olmayanlardır. Söz gelimi Adem ve Havva'ya meyveyi Tanrı yasaklamıştır. Ancak Adem ve Havva yine de meyveyi yeme eyleminde bulunmuşlardır. Adem ve Havva'nın eylemi doğru ve yanlışın, iyi ve kötünün bilgisini veren bilgi ağacını ortaya çıkarmıştır. Dolayısıyla onların eyleminin etik değerlendirmeden henüz uzak olduğu için ilişki yönünden de uzak olduğu söylenebilir. Diğer taraftan Kabil ve kardeşi Habil arasında böyle bir ilişkinin değerlendirilmesi yapılabilir. Kabil kardeşi Habil'i öldürmüştür çünkü onunla gerçek bir Ben-Sen ilişkisi kuramamıştır.

Buber'in etik görüşü ötekiyle ilişkinin bütünlüğü içerisinde anlaşılmalıdır. "Buber'e göre iyi, (...) insanla, insan ve insanla Tanrı arasındaki diyalogun, ilişkinin bir türüdür."⁴⁴ İyi ve kötü, insanın Ben-O tecrübe dünyasındaki durumuyla Ben-Sen ilişkisi içinde olmasıyla anlaşılabilir. İyi ve kötü, genellikle birbirine zıt yönde düşünülmektedir. İyinin varlığı kötünün, kötünün varlığı iyinin yokluğunu gerektirmektedir. İyinin kendisine birçok açıdan olumluluk atfedilirken kötüye olumsuz bir anlam yüklenmektedir. Buber, yapılan bu ayrımları eleştirerek iyi ve kötünün tek bir yapının iki zıt kutbu olmadığını bundan ziyade tamamen ayrı zeminlerde olan farklı yapılarıdaki nitelikler olduğunu ileri sürmüştür.

İyi ve kötünün, iki kutup, iki zıt yön, sağa ve sola işaret eden trafik levhasının iki kolu olduğunu düşünmek alışılmıştır; onlar, aynı varlık düzlemine ait, doğada da aynı ama birbirinin antitezi olarak anlaşılır. Etik soyutlamaları değil de insan gerçekliğinin mevcut durumunu göz önüne aldığımızda bizim bu geleneği bir kenara koyarak ve insan gerçekliğindeki doğa, yapı ve dinamizm içinde ikisi arasındaki temel farklılığı tanıyarak başlamamız gerekir.⁴⁵

İyi ve kötü, etik soyutlamaların dışında bir niteliğe sahiptir. İnsanların sahip olduğu somut nitelikler etiğin felsefi soyut kavramlarla incelemenin ötesindedir. Buber'in düşüncesine göre bir insanı iyi olarak tanımlamak mümkün olmamaktadır. Bununla birlikte bir insanın belirli bir davranışının iyi veya kötü olduğu söylenebilir. İnsanın karşısına çıkan her durum biriciktir. İnsan her bir durumun benzersizliğine karşılık vermektedir.⁴⁶ İnsanın tüm davranışlarının temelinde yönlendirici bir nitelik olarak iyi ve kötü bulunmaktadır. İyi ve kötü insanın vicdanına göre belirli bir duruma anlık yönelmesidir. Buber'e göre kötülüğün içinde aç gözlülük, oburluk, zorbalık, gasp, aldatma, sömürme, aşağılama, işkence etme ve öldürme gibi eylemler vardır. Dolayısıyla kötü, yön eksikliğini nitelendirir. İyiye yönelmek doğru yönlendirmenin sonucuyken kötüye yönelmek ötekenden uzaklaşmak anlamına gelmektedir. Buber'e göre iyi ve kötü bir ilke değil insan için uygulanabilir niteliklerdir.⁴⁷ Onlar yalnızca insan ruhuna, kişiliğine ve varoluşuna ait somut etik durum ve edimler bütünüdür. "Algılanan iyilik böylece herhangi bir etik düzen sistemi içerisinde konumlanamaz, çünkü bizim bildiğimiz tüm bunlar bu hususla varlığa gelir ya da bunun sayesinde varolur."⁴⁸ Buber iyilik ve kötülüğü soyut kavramsal, geleneksel ve etik yapı içindeki durumuna göre incelemekten ziyade onları somut yaşam içindeki durumuna göre değerlendirmiştir. İyi ve kötü kategorik, mantıksal veya analitik olarak incelenen etik kavramlar değildir. Buber'in amacının iyiliğin asıl amaç olduğunu

⁴²Buber, 1953, s. 82.

⁴³Buber ve Platon arasındaki ilişki için bkz., Murdoch, I., (2003), "Martin Buber and God", *Metaphysics as a Guide to Morals*, Wiltshire: Vintage.

⁴⁴Friedman, 1956, s. 206-207.

⁴⁵Buber, 1953, s. 121.

⁴⁶Friedman, 2004, s. 123.

⁴⁷Buber, 1953, s. 105.

⁴⁸Buber, 1953, s. 142.

kanıtlamak kötülüğün ise gerçekten kötü olduğu vurgulamak olmadığı açıktır. Bundan ziyade onun amacı iyi ve kötüyü bir bütünlük içinde kapsayan insan varoluşunda bu zıtlıkların tanınması ve insanın ilişkiye adım atmasını teşvik etmektir.

Buber'e göre insanlar somut etik nitelikleri mitlerde bulabilir. Yine de etik için genel kuralların yaratılması, ortak kaidelere ulaşılması ilişki varlığı insanın doğasına aykırıdır. Söz gelimi Adem ve Havva etik soyutlamalardan, etik ilke ve normlardan bağımsızdır. Buber'e göre somut olanın soyut hale getirilip tekrar insana sunulması üç kat soyutlamadır.⁴⁹ Buber'in amaçlarından birisi mitlere dönerek etiği otantik yaşama uygun hale getirmektir. Buber'in felsefesi incelendiğinde onun etik değerlendirmeler yaptığı ama etik için kavramlar üretmediği anlaşılmaktadır. Buber'de öteki, bir üstünlük veya etik ayrıcalığa sahip değildir. Öteki, insanların ortak olmayan ortaklığında bulunduğu bir noktadır.⁵⁰ Buber'in etiği insanın sabit olmayan dünyasında eğri bir çizginin üzerinden çizilmeye çalışılan bir doğrudur. Diğer taraftan eğrilik insanın varoluşundan kaldırılacak bir durum değildir.

Sonuç

20. yüzyılda yaşanan Birinci ve İkinci Dünya Savaşı, Nazi Olayları, Doğu Türkistan'da uygulanan asimilasyon gibi olaylar diğer taraftan süregelen teknolojik ve biyolojik savaşlar ötekiyle ilişki etiği üzerinde durulmasının kayda değer bir konu olduğunu göstermektedir. Temel sorun iletişimin her yerde olması fakat ilişkinin olmamasıdır. İlişki eksikliğinden kaynaklanan bir öteki eksikliği ve etik yozlaşma söz konusudur. Klasik, soyut ve yalnızca akıl perspektifinden incelenen düşünceler de insanın söz konusu somut durumlarda ahlaki ihtiyaçlarını karşılayamamaktadır. İnsanın dünyadaki somut varlığına vurgu yapan Martin Buber'in diyalog felsefesi ve ontolojik etiği bu eksikliği ortadan kaldırmaktadır. Buber'in Taoizmden Budizme, İbranilikten Hasidizm ve Hıristiyan geleneğine, Kartezyen düşünceden varoluş düşüncesine, sosyolojiden antropolojiye birçok farklı düşünce, din ve kültür yapısına olan ilgisi insan ve varlıklar arasındaki ilişkiyi ve özellikle etiği geniş bir perspektifte değerlendirmesine olanak sağlamış ve böylece geniş alanda incelenebilecek bir etik anlayış ortaya çıkmıştır.

Buber'in İncil'in etkisiyle ortaya koyduğu "başlangıçta ilişki var"⁵¹ ifadesi yeni bir düşünce ve varlık anlayışın temelini oluşturmuştur. İnsan, çevresinden ve ilişkiden bağımsız bir varoluşa sahip değildir. İlişki bir felsefeden çok insanı eyleme yöneltme amacı taşıyan bir varoluş niteliğidir. Bu eylem insanın varlıkla söz gelimi ağaç, insan ya da Tanrı'yla ilişki kurma eylemidir. İlişki varlığın tümünde bir form olarak kurulmayı beklemekte ve insanın iki boyutlu davranışıyla gün yüzüne çıkmaktadır. Bu ayrımlar Kartezyen özneye alternatif sunma amacı taşıyan ayrımlardır. Ben-O ilişkisi etik içerikten yoksun insanın gündelik tecrübe dünyasına karşılık gelirken Ben-Sen ilişkisi insanın gerçek ilişki dünyasını kuran temel kelime çiftidir. Ben-Sen ilişkisindeki "Sen" öteki olarak bilinmektedir. Ötekinin yalnızca insan olmaması aynı zamanda ağaç, para ya da Tanrı olması Buber'in etik içeriğinin kapsamının ne kadar geniş olduğunu ortaya koymaktadır. Buber yalnızca insanı merkeze alan bir etik anlayışa sahip olmamıştır. Bir insanın parayı veya ağacı nasıl değerlendireceği de Buber etiğinin sınırları içinde değerlendirilebilmektedir.

Buber'in etik anlayışı ne yalnızca bireysel bir etik tavrı ortaya koymuş ne de geleneksel ve dinsel otoritelerin belirlediği bir etik anlayışın sınırları içerisinde kalmıştır. En iyiye ulaşma, mutlu olma, erdemli olma gibi belli normlara ve hiyerarşiye bağlı mutlak

⁴⁹Buber, 2013, s. 56.

⁵⁰Buber, 1991, s. 723.

⁵¹Buber, 2019, s. 87.

geçerliliği olan etik kodlar Buber'in etiğinde yer almamıştır. Buber varlığın dinamizmini etiğine taşıyarak değişebilir, sürdürülebilir, güncellenebilir ve esneyebilir bir etik anlayış ortaya koymuştur. Dolayısıyla Buber'in etiğiyle; diyalog etiği, ötekiyle ilişki etiği, antropolojik etik, durum etiği, değerler etiği, varoluş etiği, anarşist etik, postmodern etik gibi birçok etik anlayışla bağlantı kurulabilmektedir. Buber etiğinin çeşitliliği herhangi bir etik ilke, norm ve etik koda bağlı kalmadan aynı zamanda insanın geçmişle ilişkisini koparmadan geleceğe yönelik yaşamıyla uyumlu bir ontolojik etiğin başlangıcını oluşturmaktadır. Buber iyi, kötü, doğru ve yanlışın kökenlerini tarihsel olarak inceleyerek, bu niteliklerin insan için neyi ifade ettiğini ontolojik etik görüşüyle sorgulamıştır. Ontolojik etik, insanın ilişkisel ve etik yönünün radikal olarak temellendirilmesidir. Ötekiyle ilişkinin kapsamı öyle genişdir ki Buber insanın mitoloji, tarih, kültür ve gelenekle bağlantısı da daha açık ve somut hale getirmektedir.

Öteki üzerine yapılan çalışmalar çoğunlukla Levinas'ın öteki düşüncesi aracılığıyla geliştirilmiş kuramsal çalışmalardır. Buber'in çalışmaları Levinas'inkinden farklı olarak kuramsal değildir. Buber'in etik anlayışı üzerine detaylı çalışmalar bulunmamaktadır. Buber'in etiği kendine has özelliklere ve yapıya sahiptir. Bu çalışma Buber'in etiği üzerine yapılacak çalışmalara yol gösterme niyetindedir. Smith'in ifade ettiği gibi, "Buber'in kavrayışı devrimcidir. Bu kavrayış, uzlaşmaları aşar ve çağdaş düşüncedeki olağan ayırım çizgilerini ortadan kaldırır. Seslerin çağımızdaki karmaşıklığına bir yenilik getirir."⁵² Buber'in etiği, günümüzde yaşanan yaygın problemlerden ayrımcılığın, mülk kullanımının, uluslararası anlaşmazlıkların ötekiyle ilişki açısından ele alınması gerektiğini göstermiştir. Buber'in özgün diyalog etiğinin, etik üzerine yapılacak çalışmaları zenginleştireceği göz ardı edilmemelidir. Diğer taraftan Buber'in etiği incelenirken hangi sonuca ulaşırsa ulaşılsın bir sistem kurulamayacağı ve ilişkinin dinamizmi karşısında herhangi bir etik sistem kurma çabasının eriyeyeceği bilinmelidir.

Kaynakça

- Bernasconi, R., (2004), "Failure of Communication" as a Surplus", *Levinas & Buber Dialogue & Difference*, ed. Atterton, P., Calarco, M., and Friedman, M., Pittsburgh: Duquesne University Press.
- Buber, M., (2019), *Ben ve Sen*, çev. İnci Palsay, İstanbul: Kopernik Yayınları.
- Buber, M., (2013), *Tanrı Tutulması*, çev. Abdüllatif Tüzer, İstanbul: Ankara: Lotus Yayınları.
- Buber, M., (1991), "Replies to My Critics", *The Philosophy of Martin Buber, The Library of Living Philosophers Volume XII*, ed. Paul Arthur Schilpp and Maurice Friedman, Illinois: Open Court Publishing Company.
- Buber, M., (1953), *Good and Evil: Two Interpretations*, (Includes *Right and Wrong* and *Images of Good and Evil*), New York: Charles Scribner's Sons.
- Cissna, K. N., Anderson, R. (2002), *Moments of Meeting: Buber, Rogers, and the Potential for Public Dialogue*, New York: State University of New York Press.
- Delacampagne, C., (2018), *20. Yüzyıl Felsefe Tarihi*, çev. Devrim Çetinkasap, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Derrida, J., (2006), "Şiddet ve Metafizik", çev. Zeynep Direk, *Cogito*, Sayı: 47-48.
- Fox, M., (1991), "Some Problems in Buber's Moral Philosophy", *The Philosophy of Martin Buber, The Library of Living Philosophers Volume XII*, ed. Paul Arthur Schilpp and Maurice Friedman, Illinois: Open Court Publishing Company.

⁵²Smith, 1966, s. 299.

- Friedman, M., (2004), “Martin Buber and Emmanuel Levinas An Ethical Query”, *Levinas & Buber Dialogue & Difference*, ed. Atterton, P., Calarco, M., and Friedman, M., Pittsburgh: Duquesne University Press.
- Friedman, M. S., (1956), *Martin Buber: The Life of Dialogue*, Chicago: The University of Chicago Press.
- Levinas, E., (1996), *Proper Names*, ed. Werner Hamacher, David E. Wellberry, trans. Michael B. Smith, Standford: Stanford University Press.
- Mounier, E., (2020), *Varoluş Felsefelerine Giriş*, çev. Serdar Rifat Kırkoğlu, Ankara: Fol Yayınları.
- Murdoch, I., (2003), “Martin Buber and God”, *Metaphysics as a Guide to Morals*, Wiltshire: Vintage.
- Otto, R., (1924), *The Idea of Holy*, trans. John W. Harvey, London: Oxford University Press.
- Rasolipour, R., (2020), “The Other As My Equal”, *Poligrafi*, No: 99100, Vol: 25, pp. 27–44.
- Richardson, K., (2019), “The Human Relationship in Ethics of Robotics A Call to Martin Buber's I and Thou”, *AI & Soc*, 34:75–82.
- Scott, S., (2018), “From Genius to Taste: Martin Buber's Aestheticism”, *Martin Buber His Intellectual and Scholarly Legacy*, ed. Sam Berrin Shonkoff, Boston: Brill.
- Smith, R. G., (1966), “Martin Buber”, çev. Mehmet Dağ, *Makers of Contemporary Theology*, ss. 287-326.
- Tüzer, A., (2009), “Varoluşçu Düşünür Martin Buber'in Diyalog Felsefesi ve Bu Felsefi Yaklaşımın Eğitim Açısından Uzanımları”, *FLSF*, Cilt: 4, Sayı: 8, ss. 13-39.
- Ulukütük, M., (2011), “Martin Buber ve Hans Georg Gadamer'in Felsefelerinde Ben-Sen İlişkilerinin Ahlaki Açılımları”, *Birey ve Toplum*, Cilt 1, Sayı 1, ss. 97-110.
- İncil, Yuhanna, (1:1), Erişim Adresi: <https://www.bible.com/tr/bible/170/JHN.1.TCL02>, Erişim Tarihi: 30.03.2022.

Noam Chomsky'nin Dilbilim Kuramı Bağlamında Dil ve Zihin İlişkisi

Sevgi ÖZCAN*

Özet

Noam Chomsky, “evrensel dil” düşüncesini içeren önemli dil kuramıyla zihin felsefesi ve bilişsel bilim alanında yeni bir yaklaşımın doğmasını sağlamıştır. Chomsky, Kartezyen felsefeyi temel alan dilbilim kuramı çerçevesinde, dil yetisini insana özgü olan zihinsel bir başarı olarak görmektedir. Bu bakımdan Chomsky, dil-zihin ilişkisi konusunda kendisinden önceki filozoflardan oldukça farklı bir yaklaşıma sahiptir. Dolayısıyla bu çalışma, Chomsky'nin dilbilim kuramı çerçevesinde dil ile zihin arasında nasıl bir bağ kurduğunu ve bu bağın yeryüzünde farklı diller konuşan farklı kültürden insanların bir arada yaşamalarını mümkün kılması bakımından önemini sorgulamayı konu edinmektedir. Bu bağlamda çalışmada Chomsky'nin düşüncelerinden hareketle, dilin insanın zihinsel süreçlerine ne türden katkılar sağladığını açıklığa kavuşturmak amaçlanmaktadır. Bu amaç doğrultusunda felsefe tarihinde tartışılmış dil-zihin sorunlarına ilişkin Chomsky'nin düşünceleri deneyci görüşler ve düalist yaklaşımlarla karşılaştırılarak irdelenecektir.

Anahtar Kelimeler: Dil, Zihin, Edim, Edinç, Derin Yapı, Yüzey Yapı

The Relationship Between Language and Mind in the Context of Noam Chomsky's Linguistic Theory

Abstract

Through his influential theory of language, including the thought of “universal grammar” Noam Chomsky helped to initiate a new, structuralist approach in the field of cognitive science and philosophy of mind. Chomsky accepts language faculty as a distinctive mental achievement of human-being, in the context of his own linguistic theory based on Cartesian philosophy. In this respect, Chomsky has a very different approach to the language-mind relationship than previous philosophers before him. Therefore, this study deals with examining how Chomsky establishes a link between language and mind within the framework of linguistics theory, and emphasizing how important it is for people from different cultures and languages but wish to live together in the world. In this context, it is aimed to clarify the degree of contributions of language making to human mental processes, based on Chomsky's thoughts in this study. For purpose, Chomsky's thoughts on language-mind problems discussed in the history of philosophy will be examined by comparing them with empiricist views and dualist approaches.

Keywords: Language, Mind, Performance, Competence, Deep Structure, Surface Structure

Giriş

İnsan, zihin ve dil yetilerinin bütünlüğü içinde kavranılan ve bu yetiler aracılığıyla kendisini toplum, kültür, tarih dünyasında gerçekleştiren bir varlıktır. Daha açık bir ifadeyle, insan gerek “şimdi ve burada” yaşamasını gerekse toplumsal, kültürel ve tarihsel bir varlık oluşunun bilincine varabilmesini, dil ve zihin varlığı olmasına borçludur. Dolayısıyla insanın zihin ve dil yetisi onun varlığının temel taşıyıcısı olarak insana özgü

* Dr., sevgiyukselozcan@gmail.com, ORCID: 0000-0002-8692-476X

bir özelliştir.¹ Bu açıdan bakıldığında insana ilişkin bütün fenomenlerin taşıyıcısı ve aktarıcısı olarak dil, insan zihninin dış dünya ile kurduğu bağın aracıdır. Ancak dilin, yalnızca insan zihni ile dış dünya arasındaki bağın oluşmasını sağlamakla kalmayıp aynı zamanda insan zihninde meydana gelen etkilenimlerin, duyguların ve düşüncelerin dışa aktarımını, ifade edilmesini olanaklı kılan bir yeti olduğunu da söylemek mümkündür. Bu bağlamda dilin nasıl bir yeti olduğu sorusuna Chomsky'nin düşüncelerinden hareketle bakıldığında, dilin doğuştan gelen insana özgü zihinsel bir yeti olduğu görülmektedir. Dil ile zihin arasında organik bir bağ olduğunu, yani insanın kendisi ve dış dünyası hakkında söyledikleri ile düşündükleri arasında bir paralellik olduğunu ileri süren Chomsky, dil-zihin ilişkisinin bir tekabüliyet değil, temsil ilişkisi olduğunu, dil yetisinin yapısını sorgulayarak ve insan zihninin anlaşılmasında nasıl bir katkı sağladığını irdeleyerek açıklığa kavuşturmuştur. Bu sorgulama sırasında kendisinden önceki filozofların bu konudaki düşüncelerini dikkatle inceleyen Chomsky, zihin felsefesinin bilişsel bilim alanında ortaya koyduğu dilbilim kuramını geliştirirken René Descartes'ın, Port Royal Ekolü'nün ve Wilhelm von Humbolt'un dil anlayışlarından çeşitli açılardan etkilenmiştir.

17. yüzyılda Descartes ve Port Royal Ekolü'nün dil anlayışları ve daha sonra 19. yüzyılda Humbolt'un dil yaklaşımı Chomsky'nin dil anlayışının kökenlerini² oluşturmaktadır. Bu nedenle Chomsky'nin dil ve zihin görüşünü ele almadan önce onun düşüncelerinin temelini oluşturan dil anlayışlarına ve bu anlayışlardan hangi açılardan etkilendiğine kısaca değinmek gerekmektedir. Chomsky'nin, özellikle dili insana özgü bir yeti olarak ele almasıyla Descartes'tan etkilenmiş olduğu görülmektedir. Descartes'ın yanında Port Royal Ekolü'nün dil anlayışından da önemli ölçüde etkilenen Chomsky, özellikle evrensel dil teorisini geliştirirken ve derin yapı-yüzey yapı ayırımını ortaya koyarken, temeli akla dayanan dil anlayışına sahip Port Royal Ekolü'nün bütün dillerde ortak olan ilkelerin var olduğu görüşünü dayanak noktası olarak kabul etmektedir.³ Benzer şekilde dili insanların doğal ve ortak yeteneği olarak gören ve bu ortak yetenek doğrultusunda insanların varolan bütün farklı dillerde ortak olan formları yarattığını düşünen Humboldt, bu düşüncesiyle Chomsky'nin evrensel dil teorisini geliştirmesinde temel oluşturmaktadır.⁴ Dolayısıyla, Descartes'ın, Port Royal Ekolü'nün ve Humbolt'un dil anlayışlarını Chomsky'ye esin kaynağı olan bu noktalar çerçevesinde kısaca ele almak, onun zihne bakışını gözler önüne seren dil anlayışının ortaya konulması bakımından büyük önem arz etmektedir.

Noam Chomsky'nin Dil ve Zihin Anlayışının Kökenleri: René Descartes, Port Royal Ekolü ve Wilhelm von Humboldt

Dil ile ilgili düşünceleriyle Chomsky'nin görüşlerine esin kaynağı olan bir filozof olarak Descartes, dil ve düşünce arasında doğrudan bir ilişki olduğunu ileri sürmektedir. Bu düşüncesini "makine-insan" argümanı ile ortaya koyan Descartes'a göre, yaşam içerisinde, insanlar arasında gerek fiziksel görünüm itibarıyla gerekse yapıp etmeleriyle tıpkı insanlara benzer makinelerin var olduğu düşünülecek olursa, bu makinelerin insan gibi görünmelerine rağmen insan olmadıklarını gösteren iki temel ölçüt vardır. Bu ölçütlerden ilki, insanla tıpatıp benzerlik gösteren makinelerin "düşüncelerimizi başkalarına iletme için bizim yaptığımız gibi konuşmayı ya da başka simgeleri hiçbir zaman kullanamayacak olmalarıdır".⁵ Başka bir ifadeyle söylenecek olursa, bir makine her ne kadar insana benzese de hiçbir zaman zekâ seviyesi en düşük olan insanların bile yapabileceği gibi düşüncelerini dil aracılığıyla bir diğerine aktaramayacaktır. Çünkü bu türden bir makinenin, düşünceleri ifade etmenin, konuşmanın aracı olarak dilin en temel

¹ Betül Çotuksöken, *Felsefe: Özne-Söylem*, Notos Kitap Yayınevi, İstanbul, 2013, s. 36.

² Atakan Altınörs, *50 Soruda Dil Felsefesi*. Bilim ve Gelecek Kitaplığı, İstanbul, 2014.

³ Noam Chomsky, *Dil ve Zihin*, (Çev. Ahmet Kocaman), Ayraç Yayınevi, Ankara, 2002, s. 34-36.

⁴ Chomsky, *Dil ve Zihin*, s. 118-120.

⁵ René Descartes, *Söylem Kurallar Meditasyonlar*, (Çev. Aziz Yardımlı), İdea Yayınevi, İstanbul, 2013, s. 47.

ögesi olan sözcükleri anlamlı bir bütün oluşturacak şekilde düzenleyebilmesi mümkün değildir. Bunun yanı sıra, makinelerin asıl anlamda insan olmadığına ilişkin Descartes'ın sunduğu bir diğer ölçütü ise şu şekilde ifade etmek mümkün görünmektedir: Makinelerin belli şeyleri herhangi bir insanın yapabildiği kadar iyi, hata daha iyi bir şekilde yaptıkları halde, başka birçok yapıp etmede kaçınılmaz olarak başarısız oldukları göz önünde bulundurulduğunda, bilgiye göre değil de yalnızca parçalarının düzenlenişine göre hareket ettikleri kendiliğinden açığa çıkmaktadır.⁶ Dolayısıyla makinelerin davranışlarını, yalnızca onları yaratanın çizdiği sınırlar belirlerken, insanın davranışlarını sahip olduğu aklıyla edindiği bilgi belirlemektedir.

İnsan ile hayvanlar arasındaki en temel farklılığı da bu ölçütlere dayanarak açıklayan Descartes, zekâ seviyesi en düşük olan insanların bile düşüncelerini anlatmak için konuşarak dili kullanabildiklerini, buna karşılık hayvanların ise (saksagan, papağan gibi bazıları sözcükleri çıkarabiliyor olsa bile) konuşmaktan, düşünmekten ve dilden yoksun olduklarını ifade etmektedir. Fakat insanların düşünebilmelerinin, konuşabilmelerinin, dil kullanabilmelerinin ve hayvanların bu yetilerden yoksun olmalarının sebebi, bu edimleri sağlayan organlara sahip olmaları ya da olmamaları değildir. Nitekim farklı biçimlerde de olsa tıpkı insanlarda olduğu gibi hayvanlarda da dil organı bulunmaktadır. Bu bakımdan hayvanlarda eksik olan şey, düşünme yetisi ve buna paralel olarak da düşündüğünü aktarabilmesini sağlayan dil yetisidir. Aynı şekilde meselenin yalnızca organ eksikliğinden kaynaklanmadığının diğer bir göstergesi de organları eksik olmasına rağmen farklı biçimlerde düşündüklerini ifade edebilen sağır ve dilsiz insanlardır. Descartes'a göre, "sağır ve dilsiz doğmakla konuşma için başkalarına hizmet eden örgenlerden hayvanlarla aynı derecede ya da giderek onlardan daha yüksek bir derecede yoksun olan insanların kendileri kendilerini genellikle yanlarında olmakla onların dilini öğrenecek zamanı bulanlara anlaşılır kılmalarını sağlayan belli işaretler icat etme alışkanlığındadırlar".⁷ Öyleyse insanları hayvanlardan farklı kılan, düşündüklerini aktarmalarını sağlayan organa sahip olmaları değil, akla sahip olmalarıdır. Buradan hareketle "hayvanların insanlardan daha az akıllı olduğunu değil, akıldan tamamen yoksun olduğunu"⁸ ileri süren Descartes'a göre, bu durumun realitede de rahatlıkla görülebilecek olan en önemli göstergesi insanların dil kullanmaları, yani konuşmalarıdır. Çünkü Descartes düşüncesinde bir insanın konuşabilmesi, akıl sahibi varlık olmasından kaynaklanmaktadır. Akıl sahibi varlığa özgü olmasıyla ses çıkarmaktan öte bir şey olan konuşma, düşünüp taşınma sonucunda dil aracılığıyla düşünceyi anlamlı sözler olarak aktarmayı gerektirmektedir. Bu nedenle Descartes'a göre, akıl sahibi olmayan hayvanların çıkardığı seslerle insanların konuşmalarını birbirine karıştırmamak gerekmektedir. Hayvanların (özellikle de toplu halde yaşayan hayvanlarda daha net bir biçimde görülen) kendi aralarında iletişimlerini sağlayan sesli ifadeleri, yapısı itibarıyla insan konuşmalarından tamamen farklıdır. Descartes'a göre, bu farklılıklar, insanın hayvandan ruh/zihin bakımından farklı olduğunun da en önemli göstergeleridir. Dolayısıyla akıl sahibi bir varlık olarak insan, akılla bağlantılı olan düşünme, dil ve konuşma gibi yetileriyle ruh/zihin bakımından hayvandan farkını ortaya koymaktadır. Descartes'ın ifadesiyle söylenecek olursa "eylemlerinin bir bölümünde bizden daha büyük bir beceri gösteren birçok hayvanın olmasına karşın, aynı zamanda bunların başka birçoklarında ne olursa olsun hiçbir beceri" göstermedikleri gözlemlenebilir bir olgudur; "bu yüzden bizden daha iyi yapmaları olgusu anlıklarının olduğunu tanıtlamaz, çünkü bu durumda herhangi birimizden daha anlamlı" olurlardı ki bu da mümkün değildir.⁹

⁶ Descartes, *Söylem Kurallar Meditasyonlar*, s. 47.

⁷ Descartes, *Söylem Kurallar Meditasyonlar*, s. 48.

⁸ Altınörs, *50 Soruda Dil Felsefesi*, s. 104.

⁹ Descartes, *Söylem Kurallar Meditasyonlar*, s. 48.

Gelinen bu noktada, dil konusunda çok detaylı bir inceleme yapmamış olmasına rağmen oldukça açık ve net bir görüşe sahip olan Descartes'ın dili, insanı hayvanlardan ayıran en temel yeti olarak ele aldığı görülmektedir. Descartes'ın dil yetisi gibi insanın ayırt edici birtakım özelliklerini, felsefi açıdan neden insan ve hayvan arasında bir karşılaştırma yaparak temellendirdiği sorusunu, İoanna Kuçuradi'nin bu konudaki düşüncelerinden hareketle yanıtlamak gerekirse, öncelikle tür olarak insanın neliği üzerine ortaya konan bu şekildeki bir bilginin, genel olarak "insan nedir?" sorusuna bir yanıt vermeyi amaçladığını, yani insanın diğer varolanlar arasındaki yerini belirlemeyi gerektirdiğini söylemek mümkündür. Kuçuradi'ye göre, insanın yapıp etmelerine, ortaya koyduklarına bakılarak elde edilen bu bilgi, insanın tür olarak teklifiğini oluşturan özelliklerinin, yani doğal yapısının bilgisidir ve bu da bizim insan kavramımızı oluşturmaktadır. Böylece bu özelliklerin bilgisi, aynı zamanda insanın türdeşi olan hayvandan farkını görmemizi ve buradan hareketle de insanı insan yapan temel özelliğin ne olduğunu anlamamızı olanaklı kılmaktadır. Bu açıdan bakıldığında Kuçuradi, insanın neliğini, yani insanı insan yapan şeyin ne olduğunu, tür olarak insan ile yaşayan tek tek insanlar arasındaki bağı koparmadan, insan realitesini bütünüyle kapsayacak şekilde felsefi açıdan ortaya koymaktadır. Daha açık bir ifadeyle, insanın tarih boyunca yapıp ettiklerine başarılarına bakarak insanın neliğini anlamaya ve açıklamaya çalışan Kuçuradi'nin düşüncelerine bakıldığında, insan yapısının özelliğini meydana getiren temel öğelerden birinin dil aracılığıyla gerçekleştirilen bilme, değerlendirme, çalışma, yaratma ve felsefe yapma gibi etkinlikler ya da insan başarıları olduğu görülmektedir. Kişiler tarafından farklı şekillerde dil aracılığıyla gerçekleştirilen bu etkinlikler, bize tür olarak insanın olanaklarını tanıtmaktadır. Hayvana değil, insana özgü bu olanaklar ise tür olarak insanın diğer varlıklar arasındaki özel yerini, yani onun değerini göstermektedir.¹⁰ Dolayısıyla insanın sahip olduğu dil yetisinin bir açıdan bakıldığında tür olarak insanın hayvanla ilgisi bakımından onun özel durumunu, yani varlıktaki özel yerini ve neliğini görmemizi sağladığını söylemek yanlış olmayacaktır. Nitekim Takiyettin Mengüşoğlu'nun düşüncelerine bakıldığında da benzer bir tespitte rastlamak mümkündür. Mengüşoğlu'na göre, "insan düşünmesiyle, insanın bütün aktlarının bir ürünü olan düşüncelerini, bilimsel ve felsefi araştırmaları, insanın şiir ve yazın alanındaki başarılarını saptayarak kuşaktan kuşağa aktarılmasını sağlayan dildir".¹¹ Bu açıdan bakıldığında insana özgü bir varlık alanı olarak nitelendirilebilecek olan dilin, insan ile birlikte meydana geldiği ve varolduğu görülmektedir. Ancak bu noktada dil adını alan varlık alanının bir insan başarısı değil, insan başarılarının bir taşıyıcısı olduğunu belirtmek gerekmektedir.¹² Öyle ki "bilim, felsefe, sanat, teknik, bir kelime ile bütün insan başarıları (insan kültürü) dilin ürünüdür. Dilin bulunmadığı bir yerde, hiçbir insan başarısı söz konusu olamaz. Bunu hayvan dünyasında somut olarak görmekteyiz".¹³ Daha açık bir ifadeyle,

Öteden beri hayvanların çıkardıkları seslere, onlara özgü işaretlere, dil gözüyle bakılmak istendi; fakat böyle bir benzetmenin sakat bir benzetme olduğu, bugün çok açık olarak meydana çıkmıştır. Dil bir işaretler, bir sesler sistemi değildir; dil, insanla insan, insanla varolan şeyler arasında birleştirici bir bağ kuran bir varlık-alanıdır, bir anlam sistemidir. Böyle bir durumla ancak insan dünyasında karşılaşırız.¹⁴

Dolayısıyla insan, ancak akıllı ve dili sayesinde insan olma vasfını kazanmakta ve ortaya koyduğu başarılarla dünyadaki yerine layık bir varlık olmaktadır. Nitekim bu durum düşünceyi ifade etme biçimi olan konuşma ve söz olarak ortaya çıkmasıyla realitede kendini açıkça göstermektedir. Dil, yalnızca insan zihninin en temel yetisi olan düşünme yetisinin açığa vurumu değil, aynı zamanda her türlü üzüntü, sevinç, kaygı, hınç gibi

¹⁰ İoanna Kuçuradi, *Etik*, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara, 2011, s. 178-179.

¹¹ Takiyettin Mengüşoğlu, *Felsefeye Giriş*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1997, s. 232

¹² Takiyettin Mengüşoğlu, *Felsefeye Giriş*, s. 233.

¹³ Takiyettin Mengüşoğlu, *Felsefeye Giriş*, s. 234.

¹⁴ Takiyettin Mengüşoğlu, *Felsefeye Giriş*, s. 234.

duygulanımların da aktarıcısıdır. Bu noktada yerinde bir tespitle, dilin insan türüne özgü, insanın kendi varlığını ifade etmesini sağlayan bir özellik olduğunu bize gösteren Descartes, bu düşüncesiyle Chomsky'ye de esin kaynağı olmaktadır.

Descartes'ın dil görüşünün yanında Chomsky'nin dil anlayışının kökenini oluşturan diğer bir görüş de 17. yüzyıla damgasını vurmuş bir Fransız okulu olan Port Royal Ekolü'nün dil anlayışıdır. Port Royal Manastırından doğan Platoncu ve Augustinusçu geleneği takip eden Port Royal Ekolü'nün dil anlayışında Descartes'ın etkisi de azımsanamayacak kadar büyüktür.¹⁵ Aynı zamanda Descartes'ın öğrencisi olan Antonie Arnauld, Pierre Nicole ve Claude Lancelot, Port Royal Ekolü'nün başlıca temsilcileri olarak görülmektedir. Port Royal Ekolü'nün manifestosu niteliğinde olan *Grammaire générale et raisonnée* (Genel ve Akılcı Dilbilgisi) isimli çalışma Antonie Arnauld ve Claude Lancelot'un 1660 yılında ortaya koydukları ortak eserleridir. Benzer şekilde Antonie Arnauld ve Pierre Nicole de Platoncu ve Augustinusçu bir çizgide *La logique ou l'art de penser* (Mantık ya da Düşünme Sanatı) isimli eseri ortaya koymuşlardır.¹⁶

İnsanın kendi zihninin dışında kalan hiçbir şeyin bilgisine ulaşamayacağı ön kabulünü hareket noktası olarak alan Antonie Arnauld ve Pierre Nicole'e göre, her insan duyulur olan şeyleri imgeleyebiliyor olmakla onun bilgisine ulaştığını sanma alışkanlığındadır.¹⁷ Oysa duyulur olarak varolan şeylerin insan zihnine duyular yoluyla nüfuz eden imgeler olması, insan dışında varolan dünyanın bilgisine ulaşıldığı anlamına gelmemektedir. Buradan hareketle, imgelem (*imaginer*) ile saf akıl yürütme (*pure intellection*) arasında ayırım yapan Antonie Arnauld ve Pierre Nicole, asıl anlamda varolan ideaların kaynağının, imgelem ve/veya duyulur olarak varolanlar olmadığını savunmaktadır. Antonie Arnauld ve Pierre Nicole'e göre, idealar, bir şeyi asıl anlamda kavradığımızı dile getirdiğimizde, buna karşılık gelecek şekilde ruhun akıl sahibi yanında var olan her şeydir.¹⁸ Duyuların hiçbir biçimde insanı hakikate ulaştıramayacağını vurgulayan Antonie Arnauld ve Pierre Nicole, farklı bir bağlamda da olsa tıpkı Descartes'ın ifade ettiği gibi dilsiz ve sağır insanların sözcülemi 'düşünce' sözcüğünü hayatları boyunca hiç duymadıkları bir durumda bile, kendi düşünceleri üzerine refleksiyon gerçekleştirerek söz konusu 'düşünce' ideasının kendilerinde bulunduğu kolaylıkla farkına varabileceklerini belirtmektedir.¹⁹ Dolayısıyla bir insan duyumsamayı sağlayan bazı organlara sahip olmadığı için duyumsaymasa da kendi kendine yönelttiği refleksiyon ile bir şeyin bilgisine rahatlıkla ulaşabilmektedir. Platon ve Augustinus'un bu konudaki görüşlerini olduğu gibi benimseyen Antonie Arnauld ve Pierre Nicole'nin hakikate ilişkin yargının ve onun bilincine varmayı sağlayan ilkenin hiçbir surette duyulara özgü olmadığını, aksine akıllı ruha özgü olduğunu²⁰ savunarak insanın ruhunun/zihninin belirleyici olduğu fikrini ön plana aldıkları görülmektedir.

Diğer taraftan insan zihninin ürünü olarak görülebilecek olan işaretleri, doğal ve icat edilmiş işaretler olarak ikiye gruba ayıran Antonie Arnauld ve Pierre Nicole'e göre, duyumsama sonucunda edinilen imgeler, doğal işaretler olarak nitelendirilebilirken, kelimeler gibi tamamen zihin ürünü olanlar ise icat edilmiş işaretler olarak karşımıza çıkmaktadır. İnsan zihninin ürünü olarak icat edilmiş işaretler olan kelimeler, icat edilmeleri bakımından ideaları temsil etmektedirler. Bu nedenle kelimelerin ideaların kurulmuş ve düzenlenmiş işaretleri olduğunu söylemek mümkün görünmektedir.²¹

¹⁵ Caner Kerimoğlu, *Genel Dilbilimine Giriş*, Pegem Akademi Yayınları, Ankara, 2014, s. 15.

¹⁶ Antoine Arnauld & Pierre Nicole, *Logic or the Art of Thinking*. Cambridge University Press, Cambridge, 1996.

¹⁷ Arnauld & Nicole, *Logic or the Art of Thinking*, s. 25.

¹⁸ Arnauld & Nicole, *Logic or the Art of Thinking*, s. 25-26.

¹⁹ Arnauld & Nicole, *Logic or the Art of Thinking*, s. 30.

²⁰ Arnauld & Nicole, *Logic or the Art of Thinking*, s. 229.

²¹ Arnauld & Nicole, *Logic or the Art of Thinking*, s. 37-38. Ayrıca bu konudaki tartışmaya John Locke'un *İnsan Anlığı Üzerine Deneme* (1992) adlı eserinde dil ve olgu arasında kurduğu ilişki açısından bakıldığında,

İnsanların kendilerini ifade etme gereksinimlerinden dolayı oldukça önemli bir işleve sahip olan kelimeler, insanın kendisini ifade etme isteğinin somut birer göstergeleridir. Descartes'ın sözü ya da konuşmayı insanın duygu ve düşüncelerinin aktarım biçimi olarak görmesine benzer olarak Antonie Arnauld ve Pierre Nicole de insan zihninde varolan düşünce ve duyguların ifade biçiminin kelimeler olduğuna dikkat çekmektedirler. Fakat duyulur olanın bilgisine ulaşılabilmesine dair sanıda olduğu gibi kelimelerin de kaynağını duyulur olarak varolanlarda aramamak gerekmektedir. Çünkü kelimelerin kaynağı imgeler ya da duyumsama değil, idealardır. Bu durum göz önüne alındığında gündelik dilde karşılaşılan kelimelerdeki karışıklığı önlemenin en iyi yolu, yeni bir dil ve yalnızca temsil etmelerini istediğimiz idealarla bağlantılı yeni kelimeler yaratmaktır.²² Dolayısıyla kelimeler, duyulur olarak varolanlar üzerine insanların uzlaşımalsal olarak kabul ettikleri hakikatler değil, hakiki olan ideaların temsilleridir. Bu saptamanın aksinin mümkün olamayacağını savunan Antonie Arnauld ve Pierre Nicole'e göre, eğer kelimeler ideaların ifade biçimleri değil de insanların üzerinde uzlaştıkları isimler dizisinden başka bir şey olmasalardı, farklı kelimeler kullanan milletlerin aynı hakikate, aynı akıl yürütmeyi gerçekleştirerek ulaşmaları söz konusu dahi olamazdı.²³ Buradan da anlaşılacağı üzere farklı kelimelerle, farklı diller konuşan, farklı milletlerde benzer akıl yürütmelerin, benzer fikirlerin, benzer hakikatlerin ortaya çıkmasının sebebi kelimelerin, bundan dolayı da dilin kaynağının idealar olmasıdır. Nitekim Port Royal Ekolü'nün dilin milletlerle olan bağına ilişkin bu saptaması, daha sonraları 19. yüzyılda Humboldt'un dil anlayışını da derinden etkilemiştir.

Chomsky'nin özellikle evrensel dilbilgisi kuramını geliştirmesinde ilham kaynağı olan Humboldt'un dil görüşüne bakıldığında ise birbirinden farklı iki önemli belirlemenin ön plana çıktığı görülmektedir. Bu belirlemelerden ilki, dilin yapısal çeşitliliğinin milletlerin zihinsel yapısındaki çeşitlilikten kaynaklandığını, yani farklı dilleri konuşan, farklı milletlerde, farklı zihin ürünleri olan düşünce sistemlerinin geliştiğini içermektedir. Chomsky'ye göre, dil ve milletler arasında sıkı bir bağın olduğuna dikkat çeken Humboldt, varolan her dilin, o dili kullanan ve konuşan millete ya da ulusa özgü olan bir dünya görüşünün yansıması olduğunu ileri sürmektedir.²⁴ Bu bağlamda dilin yapısının insan zihninin ürünü olan düşünceleri şekillendirdiği görüşü temelinde Humboldt, yeryüzünde varolan her dilin, milletlerin dünyayı nasıl gördüğüne ve ifade ettiğine göre çeşitlilik gösterdiğini vurgulaması sebebiyle rölativist olarak da nitelendirilmektedir. Humboldt'un dile ilişkin yaklaşımında ön plana çıkan ve Chomsky'ye esin kaynağı olan bir diğer belirleme ise, insanda bütün dilleri anlama olanağının bulunduğunu ve bütün dillerin

sözcüklerin onları kullananların idelerinin duyulur imleri olduğu görülmektedir. Dolayısıyla kelimeleri asıl anlamda var olan ideaların kurulmuş işaretleri olarak gören Port Royal Ekolü'nün bu düşüncesinin aksine Locke'a göre, sözcükler, onları dile getirenlerin birincil ya da dolaysız imlemeleriyle her ne kadar kusurlu ve özensiz bir biçimde kullanılsalar da zihinlerindeki idelerin yeri tutarlar. Bu bağlamda bir başkası ile konuşmasının ötekini anlaması için olduğunu, konuşmanın amacının da bu seslerin, imler olarak, kendi idelerini dinleyene bildirmek olduğunu düşünen Locke, sözcükleri, konuşanın idelerinin imleri olarak görmektedir. Locke'a göre, konuşanın idelerinin imlerini hiç kimse dolaysız olarak kendi idelerinden başka şeylerin imleri olarak kullanamaz (s. 262-263). Çünkü "böylesi, sözcükleri kullananın, onları kendi kavramlarının imleri yapıp, yine de onları başka idelere uygulaması olur; bu da onları aynı zamanda hem kendi idelerinin imi yapmak hem de yapmamak demektir ve gerçekte onları anlamsızlaştırır. Sözcükler istençli imler olduğuna göre, bunlar, insanın tanımadığı şeylere verdiği istençli imler olamazlar. Bu onları, hiçbir imleri, yani imlemsiz sesler yapmaktır" (s. 263). Bu açıdan bakıldığında bir insanın kendi sözcüklerini, "şeylerin kendinde ideleri bulunmayan niteliklerinin imi" yapması mümkün olmadığı gibi, başkalarının zihnindeki kavramların imi yapması da olanaklı değildir. Ayrıntılı bilgi için bakınız: John Locke, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, (Çev. Vehbi Hacıkadiroğlu), Ara Yayıncılık, İstanbul, 1992, ss. 262-265. Öte yandan insan zihninin ürünü olarak icat edilmiş işaretler olan kelimelerin, bu bakımdan ideaları temsil ettiği ve ideaların kurulmuş işaretleri olduğu düşüncesinin temelini Platon'a dayandığı söylenebilir. Bu konuda ayrıntılı bilgi için bakınız: Platon, "Kratylos", *Diyaloglar I*, (Çev. Teoman Aktürel), Remzi Kitabevi, İstanbul, 1996, 435a-437a.

²² Arnauld & Nicole, *Logic or the Art of Thinking*, s. 60.

²³ Arnauld & Nicole, *Logic or the Art of Thinking*, s. 28.

²⁴ Chomsky, *Dil ve Zihin*, s. 118-119.

formunun ortak olduğunu içermektedir.²⁵ Bu belirleme, kökeni Port Royal Ekolü'ne dayanan, varolan bütün dillerin ortak paydasını oluşturan evrensel birtakım özelliklerin ve ilkelerin bulunduğunu varsayan mutlakçılığa işaret etmektedir.²⁶ Descartes gibi dili insanın insan olarak kendisini ortaya koymasını sağlayan akıllı ruhun yaratıcı bir yetisi olarak gören Humboldt'a göre, dil, hali hazırda tamamlanmamış olan ve insan var olduğu sürece sürekli gelişimine devam eden etkin bir faaliyettir. Ancak Humbolt'un bu düşüncesini, dilin onu dile getirene göre aşkın olduğu şeklinde değil, insanla birlikte varolan bir varlık alanı olduğu şeklinde anlamak gerekmektedir. Nitekim bu özelliğiyle insan ruhunun/zihninin akıllı kısmının bir ürünü olarak dil, yalnızca duygulanımın ve düşünmenin aktarıcısı değil, aynı zamanda oluşturucusudur.²⁷ Diğer bir ifadeyle söylenecek olursa, insan zihnindeki varolan şeyleri dil aracılığıyla aktarırken, aynı zamanda yine dil aracılığıyla insan zihninde de çeşitli duygulanımlar ve düşünceler oluşmaktadır. Bu açıdan bakıldığında dilin, düşüncenin gelişmesine ya da mükemmelleşmesine katkı sağladığını ve dil ile zihin arasında karşılıklı belirleyicilik ilişkisi olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır.

Dolayısıyla Humboldt, bir taraftan 17. yüzyılın başlarında Descartes'ın ortaya koyduğu dilin insanı hayvanlardan ayıran en temel yeti olduğu fikrini esas alırken, diğer taraftan da 17. yüzyılın sonlarında Port Royal Ekolü'nün akla dayanan dil anlayışı çerçevesinde bütün dilleri ortak paydada buluşturan ilkelerin mevcut olduğu fikrini hareket noktası olarak benimsemektedir. Her iki anlayışı da hareket noktası olarak alıp bir adım öteye taşıyan Humboldt, dili insanların doğal yeteneği olarak görmesiyle ve insanların bu yetenek doğrultusunda varolan bütün dillerde ortak olan formları yaratabileceklerini düşüncesiyle Chomsky'nin evrensel dilbilgisi kuramına katkı sağlamıştır.

Noam Chomsky'nin Dil ve Zihin Anlayışı Bağlamında Evrensel Dilbilgisi Kuramı

Yapısalcı dilbilim geleneği içerisinde değerlendirilen Chomsky, dilin doğuştan gelen insana özgü bir yeti olduğunu ileri sürmekte ve dil ile zihin arasında doğrudan bir ilişki olduğuna dikkat çekmektedir. Chomsky, dil ve zihin arasındaki bu ilişkiyi ortaya koyarken dilin yapısının soruşturulmasının insan doğasının ya da insan zihninin anlaşılmasında ne türden bir katkı sağladığı sorusundan yola çıkarak, bu alanda kendinden önceki incelemelerin eksik ve tam noktalarını açıklığa kavuşturmaktadır. Bu soruşturması sırasında özellikle 19. ve 20. yüzyıllarda yapılan çalışmalarda felsefeden bağımsız olarak ruhbilim ve dilbilim çalışmalarının birbirinden ayrı kulvarlarda yürütülmeye çalışılan alanlar olarak görüldüğünü belirten Chomsky, bu alanda yaptığı çalışmalarla ruhbilim ile dilbilim arasında ilişki kurarak insanın zihinsel süreçlerinin anlaşılmasında dilin rolünün ne olduğunu ortaya koymayı amaçlamaktadır.²⁸

Chomsky, Descartes ve Humboldt'a benzer bir şekilde Kartezyen felsefe çerçevesinde dili insanın doğuştan ve doğal olarak sahip olduğu yalnızca insana özgü bir yeti ve/veya yetenek olarak görmektedir. İnsanı türdeşlerinden farklı kılan ve aynı zamanda insan türünün ortak bir özelliği olan dil yetisi, bir taraftan fizyolojik bakımdan insanın sahip olduğu dil organı aracılığıyla konuşmasına olanak tanırken, diğer taraftan da insanı tüm doğal dilleri ortak paydada buluşturan, hemen hepsinde yaygın ve değişmez biçimde bulunan belirtisiz (*unmarked*) dil yapılarının bilgisi ile donatmaktadır.²⁹ Nitekim Arda Denkel'in de belirttiği üzere bu donanımına sahip "dil bilen bir kişi, her biri belli bir biçim ve anlam, ya da anlam potansiyeli taşıyan, birbiriyle örtüşmeyen sonsuz sayıda önermenin

²⁵ Chomsky, *Dil ve Zihin*, s. 118-119.

²⁶ Altınörs, *50 Soruda Dil Felsefesi*, s. 150.

²⁷ Altınörs, *50 Soruda Dil Felsefesi*, s. 151.

²⁸ Chomsky, *Dil ve Zihin*, s. 144-145.

²⁹ Oya Külebi, "Dilbilim ve Dil Felsefesinde Bir Dönüm Noktası: Noam Chomsky", (Ed. Mustafa Aksan, Ceyhan Aksoy, Gürkan Doğan), *Dilbilim Araştırmaları Dergisi*, 8. Cilt, Kebikeç Yayınları İstanbul, 1997, s. 77.

oluşturduğu bir öbeği belirleyen kimi kural ve ilkeleri öğrenmiş kişidir”.³⁰ Kişinin öğrendiği bu kural ve ilkeler, yani insanın akıl sahibi varlık olmasıyla edindiği dil yapılarına ilişkin bu evrensel bilgiler, çocukluktan itibaren dil kullanan bir topluluğun, dil yapılarını kullanarak yaşaması sonucunda edinilmektedir. Belirli bir dili edinim sürecinin, doğuştan varolan bilgilerin, deneme yanılma yöntemiyle sınıp, o dile özgü varolan yapıların kavranması biçiminde gerçekleştiğini savunan Chomsky'ye göre, eğer davranışçı dil anlayışını benimseyenlerin ileri sürdüğü gibi bir çocuk yalnızca yaşadığı topluluk içerisinde duyumsadıklarını yineleyerek dil edinseydi, yalnızca o topluluğa özgü dil ile sınırlanacağı için özgün ve yaratıcı bir şekilde dil kullanamaz olurdu.³¹ Bu noktada bir parantez açıp Chomsky'nin davranışçı dil anlayışını eleştirdiğini belirtmek gerekmektedir. Chomsky, davranışçılığın en temelde “bir kimsenin dile ilişkin bilgisinin, sürekli yineleme ve ayrıntılı bir eğitimle adamakıllı öğrenilip depolanmış bir dizi yapı olarak betimlenebileceği, yeni bir bilginin getirilmesinin ise en çok bir ‘örnekseme’ işi” olduğunu ileri sürdüğünü ifade etmektedir.³² Davranışçılığın bu varsayımına karşı çıkarak, bir insanın anadilinde, herhangi bir güçlük çekmeden hemen anlayabileceği cümlelerin sayısının sayılamayacak kadar çok olduğunu ileri süren Chomsky, sıradan dil kullanımımızın temelinde bulunan, dilimizde anlamlı ve kolayca anlaşılabilir cümlelere karşılık gelen yapıların sayısının da bir insan yaşamındaki saniyelerin sayısından daha büyük sayılara ulaştığını savunmaktadır.³³

Bununla birlikte davranışçılığa karşı çıkmasının yanında Chomsky, Port Royal Ekolü'nün düşüncesini temel alarak, bir çocuğun doğuştan ideler aracılığıyla, duyumsadığı cümlelerden özgün cümle yapıları oluşturarak evrensel dil kurallarını kavrayabileceğini belirtmektedir. Bu sayede bir kez belirli bir evrensel dil kuralına ulaşan çocuk, bu kural yardımıyla, çevresinde duyumsadıklarını yeniden şekillendirerek özgün cümleler kurabilmektedir. Dolayısıyla, dil edinim sürecine ilişkin akla dayalı bir yaklaşıma sahip olan Chomsky'nin bu anlayışının belirli bir düzeyde deneyciliği de barındırdığını söylemek yanlış olmayacaktır. Çünkü doğuştan ideler aracılığıyla duyumsamadan edinilen cümlelerin yeniden biçimlendirilerek özgün cümlelerin ortaya çıkması ve bunun sonucunda evrensel dilbilgisi kurallarının kavranması dil kullanılan bir toplumda, dil yapıları arasında yaşamayı gerektirmektedir. Buna istinaden Chomsky, dil öğrenmenin aslında çocuğun aktif olarak yaptığı bir şey olmadığını, uygun bir çevrede yaşayan çocuğun dil öğrenme sırasında edilgin bir konumda olduğunu ileri sürmektedir.³⁴ Fakat Chomsky'nin bu saptamasının anlaşılabilirliği için evrensel dilbilgisinden ne anladığını açıklamak gerekmektedir.

Chomsky, dil yetisinin işleyişini sağlayan temel ilkeleri belirleme girişimi olarak nitelendirilebilecek evrensel dilbilgisini, dil yetisinin kendisi olarak, yani varolan bütün insan dillerinin genel çerçevesi olarak tanımlamaktadır. Belli bir dilin dilbilgisi, “dil yetisinin deneyime dayalı veriyle karşılaştığında” ortaya çıkan dilbilgisiyken, “evrensel dilbilgisi ise deneyim öncesi dil yetisinin başlangıç durumunun açıklanmasıdır”.³⁵ Evrensel dilbilgisinin bütün insan dilleri için bir çerçeve oluşturduğunu vurgulayan Chomsky'ye göre, bu anlamda evrensel dilbilgisi dil ediniminin temelidir. Çünkü Chomsky'nin ifadesiyle, “dilbilgisinin biçimini belirleyen ve belli veriler temelinde uygun dilbilgisini seçen ilkeler, geleneksel kullanımı izleyerek ‘evrensel dilbilgisi’ denilebilecek bir alanı oluşturur”.³⁶ Dili insan zihninin aynası olarak gören ve evrensel dilbilgisini de bu anlamda ayna olarak kabul eden Chomsky'nin düşüncesinde, evrensel dilbilgisinin incelenmesi ve açıklığa

³⁰ Arda Denkel, *Anlam ve Nedensellik*, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 1996, s. 60.

³¹ Chomsky, *Dil ve Zihin*, s. 130-131.

³² Chomsky, *Dil ve Zihin*, s. 29.

³³ Chomsky, *Dil ve Zihin*, s. 29-30.

³⁴ Noam Chomsky, *Bilgi Sorunları ve Dil Managua Dersleri*, (Çev. Veysel Kılıç), bgst Yayınları, İstanbul, 2009, s. 159.

³⁵ Chomsky, *Bilgi Sorunları ve Dil Managua Dersleri*, s. 77.

³⁶ Chomsky, *Dil ve Zihin*, s. 48.

kavuşturulması, insan zihninin doğasının incelenmesi ve açıklığa kavuşturulması anlamına gelmektedir.

Varolan milletler kadar çok sayıda farklı dilin mevcut olduğunun, bu nedenle de insan diline ilişkin bütün olguların yalnızca dil yetisinin ilkelerinden çıkarılamayacağını farkında olan Chomsky, dilbilgisi ilkelerinin yanında kişiye içinde bulunduğu toplum tarafından sunulan verilerin de hesaba katılması gerektiğini düşünmektedir. Bu da evrensel dilbilgisinin temel ölçüt olarak belirlediği ilkelerle “henüz sabitlenmemiş seçenekleri” belirlemektir. Bu anlamda evrensel dilbilgisinin bir dili dil yapan temel ölçüt olarak belirlediği belli ilkelerinin var olduğunu ve bu ilkelerle işlediğini belirtmek gerekmektedir. Çünkü evrensel dilbilgisi “herhangi bir özel dilbilgisinin uyması gereken bir şema” sağlamaktadır.³⁷ Chomsky’nin eserlerinde bu ilkeler, “parametreler” olarak yer almaktadır. Bir dili o dil yapan ölçütü içeren bu temel ilkeler ve/veya parametrelerin değeri deneyimle veya insanlar tarafından uygunlanmalarıyla belirlenmektedir. Bu durumu bir örnek üzerinden açıklayan Chomsky’ye göre,

Dil yeteneğini iki konumdan birine ayarlayabilecek anahtar dizisinden oluşan bir anahtar panosuyla bağlantılı bir tür grift ve karmaşık ağ sistemi olarak düşünebiliriz. Anahtarlar iki konumdan birine ayarlanmadıkça sistem çalışmaz. Anahtarlar kabul edilebilir konumlardan birine göre ayarlandığında sistem kendi doğasıyla uyumlu şekilde işler ve sadece anahtarların nasıl ayarlandığına bağlı olarak farklılaşma gösterir. Buradaki sabit ağ sistemi evrensel dilbilgisi ilkeleri sistemidir, anahtarlar da deneyimle sabitlenecek parametrelerdir. Dil öğrenen çocuğa sunulan veri, anahtarların şu ya da bu şekilde sabitlenmesini sağlayacak yeterlilikte olsa gerek. Bu anahtarlar sabitlendiğinde çocukta belli bir dil hakimiyeti yerleşir ve çocuk o dilin gerçeklerini biliyordur artık, örneğin belli anlatımların belli anlamları vardır.³⁸

Evrensel dilbilgisini bir örnek üzerinden bu şekilde şematize eden Chomsky’ye göre, dil öğrenmek bir anlamda deneyimin ve evrensel dilbilgisinin ortak işleyişi sonucu gerçekleşmektedir. Başka bir ifadeyle, dil öğrenme, toplum içerisinde bir insanın yaşadığı dilsel deneyimler ile bir dilin olmazsa olmaz ilkelerinin kesişme sürecinin sonunda gerçekleşmektedir. Bu nedenle Chomsky, toplum ya da çevre ile evrensel dilbilgisi ilkelerinin ilişkisini göz önünde bulundurarak, bu ilişkinin dilin yapısına uygun bir biçimde kurulduğu takdirde, dil öğrenmeyi çocuğun aktif olarak yaptığı bir şey olarak değil, aksine uygun bir çevrede yetişen çocuğun edilgin bir konumda öğrendiği bir şey olarak tanımlamaktadır. Dolayısıyla toplum ya da çevre, evrensel dilbilgisinin temel ilkelerinin belirli bir dil üzerinde uygulanmasıdır.³⁹

Chomsky’nin buraya kadar ele alınan düşüncelerinden hareketle, insanın sahip olduğu dil yetisini kullanmasını, insanı uyaran şeylerle sınırlı olmayan yaratıcı bir faaliyet olarak gördüğünü söylemek mümkündür. Ancak bu noktada yaratıcı faaliyet için önsel olan ve neredeyse *a priori* bir koşul olarak karşımıza çıkan dilin yaratıcılık faaliyetinin daha en baştan sınırlandırılmadığını, aksine toparlayıcı, birleştirici, çözümleyici olduğunu gözden kaçırmamak gerekmektedir. Nitekim bu dilsel faaliyet yaratıcı olma özelliğini sınırlı sayıda malzemeden sınırsız sayıda tümce türeterek göstermektedir.⁴⁰ Bu düşüncesini Humboldt’un düşüncelerini esas alarak ortaya koyan Chomsky, yaratıcı bir faaliyet olarak evrensel dilbilgisinin sınırsız sayıda derin ve yüzey yapının üretilmesine olanak tanıdığına dikkat çekmektedir.

³⁷ Chomsky, *Dil ve Zihin*, s. 132.

³⁸ Chomsky, *Bilgi Sorunları ve Dil Managua Dersleri*, s. 77-78.

³⁹ Chomsky, *Bilgi Sorunları ve Dil Managua Dersleri*, s. 159.

⁴⁰ Noam Chomsky, *Dilin Mimarisi*, (Çev. İsa Kerem Bayırlı), Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, İstanbul, 2014, s. 25.

Derin Yapı-Yüzey Yapı Ayrımı

John Locke'un iddia ettiği gibi insan zihninin doğuştan boş bir levha olmadığını, aksine doğuştan gelen kimi yapıları içinde barındırdığını, geliştirdiği üretici ve evrensel dil teorisinin temel dayanağı olarak gören Chomsky'ye göre, insan zihni yapısı itibarıyla sınırlı kurallarla sınırsız tümce üretme yetisine sahiptir. Chomsky, insan zihninin sürekli etkin bir faaliyet içerisinde işleyen bu üretken dil yetisini göz önüne alarak üretici bir sistem olarak evrensel dilbilgisi teorisini kuramsal bir çerçevede geliştirmiştir. Chomsky, bu teorisini geliştirirken temel olarak, bir dilin doğru şekilde kurulmuş sonsuz sayıdaki cümlesini üretecek kurallarının işlenmesinde ve doğal dilin üretici dilbilgisini gerçekleştirmesinde nasıl bir otomatik sistemin işlemesi gerektirdiği sorusunu ön plana almıştır.⁴¹ Bu çerçevede insan zihninin üretici yetisinden hareketle kuramsal olarak geliştirdiği üretici bir dilbilgisi modeli olan evrensel dil teorisi ile Chomsky, bu soruyu yanıtlayabilmek için insan zihninin aynası olan dilin formel yapılarını incelemiş ve 1957 yılında dilin formel yapısıyla ilgili olarak dönüşümsel dilbilgisi kuramını ortaya koymuştur. Bu kurama göre, “dilnin tümcelerinin derin yapıları ile bu yapıların bir dizi dönüşüm kuralıyla bağlantılandığı yüzey yapıları vardır”.⁴² Bir insanın öğrendiği bir dil ile ilgili kuralların bilgisini oluşturan bu yapılar, bir dil bir insan tarafından konuşulduğunda ve anlaşıldığında kullanıma girmektedir.⁴³ Bu açıdan bakıldığında, dilin performatif bir yanı olduğunu ve bu bağlamda Chomsky'nin pragmatik dil felsefecilerinin önemli iddialarından birini paylaştığını söylemek mümkün görünmektedir. Daha açık bir ifadeyle, her ne kadar insan halihazırda zihninde var olan şemaları sınırsız çeşitlilikte aktive etse ve bu şemalar/yapılar anlam ve ses olarak ortaya çıksa da bizi anlamın yapıya endekslendiğine, yani yapıya içkin olduğuna götüren bu anlayış oldukça tartışmalı bir düşüncedir. Sözelimi metafizik, ahlak, estetik ile ilgili önermelerin veya sentaks ve semantiği bir kurala bağlanamaz olan şiirin hangi yapıyı öngerektirdiği sorusuna bu bağlamda yanıt vermek oldukça güçtür. Öte yandan bir insanın dil kullanmasının doğrudan araçları olan derin ve yüzey yapılar, her dilin belirli bir ses ile anlam bağlantısından oluşmaktadır. Buradan hareketle anlamı içeren derin yapıların bir takım zihinsel işlemler sonucunda konuşmayı ve sesi içeren yüzey yapılarla bağlantısını söylemek mümkündür.⁴⁴ Bu açıdan dönüşümsel dilbilgisi kuramının sözdizimsel iki temel ögesinden derin yapı anlamsal yorumu, yüzey yapı ise sesbilimsel yorumu içermektedir.

Bununla birlikte formel dil incelemelerinin anlam-biçim tartışmasının Chomsky'nin düşüncesindeki karşılığı olarak da düşünülebilecek olan derin ve yüzey yapı ayrımı, tümcelerinin dışsal yapısından hareket ederek mantıksal çıkarımlar yapan Port Royal Ekolü'nün hüküm ve/veya yargı (*judgement*) ile önerme (*proposition*) arasında yaptıkları ayrımı dayanmaktadır. Port Royal Ekolü'nün bu ayrımına göre, “hüküm” ve/veya yargı, düşüncenin asıl anlamda biçimine karşılık gelirken, “önerme” ise yargının ve/veya hükmün dolayısıyla da düşüncenin dildeki sözel ifade edilmesine denk düşmektedir.⁴⁵ Chomsky, *Dil ve Zihin* adlı eserinde Port Royal Ekolü'nün bu ayrımına yer vererek kendi ayrımıyla ilişkisini şu şekilde ele almaktadır: “Port-Royal kuramına göre, yüzey yapı yalnızca sese (dilnin fiziksel yanına) karşılık gelir; ancak yüzey yapıyla gösterge üretildiğinde, doğrudan sesle değil anlamla ilgili olan, derin yapı diyebileceğimiz yapıya karşılık gelen zihinsel bir çözümleme ortaya çıkar”.⁴⁶ Başka bir ifadeyle, Port Royal Ekolü'nün hüküm-önerme

⁴¹ Zekiye Kutlusoy, “Bilişsel Bilim”, (Ed. Ahmet Cevizci), *Felsefe Ansiklopedisi*, 2. Cilt, Etik Yayınları, İstanbul, 2004, s. 602-603.

⁴² Zekiye Kutlusoy, “Bilişsel Bilim”, s. 603.

⁴³ Chomsky, *Dil ve Zihin*, s. 160.

⁴⁴ Chomsky, *Dil ve Zihin*, s. 36-37.

⁴⁵ Fatih Müldür, “Noam Chomsky'de Üretici Dilbilgisi: Derin Yapı ve Yüzey Yapı Ayrımı”. (Ed. Metin Becermen, Mehmet Fatih Elmas), *Kayı Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi*, Sayı: 27 (Güz 2016), Uludağ Üniversitesi Yayınları, Bursa 2016, s. 65. Ayrıca bakınız: Altınörs, *50 Soruda Dil Felsefesi*, s. 110.

⁴⁶ Chomsky, *Dil ve Zihin*, s. 35.

ayrımı ile karşılaştırıldığında, Chomsky'nin ayrımındaki derin yapı, düşüncenin biçimi olan hükme ve/veya yargıya denk düşerken, yüzey yapı da tam manasıyla önermeye denk düşmektedir. Chomsky, cümlelerin dışsal yapısından mantıksal çıkarımlar yapılabileceği kabulünden yola çıkarak hüküm-önerme ayrımı yapan Port Royal Ekolü'nün ayrımı ile kendi yaptığı "derin yapı"- "yüzey yapı" ayrımı arasındaki benzerliği, Port Royal Ekolü'nden aldığı bir örnek olan "*Invisible God has created the visible world* (Görülmeyen Tanrı, görülen dünyayı yarattı)" cümlesiyle açıklamaktadır. Chomsky'ye göre, söz konusu bu önermenin derin yapısı, "Tanrı görülmez", "Tanrı dünyayı yaratmıştır", "Dünya görülür"⁴⁷ şeklinde üç soyut yargıyı içermektedir ve bu yargılar sadece zihne verilmiş, dışa vurulmamış hükümlerdir. Dolayısıyla dönüşümsel dilbilgisi kuramının olmazsa olmaz öğeleri olan derin yapıyla yüzey yapı arasındaki dönüşümsel ilişki dikkate alındığında, derin yapının içerdiği bütün anlam ve yapılar dilden dile farklılaşan yüzey yapılarda bazen somutlaşarak bazen de ipuçlar yardımıyla tespit edilerek kendini göstermektedir.

Gelinen bu noktada, ilk defa Chomsky tarafından dilbilim alanına kazandırılmış olan derin yapı-yüzey yapı kavramlarının, üretici dilbilgisi kuramının kurucu terimleri olduğu görülmektedir. Üretici dilbilgisinin, insan zihninin sürekli etkin bir faaliyet içerisinde işleyen dil yetisinin üretici sistemi olduğu göz önüne alındığında, bu üretici sistemin temel öğeleri olan derin yapı ve yüzey yapının insan zihninde oluşan duygu ve düşüncelerin dışa vurumunu sağladıklarını söylemek yanlış olmayacaktır. Çünkü Chomsky'e göre, bazen derin yapılar dilsel ifadelerin yetersiz kalmalarından dolayı, yüzey yapıları tam olarak karşılayamayabilseler bile önermeler ya da sesler olarak kendini gösteren yüzey yapılar, zihinde bulunan düşünceleri ve anlamları içeren derin yapıların somutlaşmış halleridir. Bu açıdan bakıldığında Chomsky'nin insanın dili bilinçli kullandığı düşüncesinden hareket ettiğini ya da insanın söz edimlerinin bilincinde ve mutlak hakimiyetinde olduğunu varsaydığını söylemek mümkündür.

Dil Edimi-Dil Edinci Ayrımı

Chomsky'nin üretici ve dönüşümsel dilbilgisi kuramı bağlamında yaptığı derin yapı- yüzey yapı ayrımının yanında yaptığı diğer bir ayrım dil edimi ve dil edinci ayrımıdır. Chomsky'nin dil edimi ile dil edinci arasındaki yaptığı bu ayrım, 19. yüzyılın sonunda İsviçreli dilbilimci Ferdinand de Saussure'ün yaptığı ayrım olan dil, söz ve dil yetisi arasındaki ayrıma benzer bir ayrımdır.⁴⁸ Diğer bir ifadeyle, "Saussure dil konusunu açığa çıkarmak üzere 'dil yetisi', 'dil', 'söz' üçlü ayrımını yaparken, Chomsky benzer durumları imlemek üzere 'edinç'⁴⁹ ve 'edim'⁵⁰ terimlerine/kavramlarına yer verir".⁵¹ Bu bağlamda Chomsky'nin ayrımındaki dil edinci kavramı, Saussure'ün dil (*lingua*) kavramına denk düşerken, dil edimi kavramı ise yine Saussure'ün söz (*parole*) kavramına karşılık gelmektedir. Fakat daha çok insanın dil yetisinin kullanımındaki edim boyutuna ağırlık veren yapısalcı dilbilim geleneğinin kurucusu sayılan Saussure, Chomsky'nin dil anlayışında görülen aksine, bir dili kullanan insanın ortaya çıkardığı sözleri (daha doğru bir ifadeyle cümleleri) sınıflandırmayı ön plana almıştır. Saussure'ün aksine Chomsky ise dil ediminden daha çok dil edincinin belirleyici bir rol oynadığını düşünerek dil edimi-dil edinci ayrımını ortaya koymuştur.⁵²

Chomsky'nin dil edimi ve dil edinci ayrımına⁵³ göre, dil edimi (*performance*) konuşma, dinleme, yazma gibi dil ile ilgili her türlü uygulamayı kapsayan, dilin her somut

⁴⁷ Aktaran: Altınörs, *50 Soruda Dil Felsefesi*, s. 110.

⁴⁸ Kerimoğlu, *Genel Dilbilimine Giriş*, s. 70.

⁴⁹ Edinç kavramının İngilizce karşılığı "*competence*"dır (Chomsky, *Dil ve Zihin*, s. 287).

⁵⁰ Edim kavramının İngilizce karşılığı "*performance*"dır (Chomsky, *Dil ve Zihin*, s. 287).

⁵¹ Çotuksöken, *Felsefe: Özne-Söylem*, s. 223.

⁵² Kerimoğlu, *Genel Dilbilimine Giriş*, s. 70.

⁵³ Chomsky her ne kadar dil edimi ve dil edinci ayrımı yapsa da bunun yanı sıra dil edimi ile söz edimi arasında da bir ayrım yapmak uygun olacaktır. Aksi halde Chomsky'nin yaptığı ayrımında görüldüğü gibi dil

durumdaki kullanımınıdır. Buna karşılık dil edinci (*competence*) ise dili kullanan bir insanın kullandığı dildeki bütün cümleleri anlayabilme ve yeni cümleler üretebilme yetisidir. Diğer bir ifadeyle, dil edimi, gündelik yaşam içerisinde dilin, bir kişi tarafından kullanıldığı durumlara karşılık gelirken, dil edinci belirli bir dilde konuşan, yazan, dinleyen kısacası dil ediminde bulunan bir insanın dil ediminde bulunduğu bu dil ile ilgili her türlü bilgisine denk düşmektedir. Dolayısıyla bir insanın sahip olduğu dil yetisini kullanmasında dil edimi ve dil edincinin birbiriyle doğrudan ilişki içinde olduğu göz önüne alındığında, dil edincinin bir insanın dil edimini belirlediği ya da aynı şekilde bir kişinin dil ediminin o kişinin edimde bulunduğu dille ilgili dil edincini yansıttığı söylenebilir. Bu noktada dil edimiyle dil edinci arasındaki ilişkinin doğru kurulmasının önemine dikkat çeken Chomsky, bir insanın dil edincini açık ve seçik olarak yansıtabilecek şekilde dil ediminde bulunmasının, üretken dilbilgisi (*generative grammar*) olduğunu belirtmektedir.⁵⁴ Belirli bir dil kullanan her insanın, kullandığı dilin, dilbilgisi kurallarına doğuştan sahip olduğunu, bu nedenle de bir dil kullanan her insanın bu kuralları sezgisel olarak bildiğini ileri süren Chomsky, insanın sezgisel olarak kavrayarak bilgisine sahip olduğu bu kurallar aracılığı ile yeni cümleler üretebildiğini belirtmektedir.⁵⁵ Bu açıdan bakıldığında Chomsky'nin kendinden önceki filozoflardan farklı olarak grameri ve zihinsel şemaları/yapıları ön plana aldığını ve dilin performatif yanına, yani edimselliğine ağırlık verdiğini söylemek mümkün görünmektedir. Bununla birlikte insan zihninin yalnızca kendi türüne özgü dil yetisini sürekli etkin ve üretken bir biçimde kullanabilmesini sağlayan ise dil edincidir.⁵⁶ İnsanın dil yetisini dil edinci sayesinde aktif bir şekilde kullanmasının ürünleri ise dil edimi olarak kendini göstermektedir. Bu nedenle Chomsky, geliştirdiği üretken dil bilgisi kuramında dil ediminden hareket etmekte ve dil edincine doğru bir yol izleyerek “insan zihnindeki dili kullanma becerisinin dilbilgisini belirlemeyi” hedeflemektedir.⁵⁷ Bu bağlamda dil edincinin evrensel ve özel olarak iki boyuttan oluştuğunu savunan Chomsky, zihne ayna tutan dil yetisinin insana özgü bir yeti olmasıyla bütün insanlarda bulunmasını, evrensel edinç olarak nitelendirirken, her insanın bulunduğu çevrenin etkisiyle sahip olduğu ana dilinin bilgisini de özel edinç olarak nitelendirmektedir.

Buraya kadar anlatılanlar göz önüne alındığında, ana hatlarıyla açıklanan dil edimi ve dil edinci ayrımıyla Chomsky'nin dilin nasıl kazanıldığını ve nasıl kullanıldığını anlamaya yönelik bir soruşturma yürüttüğünü söylemek mümkün görünmektedir. Bu soruşturmasını bilişsel bir dizgede yürüten Chomsky, soruşturması sırasında insan zihninin bir yetisi olarak dilin, konuşma, yazma, anlama gibi uygulamalarının altında yatan ve bir dili dil yapan dizgeyi ortaya koymayı hedeflemektedir. Nitekim soruşturması sonucunda hedefine ulaşan Chomsky, dilin kullanımının ardında yatan ve bir dili dil yapan dizgenin edinç olduğunu göstermektedir. Fakat Chomsky'nin dili dil yapan özelliğin, yani dilin neliğinin, kullanılan bir dildeki bütün cümleleri anlayabilme ve yeni cümleler üretebilme yetisi olarak gördüğü dil edincinde aranması gerektiği argümanı felsefi bakımdan eleştiriye açıktır. Bu nedenle Chomsky'nin yürüttüğü soruşturmada dilin neliği, yani bir dili dil yapan şeyin ne olduğu konusunda felsefi bakımdan eksik bıraktığı noktaları kısaca açıklamak gerekmektedir. Mengüşoğlu'nun da belirttiği gibi dil, her şeyden önce gerek ontolojik gerekse epistemolojik bakımdan varolanları adlandırıp, bu varolanların neliğinin bilinmesini sağlamakta ve insanı buna zorlamaktadır. Bu bakımdan insanın çevresinde varolan şeyleri adlandırmasında ya da bilmesinde hangi dilin kullanıldığı ve kullanılan dilin ne kadar ilkel olduğu bir ölçüt oluşturmamaktadır. Bu durumun insanın çevresinde varolan şeylerin ötesinde olan, duyu organlarının ulaşamadığı alanlarda da geçerli olduğu

edimi ve söz edimi iç içe geçecektir ve dil edimi daha çok söz edimi olarak onun yalnızca edimsel karakterini yansıtır olacaktır.

⁵⁴ Noam Chomsky, *Aspects of the Theory of Syntax*, MIT Press, Cambridge, 1965, s. 4.

⁵⁵ Chomsky, *Dilin Mimarisi*, s. 25.

⁵⁶ Chomsky, *Aspects of the Theory of Syntax*, s. 8. Ayrıca bakınız: Chomsky, *Dil ve Zihin*, s. 20

⁵⁷ Kerimoğlu, *Genel Dilbilimine Giriş*, s. 70.

görülmektedir. Daha açık bir ifadeyle insan, hangi dili kullanırsa kullansın ya da kullandığı dil ne kadar ilkel olursa olsun, çevresinde varolan şeyleri aşan, duyu organlarıyla algılayamadığı nesnelere de yine dil aracılığıyla adlandırmakta ve bilmektedir. Çünkü “dil, hangi şekilde kullanılırsa kullanılsın, varolan şeyleri yansıtarak, varlık dünyası ile insan, insanla insan arasında iletişimsel bir bağ kurmak zorundadır. Bu fenomenler, bütün dillerin bir özelliğidir”.⁵⁸ Ancak Chomsky, dilin neliğini dil edincinde aramakla ve dilin temel özelliklerinden çok kullanımına ağırlık vermekle bu noktayı felsefi bakımdan eksik bırakmaktadır.

Sonuç

Buraya kadar anlatılanlardan hareketle bilişsel dilbilimin kurucusu olan Chomsky'nin bu alandaki düşüncelerinin asıl ayırt edici özelliğinin insan zihniyle insanın dil yetisi arasında kurduğu doğrudan bağlantı olduğunu söylemek mümkün görünmektedir. Bu bağlamda insanın dil yetisini, insan zihninin en önemli yetisi olarak ele aldığı görülen Chomsky'nin, insan yaşamında dil kullanımının temelini ve önemini, geliştirdiği evrensel ve üretici dil bilgisi teorisiyle ortaya koyduğu görülmektedir. Üretici ve evrensel dilbilim kuramı çerçevesinde, dil ile zihin arasında organik bir bağ olduğunu, yani insanın kendisi ve dış dünyası hakkında söyledikleri ile düşündükleri arasında bir paralellik bulunduğunu ileri süren Chomsky, dil-zihin arasındaki bu ilişkinin bir tekabüliyet değil, temsil ilişki olduğunu dil yetisinin yapısından ve insan zihninin anlaşılmasında sağladığı katkılardan hareketle açıklığa kavuşturmuştur. Bu bakımdan Chomsky'nin, felsefenin insan zihnini anlama çabalarına önemli katkı sağladığı görülmektedir. Kartezyen felsefe temelinde akla dayanan bir yaklaşım benimseyen Chomsky'nin, Descartes'ın, Port Royal Ekolü'nün ve Humbolt'un dil anlayışlarından destek alarak yaptığı zihin felsefesine en önemli katkı ise dili insan zihninden bağımsız görmemesi, insanı diğer varolanlardan farklı kılan bir özellik olarak ele alması ve bu anlamda da dilin insan için kendisini ifade ederek varoluşunu sergilemesinin bir biçimi olduğunu göstermesidir. Çünkü yaşam içerisindeki yerine bakıldığında da açıkça görülebileceği üzere dil, gerek insan ile insan gerekse insan ile diğer varolanlar arasında birleştirici ve bütünleştirici bir bağ kuran, insanın anlam dünyasını oluşturan, insanı insan yapan başarıların taşıyıcısı olan varlık alanına karşılık gelmektedir. Fakat dili dil yapan ve bütün dillerin ortak özelliğini oluşturan bu fenomen, genellikle göz ardı edilmekte ve dil kelimeler, işaretler ve sesler sistemi olarak görülerek dilin kullanımı ön plana alınmaktadır. Bu açıdan bakıldığında Chomsky de her ne kadar dilin insana özgü zihinsel bir başarı olduğuna ve insanın kendisini ifade etmesinin koşulunu oluşturduğuna dikkat çekse de üretici dilbilim kuramı çerçevesinde dili kelimeler, işaretler, sesler dizgesi olarak görmekte ve dilin neliğini etkin ya da üretken kullanılabilmesinde aramaktadır. Oysa Mengüşoğlu'nun da yerinde bir tespitle ifade ettiği gibi dil, yalnızca kelimeler, işaretler ya da sesler sistemi olarak nitelendirilemeyecek bir varlık alanıdır.⁵⁹ Bir şeyi görmeyi, düşünmeyi ve ifade etmeyi sağlayan kelimeler, işaretler veya sesler, insanın dil vasıtasıyla varolanlarla karşılıklı kurduğu ilişkiyi şekillendirmenin birer aracıdır. Daha açık bir ifadeyle, insan kelimeleri, işaretleri, sesleri kullanarak dil sayesinde gerek kendi kendisiyle gerek diğer insanlarla gerekse bütün bir varlık dünyasıyla bir iletişim ilişkisi kurabildiği ölçüde yalnız kalmaktan kurtularak hayatını anlamlı kılabilmektedir. Bu noktada dilin en temel özelliklerinden birinin insanları ortak paydada buluşturmak olduğunu söylemek mümkündür. Chomsky'nin düşünceleri bu açıdan değerlendirildiğinde, yeryüzünde farklı diller konuşulmasına rağmen bütün dillerde ortak olan evrensel ilkelerden söz etmesiyle, farklı kültürden, farklı milletten, farklı insanların birbiriyle iletişim kurarak ortak bir paydada buluşabilecekleri fikrinin önünü açtığını söylemek yanlış olmayacaktır. Ancak realiteye bakıldığında farklı kültürden, farklı milletten, farklı diller konuşan insanların ortak payda da buluşabilmeleri bir yana, aynı dili konuşan, aynı kültürden, aynı milletten,

⁵⁸ Mengüşoğlu, *Felsefeye Giriş*, s. 235

⁵⁹ Mengüşoğlu, *Felsefeye Giriş*, s. 234-235.

hatta bazen aynı aileden insanların bile ortak bir paydada buluşamadıkları, insana yakışır şekilde bir arada yaşayamadıkları, en basit konularda dahi uzlaşmaya varamadıkları görülmektedir. Bunun en temel sebebi ise insanların dili, insanın değerini koruyacak şekilde yapıcı yönde değil, yıkıcı yönde kullanmalarıdır. İnsanların birbiriyle iletişim kurarak ortak bir paydada buluşabilmeleri ve birarada insanca yaşayabilmeleri, ancak ve ancak insana özgü zihinsel bir yeti olan dili, insanın değerini koruyacak ve değerine değer katacak şekilde kullanmalarıyla mümkündür. İnsanlar dili bu doğrultuda kullandıklarında, sözelimi insana özgü başarılar ile hayatı anlamlandırmaları, insana yakışır bağlar kurmaları ve çevresinde varolanları doğru bir şekilde anlamaları da olanaklı hale gelecektir. Aksi halde realitede her gün sıklıkla şahit olduğumuz, insanın değerini harcayan, insanlık dışı çatışmalar, anlaşmazlıklar, mücadeleler vb. kaçınılmaz olacaktır.

Kaynakça

- Altınörs, Atakan (2014). *50 Soruda Dil Felsefesi*. İstanbul: Bilim ve Gelecek Kitaplığı.
- Arnauld, Antoine & Nicole, Pierre (1996). *Logic or the Art of Thinking*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Chomsky, Noam. (1965). *Aspects of the Theory of Syntax*. Cambridge: MIT Press.
- Chomsky, Noam (2002). *Dil ve Zihin*. Ahmet Kocaman (Çev.). Ankara: Ayraç Yayınevi.
- Chomsky, Noam (2009). *Bilgi Sorunları ve Dil Managua Dersleri*. Veysel Kılıç (Çev.). İstanbul: bgst Yayınları.
- Chomsky, Noam (2014). *Dilin Mimarisi*. İsa Kerem Bayırlı (Çev.). İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi.
- Çotuksöken, Betül (2013). *Felsefe: Özne-Söylem*. İstanbul: Notos Kitap Yayınevi.
- Descartes, René (2013). *Söylem Kurallar Meditasyonlar*. Aziz Yardımlı (Çev.). İstanbul: İdea Yayınevi.
- Denkel, Arda (1996). *Anlam ve Nedensellik*. İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Kerimoğlu, Caner (2014). *Genel Dilbilimine Giriş*. Ankara: Pegem Akademi Yayınları.
- Kuçuradi, İoanna (2011). *Etik*. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.
- Kutlusoy, Zekiye (2004). "Bilişsel Bilim" maddesi. Ahmet Cevizci (Ed.). *Felsefe Ansiklopedisi*. 2. Cilt. ss. 596-612. İstanbul: Etik Yayınları.
- Külebi, Oya (1997). "Dilbilim ve Dil Felsefesinde Bir Dönüm Noktası: Noam Chomsky". Mustafa Aksan, Ceyhun Aksoy, Gürkan Doğan (Ed.). *Dilbilim Araştırmaları Dergisi*. 8. Cilt. Ss. 76-81. İstanbul: Kebikeç Yayınları.
- Locke, John (1992). *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*. Vehbi Hacıkadıroğlu (Çev.). İstanbul: Ara Yayıncılık.
- Mengüşoğlu, Takiyettin (1997). *Felsefeye Giriş*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Müldür, Fatih (2016). Noam Chomsky'de Üretici Dilbilgisi: Derin Yapı ve Yüzey Yapı Ayrımı. Metin Becermen, Mehmet Fatih Elmas (Ed.). *Kaygı Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi*. Sayı: 27 (Güz 2016). ss. 59-74. Bursa: Uludağ Üniversitesi Yayınları.
- Platon (1996). "Kratylos". *Diyaloglar 1*. Teoman Aktürel (Çev.). İstanbul: Remzi Kitabevi.

Arif: Mevlana'da Bilinmeyen Bilgesi

Metin YASA*

Özet

Günümüzde var olanın bilinmeyen yönü üzerine yeniden düşünme kaçınılmaz görünmektedir. Var olanın bilinen yönüne ek olarak bilinmeyen yönünün de anlaşılmasının bir yolu, öyle görülüyor ki, kaynak bütünlüğüne bağlıdır.

Var olanın bilinen yönü ve bu yönü açığa çıkarmada işlev yüklenen rasyonel savunu, eleştirel eğilim ve entelektüel çıkarım, kuşkusuz, önemli girişimlerdir. Ancak günümüz dijital çağında, ne var olanın bilinen yönü ne de bu yönü açığa çıkarmaya odaklı çabalar yeter. Tüm bu çıkarımlar, var olanın bilinmeyen yönünü gönül üzerinden keşfe doğru atılan adımlar karşısında, deyim yerindeyse, aciz bile kalabilir.

Anahtar Kavramlar: Bilgi, Bilinmeyen, Gönül

Wise Man: Sage of Unknown in Maulana

Abstract

Today, rethinking the unknown aspect of what exists seems inevitable. It seems that the one way of understanding the unknown aspect of what exists, in addition to the known aspect, depends on the source integrity.

The known aspect of what exists and the rational defense, critical disposition and intellectual inference that function in revealing this aspect are undoubtedly important initiatives. However, in today's digital age, neither the known aspect of what exists nor the efforts to reveal this aspect are sufficient. All these inferences may even be helpless, so to speak, in the face of the steps taken towards the discovery of the unknown side of what exists through the heart.

Keywords: Knowledge, Unknown, Heart

I

Doğrusu, “uzun yıllar boyunca beşerin tartıştığı ve araştırdığı, fakat henüz nihai sonuca ulaşamadığı, kördüğümünü çözemediği konular az değildir.”¹ Kördüğüm olarak nitelenebilecek konu ve sorunlardan biri de, kuşkusuz, var olanın bilinmeyen yönü üzerine düşünmektir.

Unutmamak gerekir ki, bir yandan, “düşüncelerin her birinde bir olumlu taraf vardır. O da şudur ki düşüncenin niceliği ve sebebi onda açıklanır. Ama söylenenin kendisi henüz söylenmemiş ve bilinmemiş olana bir işarettir.”² Öte yandan, insan deneyimi, insan aklının binlerce yıl onayladığı bir doğrunun, yeni gerçeklerin keşfedilmesi halinde, yanlış olduğu sonucunu çoğu kez ortaya koyar.³

Bize öyle geliyor ki, yukarıda da özlü bir biçimde ifade edildiği üzere, bilinenin bilinmeyene işareti üzerinden, var olanın bilinmeyen yönü üzerine düşünme etkinliğinin yeniden gözden geçirilmesi ve güncellenmesi gerektiği gün gibi ortadadır. Bu durum,

* Prof. Dr., O.M.Ü İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri, metin.yasa@omu.edu.tr, ORCID: 0000-0002-3040-8133

¹ Gulamhuseyin İbrahim-i Dinani, **Akl Defteri, Aşk Ayeti I**, çev.: Talip Çetinkaya, İnsan Yayınları, İstanbul, 2008, s. 7.

² İbrahim-i Dinani, **a.g.e.**, s. 76.

³ Seyyid Yahya Yesribi, **İrfan Felsefesi**, çev.: Kenan Çamurcu, İnsan Yayınları, İstanbul, 2010, s. 106.

dijital çağın teknolojik gölgesi üzerimizdeyken, daha da anlamlı bir hal almaktadır. Gelinen aşamada, var olanın bilinmeyen yönü üzerine düşünme etkinliği açısından üç temel kavramın, arif, gönül ve ötesinin iletileri ve çözümleyici güçleri üzerinde durulabilir. Dahası; var olanın bilinmeyen yönü üzerine tartışma etkinliği bağlamında üç veri önemli görünür: Anlama çabasına yönelim, anlama eylemi isteği, anlamayı anlama girişimi.⁴

Doğrusu, düşünce tarihi açısından dillendirilecek olursa, var olanın bilinmeyen yönü üzerine düşünme ve tartışma etkinliklerine ilişkin filozofun duyu ve akıl üzerinden harcadığı çaba kadar arifin gönül üzerinden araladığı ufuk da önem taşır. Ne var ki, var olanın bilinmeyen yönü, bilinen yönü oranında kendini ele vermez. Bunun temel bir nedeni, anılan yönün, görünmez bir dinamizm içermesidir. Mevlana'nın söylemleri ışığında ifade edilecek olursa, var olanın bilinmeyen yönü sürekli bir akış halindedir. Mevlana, var olanın bilinmeyen yönüne ilişkin sözünü ettiği akışı analogik olarak ortaya koyar. Şöyle der:

Benzer, anlam kuşa, söz yuvaya
Beden ırmağa, ruh akan suya

O hep akıyor, sen diyorsun, durmada,
O koşuyor, sen diyorsun, oturmada⁵

Var olanın bilinmeyen yönüne ilişkin şu ana dek konuşlandırılan veri, söylem ve çıkarım ışığında şöyle denebilir: Var olanı anlama çabasına yönelimde duyu, anlama eylemi isteğinde akıl, anlamayı anlama girişiminde gönül öncelikli roller üstlenir. Öte yandan anılan anlatım, Mevlana'nın,

Ey Genç, bu beden bir konuk evi, iyi bak
Gelir, her sabah yeni bir konuk, koşarak⁶

içerikli özlü sözü ışığında şöyle açıklabilir: Var olanı anlama çabasına yönelim konuğu beklemeye, anlama eylemi isteği konuğu ağırlamaya, anlamayı anlama girişimi konuğu hoş etmeye benzetilebilir. Gönül kavramına yapılacak bir vurgu, bu aşamada, daha da önemli hale gelir. Nitekim *cihan-e gayb*, bilinmeyen evrenden gelen her şey, Mevlana'ya göre, hoş tutulması gereken bir konuk gibidir.⁷

II

Gerçi, var olanın bilinmeyen yönü üzerine düşünme söz konusu edildiğinde gönlün güçlü konuma sahip olduğu büyük ölçüde kabul görmemiştir. Ancak, günümüze doğru gelindiğinde, bir örneği insan bilimi alanında görüleceği üzere, olay, kişi ve sözün bilinmeyen yönü dikkate alındığında, gönlün güçlü konuma sahip olduğu yadsınamaz bir gerçek olarak değerlendirilebilir, işlevinin daha fazla somutlaştığı, giderek olgunlaştığı ve daha etkin sonuç verici hale geldiği ileri sürülebilir. Dolayısıyla, var olanın bilinmeyen yönünü keşfetmede ne yalnızca duyu ve somutluk, ne de yalnızca akıl ve çıkarım işlev yüklenir. Bu bağlamda arifçe bir rol ve bir yol kendini duyumsatır.⁸ Sonuçta gelinen aşamada var olanın bilinmeyen yönüne ilişkin, gönül üzerinden, bir tür geçiş sürecinden söz edilebilir ve bu süreç boyunca da güçlendirilmiş kaynak, gerekçelendirilmiş bilgi ve genişletilmiş veri öngörülebilir.

⁴ İbrahim-i Dinani, **a.g.e.**, s. 76.

⁵ Mevlana, **Mesnevi**, tas.: Reynold Alleyne Nicholson, Ayende, 1979, II,3340-3341.

⁶ Mesnevi, V, 3644.

⁷ Mevlana, V, 3646.

⁸ Yesribi, **a.g.e.**, s. 28.

Bununla birlikte, günümüz dijital çağın özellikle teorik koşulları içinde, insan anlığının görece veri, hedef ve sonuca eğilimi, giderek daha fazla keyfine bakan insan profili öne çıkaracak nitelikte bir öz taşıyıcı gibidir. Buna karşılık, bize öyle geliyor ki, gönül yolu üzerinden, kesinlik derecesi yüksek veri, hedef ve sonuç odaklı bir eğilim içinde giderek kendine bakan insan anlayışının daha fazla önemszenmesi gerekir. Bu noktada, öyle anlaşılıyor ki, iki husus vurguyu hak eder: i. Var olanın bilinen ve bilinmeyen yönlerini açığa çıkaracak özde dolaşımdaki ifadeyle katmanlı bilgiye ulaşılabilir. ii. Var olanın bilinmeyen yönünü kavrama çabası doğrultusunda gönül üzerinden hareket eden arifin durumunu bir tür kusursuz kararlılık örneği olarak görebilme. Gerçekten de Mevlana'nın özel bir adlandırma ile *hakim-e gayb*, bilinmeyenin bilgisi dediği arif⁹, içinde taşıdığı öz ve giriştiği çaba ışığında dile getirilecek olursa, var olanın bilinmeyen yönüne inmeye ve var olanın bilinmeyen yönüne ilişkin tartışmaları görünür kılmaya çalışan bir gönül insanıdır.

Var olanın bilinmeyen yönüne yöneliş, kendine bakan arif için, bir tür ontolojik bilinçlendirme sürecidir. Arif, bu aşamada ne duyuyu, akılı ve gönlü ayırıştırabilir, ne de duyu, akıl ve gönül verisine karşı epistemolojik dili sertleştirir. Nitekim Mevlana'ya göre, duyu, akıl ve gönül; var olanın bilinen yönüne ilişkin bağlamda çelişebilir de, var olanın bilinmeyen yönüne yönelik bağlamlar söz konusu olduğunda bütünleşebilir.¹⁰

Gerçi, Mevlana'ya göre, bilinmeyenin bilgisi arifin tutum ve davranışı var olanın yalnızca görünen ve bilinen yönleriyle yetinebilen insanlar tarafından çoğu kez yadırganır.¹¹ Bu genelde bilinmeyenin değerinin bilinmemesinden kaynaklanan bir durumdur.

III

Var olanın bilinmeyen yönünü bilmeye ve anlamaya yönelik geçiş sürecinde arif için önemli olan kimi noktalar üzerinde durulabilir ve anılan noktalar şöyle konuşlandırılabilir:

i. Duyuyu aktif hale getirebilmek. Duyunun aktif hale gelmesi, Mevlana'ya göre, duyumsanamaz olanı duyumsamakla olası olur.¹² Bunun güzel bir örneği göme duyusudur. Arifin gözü, diyor Mevlana, bilineni de bilinmeyi de iyi görür.¹³

Mevlana, duyunun aktif hale gelişini arifin kimi kişisel nitelikleri üzerinden ortaya koymaya çalışır. Bunu yaparken de, arifi anlatma bağlamında, oldukça açıklayıcı kimi söylemlere ulaşır. Bu cümleden olarak arif;

1. Beden karanlığından ve dünya zindanından kurtulmuş bir bilgedir.¹⁴
2. Beden karanlığını aştığı oranda göze dönüşür.¹⁵
3. Eksik ten kandilinden kurtulmak için gönül kandilini yakar.¹⁶

Öyle anlaşılıyor ki, arif, akıl ile gönül arasına sıkışmış pasif bir duyuyu önemsemmez. O, bu bağlamda, var olanı olduğu gibi duyumsamaya iletecek ve böylece var olanı yeniden gözden geçiriş sürecini başlatacak bir duyuyu aktif hale getirmek ister.

ii. Akla çıkarım odaklı işlev yükleyebilmek. Doğrusu, insan, akıl ile ve akıl üzerine düşünebilen de bir varlıktır. İnsan; akıl ile düşünürken, kanıt dilini kullanır, buna karşılık, akıl üzerine düşünürken sanı ve yorumun ortaya çıkışının ayırıcına varır.¹⁷ Her iki durumun

⁹ Mevlana Cild, III, 3795.

¹⁰ Krş.: İbrahim-i Dinani, **a.g.e.**, s. 13.

¹¹ Mesnevi, I, 397.

¹² Mevlana, II, 3288.

¹³ Mevlana, VI, 2863.

¹⁴ Mesnevi, IV, 1781.

¹⁵ Mevlana, IV, 2419-2420

¹⁶ Mevlana, IV, 3132-3133vd.

¹⁷ İbrahim-i Dinani, **a.g.e.**, s. 76.

açıklığa kavuşturulması bağlamında, arif için, akla çıkarım odaklı işlev yükleyebilmek önemlidir. Aklın çıkarım odaklı işlev yüklenişi, kendini, Mevlana'ya göre, var olanı derinlemesine anlamada gösterir. Bu sonuç, akıl için, aynı zamanda şaşırtıcıdır. Nitekim akıl, diyor Mevlana, var olanı derinlemesine anlamaya çalışırken kimi zaman kendinde delilik görür, kimi zaman da kendine hayran olur.¹⁸

Öyle görülüyor ki, arif, duyu ile gönül arasına sıkışmış pasif olan ya da çıkarım odaklı işlev yüklenemeyen akla sıcak bakmaz. Arifin çabası, var olanı anlamaya ilişkin kuşatıcı çözümlemelere doğru ilerleyen bir aktif akla ulaşmaya çalışmak olarak dikkat çeker.

iii. Gönülün çözümleyici gücünü keşfetmek: Mevlana, gönülün çözümleyici gücünden yararlanılabilmesi için, temizlenmesi gerektiğine vurgu yapar. O, bu bağlamda, şöyle der:

Gönülde baş gösterir bir şeyler her zaman
Ya melek, ya tuzak, ya canavar, ya şeytan¹⁹

Doğrusu, arif, var olanın bilinmeyen yönü üzerine varsayımda bulunmak yerine, çözümlenemeler yapmaya yönelir. Bunun için de gerekli olan araçları iyi bilir ve doğru kullanır. Bu bağlamda arif için uygun bir araç, *şem-e dil*, gönül mumu ya da *şem-e can*, can mumudur.²⁰

Arif, Mevlana'ya göre, gönül yoluna yüklediği rol üzerinden var olanın bilinmeyen yönüne eğilirken, ten sonrasını değil, ten öncesini önceler. Şöyle der:

İş, önce olandır tenden
Vazgeç sonradan gelenden²¹

Dahası; Mevlana, gönül öteye açık olan arifin²² var olanın bilinmeyen yönünü çözümleyebilme yeteneğini analogik olarak ortaya koymaya çalışır ve bu bağlamda başkasına duvar olanın arife kapı, başkasına taş olanın arife inci olduğunu söyler.²³

Arif, duyu ile akıl arasına sıkışmış pasif ve çözümleyici güçten yoksun olan bir gönülden yana değildir. O var olanı bilinmeyen yönüyle derinlemesine anlamaya ileten ve insana bunun zevkini tattıran bir aktif gönül ile barışık yaşar.

iv. Duyu, akıl ve gönül bütünlüğüne ulaşmak: Geline aşamada, duyuyu aktif hale getirme, akla aktif işlev yükleme ve gönülün çözümleyici gücünü keşfetme, böylece de duyu, akıl ve gönül arasındaki bütünlüğü ortaya koyma, var olanın bilinmeyen yönünü kavrama doğrultusunda sonuç alıcı güçlü bir etki yaratır.

Doğrusu, duyu, akıl ve gönül bütünlüğü Mevlana'nın arifin bir niteliği olarak gördüğü eceli hoş görme değeri üzerinden ortaya konabilir. Ecel, diyor Mevlana, arif için gül bahçesinden gelen hoş kokulu esintiye benzer.²⁴ Bize öyle geliyor ki, ecel ile hoş koku arasında kurulan benzerlik, duyu, akıl ve gönül bütünlüğüne işaret edebilir. Gerçekten de eceli hoş kokuya benzetmek bir aktif gönül, hoş kokuyu duyumsamak bir aktif duyu ve bu ikisi arasında bağlantı kurmak bir aktif akıl kullanımınıdır.

¹⁸ Mevlana, II, 3309.

¹⁹ Mevlana, II, 1436.

²⁰ Mevlana, IV, 3132-3133.

²¹ Mevlana, II, 1058.

²² Mevlana, II, 166

²³ Mevlana, II, 167

²⁴ Mesnevi, I, 873.

Duyu, akıl ve gönül bütünlüğüne ulaşan arif, artık, fazlaca zahmete girmeden, gizli yollardan bilinmeyen yüzlerce evrene açılabilir.²⁵ Öngörülen bu bütüncül süreç içinde, Mevlana'nın dediği gibi;

Arif, artık, altıdan ve beşten uzak
Bilir, tavladaki altı ve beş tuzak

O, kurtuldu, beş duyu ve altı yönden
Getirdi sana bilgiyi en öteden

Göstergeleri onun öncesiz göstergeler,
Çekildi bir kenara aşıldı vesveseler²⁶

Duyu, akıl, gönül bütünlüğüne ulaşan arif, Mevlana'ya göre, var olana yönelik ne tinsel bir götürü ne de tensel bir getiri için çabalar.²⁷ Arifin peşine düştüğü şey, “tek bir hakikat”²⁸ konusunda duyarlı olma, ona giden yolun ayırına varma ve onu elde etme özlemidir. Bu haliyle arifin tutumu, gelişen insan bilimi ışığında daha net ve açık halde değerlendirilebilir. Burada teoloji ve felsefe açılarından da çıkmaza iletecek bir durum sezilmemektedir. Mevlana şöyle der:

Her bir günün benzemez düne hali
Bendi olmadan akan ırmak misali²⁹

IV

Doğrusu, yukarıda da bir şekilde işaret edildiği üzere, insan bilimi alanında varlığını duyumsatmış olan var olanın bilinmeyen yönü, anlam arayışı açısından, bilinen yönünden daha fazla önem taşır. Arifçe üstlenilen bir rol ya da gönül yolu bu aşamada devreye girebilir. O nedenle, sözü edilen rol ve yolun bilgi elde etme genel sürecinin dışına çıkmadığı rahatlıkla görülebilir.

Arifin teoloji destekli gönül yoluna yüklediği işlev, yalnızca var olanın bilinmeyen yönünü anlamaya katkı sağlamaz, aynı zamanda bilgi edinme süreci içinde duyunun yükünü ve aklın sorumluluğunu da hafifletir. Gönül yolu, bu haliyle, var olanın bilinmeyen yönünü anlamaya ilişkin insana yeni ufuklar açabilir, insanı yeni yapılarla ulaştırabilir.

Öyle anlaşılıyor ki, Mevlana, var olanın bilinmeyen yönüne ilişkin bilgi elde etme sürecinde duyu, akıl ve gönülden her birine konumlarıyla uyumlu gereken değeri vermiş ve sözü edilen bilgi kaynaklarından biri için ötekileri göz ardı etme yoluna gitmemiştir. Böylece, bilinmeyenin bilgisi olarak arif, Mevlana'ya göre, gönül üzerinden, ne duyuyu ne de akli pasif hale getirmeyi düşünebilir.

Arifin, var olanın bilinmeyen yönüne ilişkin bilgiyi elde etme sürecindeki tutumu iki noktada açığa çıkar:

i. Duyuyu aktif hale getirebilme ve akla çıkarım odaklı işlev yükleyebilme çabaları, gönlü güçlendirmeye, başka bir deyişle gönlün çözümleyici gücünü keşfetmeye yöneliktir.

²⁵ Mevlana, VI, 4135

²⁶ Mevlana, VI, 4570-4572.

²⁷ Mevlana, I, 391-392.

²⁸ Bkz.: İbrahim-i Dinani, a.g.e., s. 54.

²⁹ Mesnevi, V, 3642.

ii. Duyu ile akıl arasında görülen bölünmüşlük, gönül üzerinden, yeniden bütünlenebilir ve öteye taşınabilir. Bu noktada, arif için, aktif duyu ve aktif aklın aktif gönlü güçlendirmek için yüklenebilecekleri işlevler son derece önemlidir.

Sonuçta, aktif gönlün yanında, aktif duyu ve aktif akıl kullanımına da değer verdiği dikkatlerden kaçmayan arif için, var olan, arifane bir tutumla, bilinen ve bilinmeyen boyutlarıyla daha bütüncül olarak ele alınabilir ve derinlemesine tanınır hale gelebilir.

Kaynakça

İbrahim-i Dinani, Gulamhuseyin, **Akıl Defteri, Aşk Ayeti I**, çev.: Talip Çetinkaya, İnsan Yayınları, İstanbul, 2008.

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

Yesribi, Seyyid Yahya, **İrfan Felsefesi**, çev.: Kenan Çamurcu, İnsan Yayınları, İstanbul, 2010.

Matthew Tindal'ın Dini Düşüncesi Üzerine Felsefi Bir İnceleme

Shikur Seid YESUF*

Özet

Bu araştırma, esas olarak İngiltere, Fransa ve Almanya'da yetişen Avrupa'nın erken aydınlanmasının dini ve felsefi düşüncelerinin doğasının bir araştırmasını yapmayı amaçlamaktadır. 17. yüzyılın sonu ve 18. yüzyılın başlangıcında İngiltere'de başlayan deistik düşünce hareketi, Matthew Tindal örnek alınarak özel olarak incelenmiştir. Tindal tarafından yazılmış orijinal eserler ve onun hakkında ikincil yazılar olan birincil kaynaklar göz önünde bulundurulduğunda, Tindal'ın Şanlı Devrim sonrası siyaset kurumunun bir destekçisi ve devrim öncesi sosyal, dini ve siyasi düzenin özellikle Katolik Hıristiyanlığın eleştirmeni olduğu sonucuna varılabilir. Zira o zamanın felsefi ve dini sorularının çoğu için kendi deist yorumunu yapmıştır. Bu, esas olarak *Yaratılış Kadar Eski Hristiyanlık: Doğal Dinin Yeniden Yayınlanmasının İncili* adlı ana çalışmasında akıl ve doğa yasaları, Hristiyanlığın temel öğretilerini eleştirmek ve reddetmek için kullanılır. Bu, genel olarak İngiliz deistlerinin ve özellikle Matthew Tindal'ın akıl ve doğal dinin veya doğa yasalarının ateistlerin şüpheliğini ve nihilizmini veya kendilerini Hristiyan deist olarak adlandıran protestanları veya İslam'ınki gibi başka bir dini örtbas etmeye yönlendirdiğini ima eder.

Anahtar Terimler: Deizm, Aydınlanma, Doğalcılık, Akılcılık, Tindal

A Philosophical Examination of Matthew Tindal's Religious Thought

Abstract

This research sets out to make a thorough investigation of the nature of the religious and philosophical thoughts of the early enlightenment of Europe mainly grown up in England, France, and Germany. The late 17th and early 18th Century deistic thought movement that had begun in England is specifically examined by taking Matthew Tindal as a case for this research. Primary sources that are original works done by Tindal and secondary writings on him might lead us to conclude that Tindal as a supporter of the post-Glorious Revolution political establishment and critic of the pre-revolution social, religious and political order especially that of Catholic Christianity came up with his own deistic interpretation for most of the philosophical and religious questions of the time. That was mainly observed in his major work, *Christianity as Old as the Creation: or the Gospel, A Republication of Religion of Nature*, in which reason and laws of nature by themselves are used for criticizing and rejecting basic teachings of Christianity. This implies the supposition that did reason and religion or laws of nature of English deists in general and Matthew Tindal specifically leads us to covert atheists' skepticism and nihilism, or protestants who called themselves Christian Deists, or another Religion like that of Islam.

Key Terms: Deism, Enlightenment, Naturalism, Rationality, Tindal

* Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı Doktora Öğrencisi, shikur.seid44@gmail.com, ORCID: 0000-0003-0763-0964

Giriş

İngiliz düşüncesinde 17. yüzyılın sonu ve 18. yüzyıl, birçok yazar tarafından, hayal gücünün uyduğu ve eleştiri dönemi olarak nitelendirilmiştir. Bu, yaratmadan çok eleştiri dönemi idi. Din alanında, bu eleştirel tutum, kendisini, esas olarak İncil'de kaydedildiği gibi, Tanrı'yı ve doğruluk yasalarını keşfetmek için daha güvenilir bir araç olan ilahi vahiy yerine koyma girişiminde gösterdi. İnsanın doğal bir yetisi olarak tasavvur edilen akıl, gerçek dinin bulunabileceği bir rehber olarak ilan edildi.¹ Vahyedilmiş dinin, yerini doğal dine bırakması gerektiği iddia edildi. Vahyedilmiş dine kökten karşı olan büyük bir düşünür grubunun bu zamanda ortaya çıkmasının nedenlerini bulmak zor değildir. İlk olarak, önceki iki yüzyılın büyük astronomik keşifleri, Mukaddes Kitap kaydında bildirilenden çok daha geniş ve farklı şekilde organize edilmiş bir evreni ortaya çıkardı. Copernicus, bu dünyanın evrenin merkezi olmadığını ve güneşin dünyanın etrafında değil, dünyanın güneşin etrafında döndüğünü yeterince kanıtlamıştı. Vahiy bu noktalarda hata yapmış gibi görünüyordu. İkinci olarak, o sıralarda, diğer karalar ve denizler hakkında olduğu gibi dinler hakkında birçok temel noktada Hıristiyan vahiylerinden farklı bilgilere ulaşıldı. Üçüncü olarak, bu alanlardaki kesin bilginin olanakları giderek daha belirgin hale geldikçe, entelektüel ilgileri onları dini konularda olduğu kadar astronomi ve fizikte de matematiksel kesinlik aramaya sevk eden düşünürlerin sayısını büyük ölçüde artırdı. Onlara göre, vahiy, ne yazık ki, böyle bir kesinlik sunmadı. Vahyedilen dinin takipçileri, her biri diğerlerini sahte olarak damgalayan birçok fırkaya ayrıldı. Vahiy esasına dayanan Hıristiyanlık, kendi saflarındaki çatışmalar nedeniyle inandırıcılığını yitiriyordu. Ve bu, yeni gelişen bilimlerin sunduğu türden kesinliği getirerek, Hıristiyan kilisesi içindeki spekülatif farklılıkları ortadan kaldıracak yeni bir destek, bir dini bilgi kriteri için bir haykırış olmasını kabul edildi.²

"Akıl" kendisini yeni dünya görüşü ile Ortodoks Hıristiyanlık arasında bir uzlaşmanın sağlanabileceği, entelektüel susuzluğu giderebilecek ve savaşı dinî kamplara barış getirebilecek bir araç olarak sunuldu. Bütün insanlar doğuştan gelen bu doğal yetiye sahip olduğundan akla dayalı bir din olan doğal dini Hıristiyanlığın yerine geçirme girişiminde bulunuldu. Deizm olarak ifade edilen bu girişim Matthew Tindal tarafından, Yaratılış Kadar Eski Hıristiyanlık: Doğal Dinin Yeniden Yayınlanmasının İncili başlığı altında sunuldu.

1. Aydınlanma Çağı ve Deizmin Oluşumu

Deizm, tarihsel bir çalışma konusu olarak çok dikkat çekmiştir. Ona tiyatro gösterilerinde, edebi eserlerde ve doğal hukuk teorilerinde yer verildi. Deistler bir grup olarak birkaç kitap, retorik, doğal din ve tarihsel tartışmalara odaklandı. Bu kitaplar deizm anlama noktasında katkı sağlamakla birlikte çağdaş doğa felsefesine ne derece katkı sağladıklarına ilişkin çok çalışma yoktur. Bilim tarihçileri deizmi tartışırken, genellikle bir deist olan John Toland'a odaklanırlar. Toland, son zamanlarda dört İngilizce biyografisi ve geniş çalışmasına ayrılmış birkaç makalesi ile tüm deistler arasında en iyi çalışılmış olanıdır. Modern tarihçiler ise Whiston'un yargısına katılarak doğa felsefesinin, özellikle Newton felsefesinin İngiltere'de deizme bağlı olduğuna inanmaktadır. Bu muhtemelen Aydınlanma ve modern dünyanın Newton ve deizm ile özdeşleşmesinden kaynaklanmaktadır.³

¹ Moody, W. Vaughn and Lovett, R. Morss, "The History of English Literature", (New York, 1964), 190

² Moody, W. V. and Lovett, R. M., "The History of English Literature", (New York, 1964), 191

³ Robertson, J. M., "Short History of Free Thought, Ancient and Modern, Vol.II.", (New York, 1906), 57

Burada şunu öncelikle ifade etmemiz gerekir ki, tüm din adamı, bilim adamı ve felsefeciler tarafından kabul edilmiş olan deizmin bir tanımını bulmak zordur. Eğer konuyu araştıran ve tartışan kitaplardan ve makalelerden deizmin ne olduğunu bulmaya ve incelemeye çalışırsak, karışıklığa düşeriz.⁴ Birçok araştırmacıya ve akademisyene göre, deizm ve deistik hareketin karakteristiği olarak neyin dikkate alınması gerektiği konusunda farklılık vardır. Çoğunlukla deizm, Tanrı'yı dünyanın yaratıcısı olarak temsil eden metafizik bir teori olarak algılanır, ama sonradan bu tanrı yaratmış olduğu dünyadan ilgisini çekerek adeta bir masala dönüşmüştür. Aslında deizmi böyle yorumlamak için hiçbir felsefi temel yoktur. Çünkü deist düşünürlerin çoğusu Cherbury'li Herbert haricinde, felsefi sorunlarla çok ilgilenmemişlerdir.⁵

Genellikle deizm, dinin doğaüstü olanına karşı düşmanca bir tutum geliştiren tanımsız bir hareket olarak sunulur. Bir anlamda bu doğrudur. Ve sık sık, o bir tür inançsızlık, hayati özellikte olan çok az şey bırakan Hıristiyanlığın yeniden inşası olarak da tanımlanır. Bu tanımlar, büyük ölçüde farklılık gösterse de olumsuzluk anlamında hemfikirlerdir. Deizmin popüler tanımlarından pek çoğu yanlış ya da yetersizdir. Deizm dini düşünce tarihinde bir aşamaydı; bu nedenle tarihsel olarak geliştiği döneme atıfta bulunarak tanımlanmalıdır. Uygun bir tanım, deizmin ortaya çıktığı tarihsel arka plandan yola çıkılarak yapılmalıdır.

Orta çağda dini açıklamalar neredeyse tamamen doğaüstü anlamındaydı. Rönesans döneminde ise insanoğlu doğayı ve kendini onun bir parçası olarak keşfetti ve tüm hakikatin onunla uyumlu olması gerektiğine ikna oldu. Aynı zamanda, akıl, skolastikler tarafından büyütülmüş olmasına rağmen; başlıca kullanımının sadece yetkili olarak verilen sistemleri doğrulamak için bir araç olduğuna inanıldı. Öncelikle akıl, orta çağda gerçeğin bir keşfi olarak değil, daha ziyade otorite temelinde doğru olarak kabul edilen önermelerin savunucusu olarak kullanılmıştı. Ancak İngiltere'nin on yedinci yüzyıl ilerici düşünürleri, ilkelerin kabul edilebileceğine ve inançların insan gibi rasyonel bir varlık tarafından tutulabileceğine ikna olmuşlardı, çünkü bu yeterli gerekçeye dayanıyordu. Bu nedenle onlar dinin doğada temellendiğini ve "doğru neden" tarafından onaylandığını göstermeye çalıştılar. Örneğin Yüzyılın başında Kilise Politikası üzerine yaptığı ünlü çalışmasında Dr. Hooker düzeni, özellikle kilise düzenini, yalnızca vahiyden değil, aynı zamanda doğadan da türetmiştir; çünkü doğa Tanrı'dandır, onun yasaları onun tarafından yapılır ve onun mesajı onun sözüdür. Ayrıca, o dini inançla ilişkisini vurgulayarak, akla dikkat çekici sayıda başvuruda bulundu. İnançların samimiyetinin inançların doğruluğunu sağlamadığını, bunun yerine "onların üzerine inşa edildiği argümanların sağlamlığını" ortaya koymak gerektiğini açıkça belirtti. Ona göre, dini otoriteyi sebepsiz yere takip etmek, sürüdeki hayvanlar gibi davranmaya benzer. Bu düşünceleriyle Hooker, tüm gerçekliğin rasyonel olduğunu, hiçbir gerçeğin akılla çelişmeyeceğini ve doğanın Tanrı'nın amacının bir tezahürü olduğunu savunan zamanın ruhunu ifade ediyordu. Sonuç olarak, eğer Hıristiyanlık hakikiyse, rasyonel ve doğa ile uyumlu olması gerektiği yaygın olarak kabul edildi, çünkü ona göre Tanrı insana biri doğa yoluyla diğeri vahiy yoluyla iki dini hakikat sistemi sunamaz.⁶

Dönemin tüm ilerici düşünürleri tarafından kabul gördü ve onlar "Hristiyanlığın rasyonelliğini" ve onun doğal dinle uyumluluğunu göstermek için yola çıktılar. Bu tartışma hemen herkesin dikkatini çekti. Bu dönem deistlerin çoğu muhafazakardı; bazıları ortodoksluğun temel direkleri, diğer bazıları ise geleneksel doğaüstücülüğün açık sözlü muhalifleriydi. Bununla birlikte, hepsi ister dinde ister başka bir insani ilgi alanında olsun, rasyonel bir varlığın

⁴ Hefelbower S.G., "Deism Historically Defined", (The American Journal of Theology, 24/2, 1920), 217

⁵ Hefelbower S.G., "Deism Historically Defined", (The American Journal of Theology, 24/2, 1920), 218

⁶ Richard Hooker, "Ecclesiastical Polity," Works, I (Oxford, 1888), 150-151.

kanaatlerinin otoriteden başka bir şeye dayanması gerektiği konusunda hemfikirdiler. Sonuç olarak, Hıristiyanlığın böyle bir temele sahip olduğunu göstermek için yola çıktılar.⁷

On yedinci yüzyılın sonlarına doğru, ayrışma o kadar belirgin hale geldi ki, doğüstü otorite ve onun içeriğiyle ilgili güçlü bir tartışma başladı. Bu, gelecek yüzyılın ilk yarısına kadar uzanan deistik tartışmanın başlangıcı olarak bilinir. Bu tartışmalardaki ana noktalar, akıl ve vahiy ilişkisi, vahiy ve kutsal metinlerin gerçeği ve otoritesi, mucizelerin gerçeği ve kanıtlanmış değeri, doğal dinin pozitif veya açığa çıkmış dine kıyasla önemi ve otoritesi idi. Tüm deistler Thomas Aquinas'ın akıl ve vahiy arasındaki ilişkiye ilişkin yorumunda hemfikirdiler. Vahyin insana aklın üstünde ve ötesinde bilgi sağlayabileceğini, ancak akla aykırı bilgiyi sağlayamayacağını öğrettiler. İlk Deist Cherbury'li Herbert bile buna katılıyordu. Blount'un tereddüdüne rağmen, Toland, İncil'deki hiçbir şeyin akıl ile çelişmediğini veya onun yerine geçmediğini kesin olarak belirtti.⁸

Bununla birlikte, tartışma geliştikçe, ayırım çizgileri daha net bir şekilde ortaya çıktı ve Tindal'dan itibaren vahiy ve kutsal yazılar giderek daha aşırı bir incelemeye tabi tutuldu. Hatta bazıları, vahyin gerekli olmadığını ve gerçekleşmiş olsa bile hiçbir yetkisinin olmadığını söyleyecek kadar ileri gittiler ve İncil'in hatalar ve belirsizliklerle dolu olduğunu göstermeye çalıştılar. Deistik tartışmanın en önemli yönü doğal dindi. Doğal dinin değeri nedir? Pozitif dinle alakası nedir? Deist olmayan yazarlar, doğal dinin değerini kabul ettiler, ancak yetersizliklerini ve vahyedilmiş dinin normatif otoritesini vurguladılar, Deistler ise pozitif dinin ve doğal dinin üstünlüğü ve normatif otoritesinin sınırlamalarını vurguladılar.⁹

Toland'dan yetmiş beş yıl önce Herbert, doğüstü vahyin yalnızca onu alan kişi için geçerli olduğunu, geleneksel kayıtlarının şüpheli olduğunu ve doğal dinin beş maddesinin tamamen açık ve kesin ve dolayısıyla nihai olduğunu savundu. Blount'a göre doğal akla dayalı olanlar dışında tüm inançlar sarsıldı. Tindal, doğal dinin insanlara başlangıçtan beri verildiğini, mutlak olarak mükemmel olduğunu, dış vahyin ona ne bir şey katabileceğini ne de ondan bir şey çıkaracağını ve onun tarafından değerlendirilmesi gereken tüm vahiylerden daima üstün olduğunu dile getirir. Tindal'ın Yaratılış Kadar Eski Hıristiyanlık adlı eseri, deizm'in standart ve tipik bir eseri olarak kabul edilmiş ve "Deistlerin İncili" diye adlandırılmıştır.¹⁰

2. Mathew Tindal ve Deizm

Tindal, çeşitli siyasi ve dini konulardaki çalışmalarıyla tanınmaktadır. Yirmi dört önemli tepkiye yol açan Hristiyan Kilisesi'nin Hakları (1706) ve yüzden fazla yanıt alan Yaratılış Kadar Eski Hristiyanlık (1730) onun en ünlü iki kitabıydı. Haklar'da, Yüksek Kilise'nin ruhban gücü iddiasını eleştirdi ve meslekten olmayanların vicdan ve ibadet özgürlüğü hakkını ilan etti. Yaratılış Kadar Eski Hristiyanlıkta ise insan aklına dayalı doğal dinin yeterliliğini savunmuş, genelde vahiy dinine özelde ise Hristiyanlığa karşı çıkmıştır.

Hristiyan Kilisesi'nin Hakları, 1706 ve 1709 yılları arasında dört cilt olarak yayımlandı. Kısacası Haklar, Tanrı'ya vicdana göre ibadet etme özgürlüğünün, din adamlarının manevi otorite kullanma iddiasıyla bağdaşmadığını iddia ettiği için hem dini hem de hükümet yetkililerinin öfkesine yol açtı. İsimsiz olarak yayınlanmış olması nedeniyle, mahkemede mahkumiyetini sağlamak için Tindal'ın yazarlığını doğrulamak adına birkaç girişimde

⁷ Hefelbower S.G., "Deism Historically Defined", (The American Journal of Theology, 24/2, 1920), 219

⁸ Hefelbower S.G., "Deism Historically Defined", (The American Journal of Theology, 24/2, 1920), 220

⁹ Hefelbower S.G., "Deism Historically Defined", (The American Journal of Theology, 24/2, 1920), 222

¹⁰ Hefelbower S.G., "Deism Historically Defined", (The American Journal of Theology, 24/2, 1920), 223

bulunuldu. Tindal, sürekli saldırı altındayken, 1711'e kadar geçen yıllarda eleştirmenlerine üç bağımsız yanıt ve Haklar'ın dört baskısını yayınlamayı başardı. Bu dönemde, dini konularda birkaç ek eser de üretti, ancak bunlar genellikle önceki eserlerinden daha az ciddiye.¹¹

Tindal aslında doğal dinin tüm vahyi reddetmediğini ve akıl'a ne kadar çok vurgu yaparsak, vahiyi o kadar çok onların iddiasında bulunmaktadır. Tindal'e göre akıl, başvuru kaynağımız olmalıdır, çünkü biz rasyonel varlıkların hayvanlardan ayrıldığı tek nokta odur.¹² Tindal, doğal ve vahyedilmiş dinlerin özdeş olduğunu ima ediyor gibi görünmektedir. Belki de vahiy, akılda yer almayan, ancak onlara inanıp inanmadığımızı veya onlara göre hareket edip etmediğimizi umursamayan şeyleri içermektedir. Tindal, birinin anlayamadığı bir şeye inanmasını beklemenin imkânsız olduğuna ifade etmektedir. Dolayısıyla, teslis ve başkalaşım (transubstantiation) kavramları vahyin parçası olamaz. Kelimeleri tuhaf ve çelişkili şekillerde kullanan öğretiler anlamsızdır. Kutsal yazılar anlaşılacak için tasarlandıysa, herkes tarafından anlaşılabilir olmalıdır.

Tindal'in doğal din tanımı, 1697'de yazdığı, *Concerning the Power of the Magistrate*; adlı eserinde bulunmaktadır. Tindal der ki, doğal din ile, bir Tanrı'nın varlığına olan inancın yanı sıra anlam ve pratiği de kastediyorum. Buna göre, doğal din, akıl ve akla dayalı her şeyin doğasını kuşatır. İnsanoğluna davranışları için bir kural ya da yasal olarak Tanrı tarafından verilmiş olan doğal din, kusursuz olmalıdır, çünkü sonsuz bilgelik ve mükemmellik olan bir varlıktan gelen bir din mutlak olarak mükemmeldir. Ayrıca, Tanrı, her zaman, tüm insanların kendi gerçeğinin bilgisine ulaşmasını istediği için, doğal dinin, insanlığın, yani dünyanın yaratılışından beri mevcut olması gerekir. Doğal din değişmez olduğu için vahiy ona ne bir şey katabilir ne de ondan bir şey alabilir. Doğal dinin kendisi, diğer dinlerin hakikatinin yargılanması gereken bir mihenk taşıdır. Tindal dışsal olarak vahyedilmiş dini bu bakış açısından değerlendirir. Ona göre, doğal ve vahyedilmiş din aynı amaca sahipse, hükümleri de aynı olmalıdır.¹³

Tindal, doğal ve vahyedilmiş dini karşılaştırdığında, vahyedilmiş dinin emirlerinin, din adamlarının vahiyleri çarpıtma ve onu yasal incelemeyi koruma yeteneği nedeniyle, daha az erişilebilir ve daha yozlaştırılabilir olduğunu düşünür. Hıristiyanlar pekâlâ iki yüce, bağımsız kurala, akıl ve vahiy sahibi olduklarına inanabilirler ve her ikisi de mutlak bir İtaat gerektirir, ancak Tindal'e göre vahiy, her şeyin güven üzerine alınması gerektiğini varsayar ve makul görüldüğünden daha fazla hiçbir şeyin kabul edilmeyeceğini söyler.¹⁴

Tindal'e göre, inanç ancak iyi işlerle sonuçlandığında değerlidir. Samimi bir şekilde dindar bir kişinin sorumluluğu, iyi bir vatandaş olmaktır, "çünkü daha mutlu insanların, onları böyle yaratan Tanrı'yı onurlandırmak için daha fazla sebepleri vardır." Ona göre, aklın yönlendirdiği bir yaşamdan ayrılmak, Tanrı'nın tamamen manevi bir varlık olduğuna inananlar arasında var olmayan hurafelere yol açar. Doğal din saf dindir ve din adamlarına bağımsız bir güç verilemez. Tindal, dinin tüm sorunlarının din adamlarından kaynaklandığını düşünüyor gibi görünür, çünkü doğanın dini herkesin kişisel bir yargıda bulunmasını gerektirir. Aklımızı takip etmekten başka bir şey yapmamız gerektiğini varsaymak, Tanrı'nın keyfi olarak davrandığını ve emirler için emir verdiğini varsaymak'tır.¹⁵ Pek çok 'geleneksel' inanç olması ve aralarında hüküm vermek gerektiği için Tindal, akla vurgu yapar. Gerçek din herkes için basittir ve başkalarının otoritesini kabul etmez. Tindal Havariler ve peygamberlerin, diğer insanlar gibi,

¹¹ Lalor, Stephen, "Freethinker Matthew Tindal", (New York, 2006), 12

¹² Tindal, Matthew, "Christianity as Old as Creation or ...", (Newburgh, 1730), 112-113

¹³ Tindal, Matthew, "Four Discourses on the Following Subjects...", (1694), 115

¹⁴ Tindal, Matthew, "Christianity as Old as Creation or ...", (Newburgh, 1730), 102

¹⁵ Tindal, Matthew, "Christianity as Old as Creation or ...", (Newburgh, 1730), 118

aynı tutkulara tabi olduğunu söyler. Peygamberler ve havariler yanılmaz olsalar bile, onların söylediklerinin ve yazdıklarının yüzyıllar boyunca insanların kendileri tarafından hatasız olarak bize aktarıldığından kim emin olabilir? Bunları sadece akıl yargılayabilir. Aklın kutsal kitaba bile uygulanması gerektiği açıktır, çünkü pek çok yerde, örneğin Tanrı'nın kiskanç ya da gazap içinde olduğunu söylediğinde ya da Musa'yla 'yüz yüze' konuştuğunda olduğu gibi, kelimenin tam anlamıyla doğru olamayacak bir dil kullanır. Tindal pek çok sayfada Mukaddes Yazılardaki güçlükleri ortaya koyarak, onları anlamamızda rehberimiz olarak akla ihtiyaç duyduğumuzu belirtmektedir.¹⁶

Tindal, Tanrı tarafından mutluluk ve kurtuluş için yeterli rehber olarak doğa ışığındaki herhangi bir kusuru kabul etmeye hazır değildir. Ona göre, doğanın ışığının yeterli olmadığını iddia eden bir kimse, böylesine yetersiz bir rehber sağlayan ve insanların ona uymasını talep eden bir Tanrı'nın nasıl olabileceğini açıklamalıdır. Tindal, eğer Hıristiyanlık deizmden farklıysa, farklılıkların kusurlar olması gerektiğini de savunmaktadır.

3. Tindal'e Yönelik Eleştiriler

Tindal, zamanın birçok dini düşünürünü kışkırtmayı başarmıştır. Tindal'in geleneksel Hıristiyanlığa inanmanın rasyonel olmadığı konusundaki temel argümanı, bir dizi tepki çekmiştir. Bu anlamda onun iddialarının zayıflığı araştırıldı ve bazıları tespit edildi. Biz onun önde gelen eleştirmenlerinden James Foster, John Conybeare, John Leland ve William Law'ı inceleyeceğiz.

Tindal'in deizm konusunu tartışmadaki ana rakibi, James Foster'dir. Tartışmadaki tüm dini konularda bireysel düşünceye ve özgür diyaloga önem verilmektedir. Tindal'in temel önermelerinden biri olan aklın değerli bir yeti olduğu konusunda hemfikirdiler. Foster, aklın dini hayatta olduğu kadar başka yerlerde de önemli bir rol oynadığını kabul etmeye istekliydi, ancak vahiy için aklın yeri olmadığına şiddetle karşı çıktı. Tindal, tüm insanların akıl gücüne sahip olduğunu ve bu yetinin dışsal tezahürlerinin evrensel olduğunu belirtmişti. Foster, bu iddianın gülünçlüğüne fazlasıyla ortaya koymaktadır. O şöyle der: "sıradan gözlem ve anlayışa sahip herhangi bir insan bir an için dünyayı düşünsün ve o, insanlığın gerçek din ve ahlakın görevlerini tam olarak yerine getirmek için çok çeşitli yeteneklere sahip olmakla kalmadığını, aynı zamanda çılgınca farklı olasılık ve avantajlara sahip olduğunu keşfedecektir. " Bazı insanlar sadece daha güçlü bir akıl duygusuna sahip olmakla kalmazlar, aynı zamanda, eğer yetenekleri eşitse, içinde buldukları durum göz önüne alındığında, bu kritik konular hakkında doğru fikirler edinme olasılıkları diğerlerinden çok daha fazladır. ¹⁷ Bu da aklın bütün insanlar için evrensel bir gerçeklik sunmadığının en büyük kanıtıdır.

Foster, akıl kapasitesinin bazıları için Tanrı bilgisi ve ahlak açısından yeterli bir rehber olabileceğine, ancak diğer birçok nedenden dolayı tartışmasız yetersiz olduğuna inanmaktadır. Foster, Tanrı bazılarında sadece akıl yürütme yeteneği vermişse, diğerlerine de vahiy sağlayamaz mıydı? Aklın gereklerini yerine getirmediğimiz için vahyin gerekli olduğu doğru değil mi? diye sormaktadır. Tanrı neden herkese yeterli bilişsel yetenekler bahsetmedi sorusuna Foster, birçok deist muhalifinin yaptığı gibi, Tanrı'nın niyetlerinin ve yollarının derinliğini kavrayamadığımızı söyleyerek yanıt vermektedir.¹⁸

Diğer bir eleştirmen olan John Conybeare, bir adım daha ileri gider. O, aklı en üst düzeyde olan kişilerde bile, aklın etkinliğini sorgulamıştır. Conybeare, en rasyonel ve anlayışlı

¹⁶ Hunt, John., "Religious Thought in England: From the Reformation to the End of Last C.", (London, 1971), 451

¹⁷ Foster, J., "Usefulness, Truth, and Excellency of Christian Revelation", (London, 1731), 4

¹⁸ Foster, J., "Usefulness, Truth, and Excellency of Christian Revelation", (London, 1731), 4

zihinlerin bile bilimde, ahlakta veya dinde herhangi bir konuyu tüketemediğini iddia etmiştir. Bu meselelerin derinliği ve karmaşıklığı dikkate alındığında insanın aklı önemsiz kalır. John Conybeare'a göre, insan varlığı ve davranışı hakkındaki nihai gerçekleri akıl henüz keşfetmedi. Tanrı ile ilgili olarak da bir şey ne kadar bilinirse bilinsin, itiraf edilmelidir ki, birçok şey bizim için sırdır," diye belirtmektedir. Kendimiz hakkında da hatta kendi insanlarımız hakkında, kabul edilebilir hiçbir çözümümüz olmayan ne kadar çok sorun vardır. Ve eğer kendi kişisel durumumuza bu kadar yabancıysak, başkalarını etkileyen konulardan ne kadar daha az emin olabiliriz? Gördüğümüz varlıkların doğası ve nitelikleri hakkında çok az, hatta görünmez olanlar hakkında daha az şey biliyoruz. Sonuç olarak, Conybeare'a göre, aklın yapamadığını gerçekleştirmek için bize vahiy gönderilmiştir.¹⁹

Conybeare vahyin yaptırımlarının daha açık, kurallarının daha fazla otoriteye sahip olmasından ve öğretim yönteminin daha başarılı olmasından dolayı daha pratik olduğunu iddia etmektedir. O demektedir ki, Tindal'in önerdiği gibi, yalnızca "nesnelerin uygunluğu" hakkında hangi mantığın ortaya koyduğuyla yönlendirilseydik, işleri yalnızca yapmak istediğimiz için yapardık. Ve eğer harekete geçmemeyi tercih edersek, bunu yapmak için tam bir özgürlüğe sahip olurduk. Sonuç olarak, Tanrı'nın sorumluluklarımızı daha kesin bir vahiy biçiminde dikte etmesi gerektiği anlaşılıyor. "Tanrı'nın gerekçe göstermeden ritüelleri emretmesi makul müdür?" Sorusunu, ise Conybeare, "aynı şeyi yapan dünyevi kralları görmüyor muyuz?" diyerek, yanıt vermiştir. Tanrı'nın eylemlerini haklı çıkarmak için dünyevi bir kral ile mükemmel bir Tanrı arasında bir karşılaştırma yapmak tartışmanın yetersizliğini ortaya koyar.²⁰

Tindal, Tanrı değişmez olduğu için vahiy yoluyla yeni emirler veremeyeceğini düşünmesine karşın diğer eleştirilen olan John Leland şöyle yanıt vermiştir: "Tanrı, insanlara yeni buyruklar koymayı ya da koşullardaki değişime uygun, kendi iradesiyle ilgili yeni keşifler yapmayı iyi nedenlerle uygun görebilir. Bu, onun değiştiğini göstermez, aksine son derece bilge ve harika olduğunu gösterir." Her şeye gücü yeten bir tanrının nasıl yeni reçeteler yayınladığını, bu nedenle düşüncelerini ve iradesini değiştirdiğini, ancak yine de değişmez kaldığını anlamak zordur. Tindal, Tanrı'nın herhangi bir zamanda veya hiçbir koşulda emredilmesi için hiçbir nedeni olmayan pozitif kurallar koymadığını ve bunun sonucu olarak, kilise ritüellerinin ve emredilen birçok dini törenlerin mantıksız ve uygunsuz olduğunu iddia etmektedir. Leland, Tanrı'nın en iyi ayinleri veya ibadetleri gerçekleştirme biçimini tayin edemediğini iddia etmenin dünyadaki en mantıksız şey olacağını söyleyerek bunu reddeder. Leland'a göre Tanrı, bilge bir dünya lideri gibidir ve O'nun yasaları, bilge bir hükümetin yasalarına benzemektedir. Eğer dünyevi bir kral ödül ve ceza verebilirse, Tanrı da bunu yapabilir ve yapmalıdır. Leland, Tindal'in doğal hukuk'a göre sırasıyla iyi ve kötü eylemlere ödül ve cezanın eşlik ettiği iddiasına sert bir şekilde itiraz etmiştir.²¹

Tanrı'yı ve O'nun yollarını akılla bilmek mümkün müdür? Sorusuna, Tindal evet demişti, çünkü ona göre "Tanrı sürekli olarak akla ve şeylerin uygunluğuna göre hareket eder". Bu yaklaşım William Law tarafından sert bir şekilde eleştirilmiştir. William Law dünyadaki birçok "uyumsuzluğa" gözlerini kapatmayı reddediyor. Hayatımızdaki çeşitli tutarsızlıklar akılla açıklanamaz. Aklımız var ama akıl sadece talimatı kabul edebilir; vahiy almamızı ve ondan yararlanmamızı sağlayan melekedir; ama akıl asla vahyin yerini alamaz.²²

¹⁹ Conybear, John, "A Defense of Revealed Religion", (London, 1732), 293

²⁰ Conybear, John, "A Defense of Revealed Religion", (London, 1732), 294

²¹ Leland, J., "View of Deistical Writers", (London, 1754), 54-55

²² Law, W., "Works. Vol. II.", (London, 1892), 104-105

Tindal'i ve doğal din eleştirilerini yakından incelediğimiz zaman, hepsinin paylaştığı bazı kusurları görmeden gelemeyiz. Onlar, Tanrı'nın insan üzerindeki eylemlerini haklı çıkarmak için Tanrı'yı insani arzuları, tutkuları ve nitelikleri olan bir varlığa dönüştürürler. Yine hepsi, özellikle de Foster, vahyi savunurken döngüsel bir akıl yürütmeye düşer; Kutsal Yazıları kanıtlamak için Kutsal Yazıları delil olarak kullanır.

Sonuç

Sonuç olarak diyebiliriz ki, tüm deistler, Tanrı'nın doğal dünyaya müdahale ettiğini reddeden bir aydınlanma rasyonalisti olmasına rağmen. Matthew Tindal ve Thomas Morgan gibi İngiliz Deistler kendilerini “Hristiyan Deistler” olarak görmüşler ve Tanrı'nın sürekli olarak dünyaya müdahale ettiğini iddia etmişlerdir. Matthew Tindal bir “Hristiyan Deist” olarak Hristiyanlığın deizm ve doğal din olduğuna inanıyordu; fakat o orijinal günah, teslis veya kefarete gibi geleneksel Hristiyan doktrinlerine inanmadı.

İyice incelendiğinde ve yakından okunduğunda görülecektir ki Tindal'ın doğal din versiyonu mucizelere, duaya, vahiy ve doğrudan ilahi ilhama yer verdiği için doğal dinin doğaüstü bir çeşidi olarak görülür. Bununla birlikte, onun Hristiyanlık ve temel öğretileri hakkındaki yorumu, geleneksel Hristiyanlık fikrinden çok farklıdır. Tindal tüm Hristiyanlık öğretilerinin, akıl ve doğa yasalarını kullanarak test edilmesi gerektiğini, akıl ve doğaya aykırı olduğu tespit edilirse reddedilmesi gerektiğini savunmaktadır. Tindal'ın geleneksel Hristiyanlığı eleştirmesi ve akla dayalı doğal din iddiası bizi başka bir dine ve inanç biçimlerine götürebilir. Tüm bu bilgiler ışığında diyebiliriz ki Tindal'ın deizm anlayışı kabul görmüş deizmden farklı olup, bozulmuş Hristiyanlığı hedef almaktadır.

Kaynakça

- Cevizci, Ahmet. “Deizm”. Felsefe Sözlüğü. Paradigma: İstanbul, 2002.
- Clarke, Samuel. A Discourse Concerning The Being and Attributes of God. Glasgow, 1823.
- Collins, Anthony. A Discourse of Free-Thinking, Occasioned By The Rise and Growth of A Sect Called Free-Thinkers. London, 1713.
- Conybeare, John. A Defense of Revealed Religion. London, 1732.
- Dorman, Emre. “Tarihsel ve Teolojik Açıdan Deizm ve Eleştirisi”. Din Karşıtı Çağdaş Akımlar ve Deizm, (Van, 2017), 217-242.
- Dorman, Emre. “Deizm ve Eleştirisi: Tarihsel ve Teolojik Bir Yaklaşım”, Doktora Tezi, 2009.
- Foster, James. Usefulness, Truth, and Excellency of Christian Revelation. London, 1731.
- Gay, Peter. Deism: An Anthology. Princeton: Van Nostrand, 1968.
- Hefelbower, S. H. “Deism Historically Defined”. The American Journal of Theology. 24/2 (Nisan 1920).
- Hudson, Wayne. Enlightenment and Modernity: The English Deists and Reform. New York: Routledge Taylor and Francis Group, 2016.
- Hudson, Wayne. The English Deists. London: Pickering & Chatto, 2009.
- Jienn, A. W., History of English Rationalism in the 19th Century, vol.I. London, 1906.

- Lalor, Stephen. Freethinker Matthew Tindal. New York: Continuum, 2006.
- Law, William. Works. Vol. II. London, 1892-3.
- Leland, John. View of Deistical Writers. London, 1754.
- Lucci, Diego. Scripture and Deism The Biblical Criticism of The Eighteenth-Century British Deists. Bern: Peter Lang, 2008.
- Moody W.V. and Lovett, R.M. The History of English Literature. New York, 1964.
- Morgan, Thomas. The Moral Philosopher in a Dialogue Between Philalethes a Christian Deist and Theophanes a Christian Jew. C. 1. London, 1737.
- Richard Hooker, "Ecclesiastical Polity," Works, I (Oxford, 1888), 150-151.
- Robertson, J. M. Short History of Free Thought, Ancient and Modern. Vol.II. New York, 1906.
- Stephen, Leslie. History of English Thought in the 18th Century. Vol.I. New York, 1876.
- Orr, John. English Deism: Its Roots and Fruits. Michigan: WM: B. Eerdmans, 1934.
- Tindal, Matthew. Christianity As Old As Creation or The Gospel of Republication of the Religion of Nature. London, 1730.
- Tindal, Matthew. The Rights of the Christian Church Asserted, against the Romish and All Other Priests Who Claim an Independent Power over It, with a Preface concerning the Government of the Church of England, As by Law Established: Part 1. London, 1706; EC, Reel 3483, No. 11, Woodbridge, Conn.: Research Publications, 1990.
- Four Discourses on the Following Subjects, viz.: 1. Of obedience to the Supreme Powers, and the Duty of Subjects in All Revolutions; II. Of the Laws of Nations, and the Rights of Sovereigns; III. Of the Powers of the Magistrate, and the Rights of Mankind, in the Matter of Religion; IV. Of the Liberty of the Press. London, 1709; EC, Reel 4626, No. 5, Woodbridge, Conn.: Research Publications, 1992.
- Toland, John. Christianity Not Mysterious. London, 1696.
- Waligore, Joseph. "Christian Deism in Eighteenth Century England". International Journal of Philosophy and Theology, (2014).
- Wigelsworth, J. R. "The Disputed Root of Salvation in Eighteenth-Century English Deism". Intellectual History Review. 19/1 (2009), 29-43.
- Wigelsworth, Jeffrey R. Deism in Enlightenment England. Manchester: Manchester University Press, 2009.
- Wollaston, William. The Religion of Nature Delineated. London, 1738.

Modern Toplumda Din ve Ahlak

Nurlybek ZHANYKULOV*

Özet

Modernizm, ahlak ve din bu makalenin temel boyutlarını oluşturmaktadır. Modernizm, insanlara bir yandan eğitim, siyaset, din, ahlak, kültür, ekonomik, hukuk, küresel ilişkiler, organizasyon olmak üzere birçok alanda olağanüstü imkanlar sağlarken, diğer bir yandan söz konusu alanlarda büyük sorunlar, kısıtlamalar ve sınırlamalar meydana getirmiştir. Günümüzde sosyal yapıda meydana gelen en küçük olumsuzluklar bile insanların hayatını ciddi bir şekilde etkilemektedir. Bu bağlamda din ve ahlak, modern insanların karşı karşıya geldikleri bu olumsuzlukları, bunalımları aşmasına ve ruh dünyasının gelişmesine önemli katkı sağlamaktadır. Bu bakımdan akılcılığı esas alan modernizmin mahiyetinin, toplum ve din-ahlak üzerindeki bıraktığı etkinin ortaya konulması ve gerekliliği arz edilmelidir.

Anahtar Kelimeler: Modernizm, Din, Ahlak, Din-Ahlak İlişkisi.

Religion and Morality in Modern Society

Abstract

Modernism, morality and religion are the main dimensions of this article. On the one hand modernism has provided in people extraordinary opportunities in many areas, such as education, politics, religion, morality, culture, economics, law, global relations, organization and on the other hand, it has created major problems, restrictions, and limitations in these areas. Even the smallest negativity that occurs in the social structure today seriously affects people's lives. In this context, religion and morality make an important contribution to overcoming these adversities and depressions faced by modern people and to the development of the spirit world. In this regard, the nature of modernism based on rationality, the impact it has on society and religion-morality should be revealed and presented as necessary.

Keywords: Modernism, Religion, Morality, Religion-Morality Relationship.

Giriş

Modernizmin insan hayatına birçok bakımdan imkân ve kolaylıklar sağladığı inkâr edilemez bir gerçekliktir. Bununla birlikte birtakım olumsuz gelişmelere de zemin hazırlamıştır. Bunlardan bazılarını değinecek olursak, insan ile kutsal arasında kurulan bağların koparılması veya zayıflaması, insanların yabancılaşması, alkol ve uyuşturucu kullanıcı sayısının artması, savaş ve şiddetin korkunç boyutlara ulaşması, insanlar arası ilişkilerde çıkarıcılığın hâkim olması, fuhuş ticaretinin artması, ırkçılığın hortlanması gibi birçok olumsuzlukları saymak mümkündür. Özellikle günümüzde her şeyde esas olan standardizasyon düşüncesi hayatı tekdüzeleştirerek insanı adeta bir robot haline dönüştürmüştür.¹ Genel

* Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Din Felsefesi Bilim Dalı Doktora Öğrencisi, nurlybek.zhanykulov@gmail.com, ORCID: 0000-0002-2159-1888

¹ Rıdvan Demir, "Modern Toplumda Ahlaki Değişim ve Ahlak Eğitimi", *Modernleşme Sürecinde Müslümanlar*, ed: Necmettin Çalışkan, Nobel Yayıncılık, 1. bs., Ankara 2018, s. 291.

olarak teknolojik merkezli, pozitivist ve rasyonalist eğilimli olarak algılanan modernizm, mutlak doğrulara, doğrusal gelişmeye, bilgi ve üretimin standartlaştırılmasıyla ve toplumsal düzenin rasyonel biçimde planlanması varsayımıyla özdeşleştirilmektedir.²

Modernizm bağlamında din-ahlak ilişkisini anlayabilmek için öncelikli olarak modernizmin temel özelliklerini gözden geçirmek gerekmektedir. Geleneksel toplumlarda öncelik dine ve vahye yer verirken, bu durum modern toplumlarda akla ve bilime bırakılmıştır. Bu konuda bazı düşünürler din ile akıl arasında olumlu ilişki kurmaya çalışırken bazıları ise bunları birbirinden ayırarak din ile aklın hiçbir şekilde bağdaşmayacağını savunmuştur. Örneğin Descartes (1596-1650), Tanrı'nın insana akıl bahsettiğini ve bu akılla insanın Tanrı'ya ulaşacağını söylerken Diderot (1713-1784) gibi filozoflar, aklı her şeyin üstüne koyarak dinleri insanların hayal ürünü olarak görmüştür.³ Görüldüğü üzere modernleşme süreçleriyle birlikte insanların din ile kurduğu ilişki biçimi de değişmiştir. Teknolojik, bilimsel gelişmeler klasik evren tasavvuru bağlamındaki din ve dünyaya dair zihniyetleri farklı bir bakışa yöneltmiştir.⁴

Bu çalışmamızda öncelikle olarak Modernizm ve onun temel özellikleri üzerinde odaklandık. Daha sonra Modernite bağlamında din ve ahlak kavramları ve onların arasındaki kurulan ilişki üzerinde durduk. Son olarak da din ve ahlakın, bireyin hayatı yönlendirme noktasındaki desteğini belirttik.

Modernite Bağlamında Din ve Ahlak İlişkisi

Modernizm, Aydınlanmayla birlikte gerçekleşen entelektüel dönüşümün ortaya çıkardığı dünya görüşünü; dünyevileşme, hümanizm ve demokrasi temeli üzerine yükselen insan merkezli, akılcı, bilimci ve ilerlemeci bir ideolojiyi ifade eder.⁵ Modernite kavramı Batı Avrupa merkezli olarak sosyal-ekonomik, kültürel ve siyasal alanlarda yaşanan büyük dönüşüm sürecini tanımlamak için kullanılmıştır. Modernizmin en temel özelliği bilimde akılcılığın esas almasıdır. Bu noktada modernizm akılcılığın öne sürerken dini ve kutsal olanı hayatın dışına itmektedir. Onun temel dayanakları; kentleşme, farklılaşma, endüstriyalizm, kapitalizm, laiklik, akılcılık, bilimsel bilgi şeklinde sıralanabilir.⁶ Kaynaklara göre “modern” kelimesi eski Latince'deki “modernus” sözcüğünden türetilmiştir. 5.yüzyılda Avrupa'da Hıristiyan dünyasını Romalı ve Pagan geçmişten ayırmak için kullanılan bu sözcük “modo”dan gelmekte ve düne ait olmayan, çağın yenilikleriyle donanma, çağdaşlık, geleneksel, şimdiki ve yeni zamanların karakteristiği gibi anlamlarda kullanılmaktadır.⁷

İnsanlık tarihini iç ayrı döneme ayırarak inceleyen Husston Smith, insanların dine bakışlarını ve ona verdikleri önemini şu şekilde özetler. İlk dönemlerde insanlar mitoloji ve ayinler sayesinde yaşamlarına anlam ve gerçeklik kazanmıştır. Daha sonra peygamberlerin, büyük dini liderlerin – Çin'de Konfüçyüs, Lao ve Tzu, Hindistan'da Buda, İran'da Zarathustra, İsrail Peygamberleri – ve azizlerin yaşadığı dönemlerde meydana gelen toplumsal sorunları çözümlenmede dinlerin önerdiği ahlaki ilke ve emirler önemli bir işlev görmüştür. Din önderlerinin önerdiği ahlak sistemlerinin merkezini tüm dünya dinlerinde mevcut olan “Altın Kural” olarak adlandırılan “kendin için istediğini bir başkası için de istemedikçe gerçek insan olamazsın” ilkesi oluşturuyordu. Ama bu emirler, ilkeler, ibadetler, ayin ve törenler toplum düzenini sağlamakta ve insanlar arası ilişkileri düzenlemekte yine

² David Harvey, *Postmodernliğin Durumu*, çev. Sungur Savran, Metis Yayınları, İstanbul 1999, s. 21.

³ Mustafa Köylü, *Küresel Ahlak Eğitimi*, Dem Yayınları, İstanbul 2013, s. 41.

⁴ Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitapevi, İstanbul 2012, s. 177.

⁵ Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, İstanbul 2002, s. 571.

⁶ Rıdvan Demir, “Modern Toplumda Ahlaki Değişim ve Ahlak Eğitimi”, s. 290.

⁷ Jürgen Habermas, *Modernlik: Tamamlanmamış Bir Proje/Postmodernizm*, çev., Güleğül Naliş, Dumlul Sabuncuoğlu, Deniz Erksan, der., Necmi Zekâ, Kıyı Yayınları, İstanbul 1990, ss. 31-33.

de yetersiz kalmıştır. On yedinci yüzyılda bilimin doğmasıyla meydana gelen Modern dönemde ise, artık geçmiş dönemdeki kurumlar – feodalizm, sınıf ve kast sistemleri, aile sistemleri, sultanlık, krallık ve imparatorluk – önemini kaybederek geçmişin bir kalıntısı olarak görülmeye başlamıştır.⁸ Ama şunu da belirtmemiz gerekir ki, bu dönemde ekonomik, teknolojik ve bilimsel açıdan büyük gelişmeler yaşanmasına rağmen toplumda insanlar sürekli sosyal eşitsizlik, ekolojik dengenin bozulması, açlık ve yoksulluk, hırsızlık, cinayet, şiddet gibi birtakım olumsuzluklarla karşı karşıya gelmiştir. Yani, modern dönemin ahlak anlayışları da dönemin temel sorunlarına tam bir çözüm üretememiştir. Şimdi bu sorunlara derin girmeden önce kısaca ahlak ve din kavramları üzerinde duralım.

Geçmişte ve günümüzde birçok toplumun geçirdiği bunalım, umutsuzluk ve huzursuzluğun, sonunda bir ahlaki çöküşe dayandığı söylenebilir. Dolayısıyla toplumsal hayattan söz etmek aynı zamanda ahlaktan söz etmek demektir. Çünkü ahlaki ilke ve değerlersiz herhangi bir toplumu tasavvur etmek imkansızdır. İnsanların bir arada yaşaması, ancak ve ancak güzel ahlak ilkeleri ve değerleriyle mümkün olmaktadır. Yani, toplumların huzurlu ve mutlu bir hayat sürmesi bakımından ahlakın önemi büyüktür. Bir düşünce ve inanç sistemi olan ahlak, varlıklar aleminde sadece insana özgü bir kavramdır.⁹ İnsan doğuştan ahlaka yatkın bir varlıktır. Erol Güngör'ün ifade ettiği gibi, insanda ahlakın var olması bir tabiat kanunudur. Nasıl suyun bulunduğu yerde hayat varsa, insanın bulunduğu yerde de ahlak vardır. İnsanların üzerine düşen görev de irade gücünü doğru kullanarak bu ahlakı geliştirip mükemmel hale getirmektir.¹⁰ Bilindiği üzere ahlak, bireylerin toplumsal davranışlarıyla ilişkilidir.

Ahlak, genel anlamda insanların rehber aldıkları, mutlak olarak iyi olduğu düşünülen tutum ve davranışların, ilke ve kuralların bütünüdür.¹¹ Aynı zamanda ahlak, teorik/nazari ve pratik/ameli yönleriyle bir eğitim ve bilim sahasıdır. Son dönemlerde ahlak kelimesi, erdemli davranışların ve iyi huyların pratik hayatta tezahürü için kullanılmaktadır. Etik kelimesi ise, genel olarak ahlakla ilgili felsefi ve teorik tartışmalar için kullanılmaktadır.¹² Bu açıdan bakıldığında ahlak ve etik, birçok bakımdan ortak yönleri olmasına rağmen bunlar birbirinden farklı kavramlardır. MacIntyre'a göre etik terimi, eğitim ile ilgili tüm alanları kapsamaktadır. Yani, etik bize teorik ve pratik aklın nasıl eğitilmesi gerektiğini ve akli tutkuların kölesi olmaktan nasıl kurtulabileceğini öğretir.¹³ Çalışmamızda ele aldığımız diğer bir kavram olan dine gelince, fenomenolojik nitelikli tanımlamaya göre din, “insanın, insanüstü kontrol edici bir gücü, özellikle ibadet ve itaate layık olan (Tanrı) varlığı veya varlıkları kabul etmesidir.” Psikolojik nitelikli tanımlamaya göre din, insanların kendi yalnızlıklarında, kutsal olarak kabul ettikleri varlıkla ilişkide olduklarını düşünecek şekilde yaşadıkları tecrübe, duygu ve davranışlardır.¹⁴ Görüldüğü üzere her disiplin “din”i tarif ederken kendi işine yarayan bir olgu olarak tanımlar. Bir psikolog, dini, çok kere yaşanan bir tecrübe; bir sosyolog, toplumsal bir kurum; bir kelamcı, akıl ve nakli savunan bir sistem olarak izah eder. Nitekim, “din” kelimesi bir Yahudi ile bir Budist'in zihninde aynı şekilde tasavvur edilemez. Hatta önemli ortak noktaları olmasına rağmen bir Müslüman ile Hıristiyan'ın “din” anlayışları önemli ölçüde birbirinden farklı olabiliyor.¹⁵

İnsanlık tarihinin hiçbir döneminde dinsiz bir toplum şekillenip devam etmemiştir. Din, her dönemde ve her toplumda bir şekilde kendi varlığını hissettirmiştir. Din, toplumsal

⁸ Mustafa Köylü, *Küresel Ahlak Eğitimi*, s. 38-39.

⁹ Ejder Okumuş, “Modern Toplumda Ahlak ve Gençlik”, *Gençlik Araştırma Dergisi*, Cilt: 5, Sayı:1, 2017, s. 81.

¹⁰ Erol Güngör, *Ahlâk Psikolojisi ve Sosyal Ahlâk*, Ötüken Yayınları, İstanbul 1995, s. 20.

¹¹ Ahmet Cevizci, “Ahlâk”, *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul, Paradigma Yayınları, 1999, s.17.

¹² Cafer Sadık Yaran, *Ahlak ve Etik*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2010, Önsöz s. 7.

¹³ Alasdair MacIntyre, *Erdem Peşinde*, çev. Muttalip Özcan, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2001, s.242.

¹⁴ John Hick, çev. İsmail Çetin, “Din Felsefesi Nedir?”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*, Cilt:4, Sayı:4, 1992, s. 340

¹⁵ Mehmet Aydın, *Din felsefesi*, Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, İzmir 1987, ss. 4-5.

hayatta önemli bir yere sahip olsa da dinin temel özellikleri üzerinde duran düşünürler, dinin toplum için gerekli olup olmadığı konusunda birbirinden farklı görüşü savunmuştur. Bir tarafta Marksistler, Seküler Liberalistler ve Sosyal Darwinistler dinin artık toplum için gerekli olmadığını ileri sürerken, diğer bir tarafta bazı Weberciler ve bazı Hıristiyan bilim adamları dinin öneminden bahsederek, dinsiz bir toplumun varlığını sürdürmesinin imkânsız olduğunu savunur.¹⁶ Bu konuda Wessels, günümüz dünyasında insanların doğrudan dine karşı olmasalar da dine karşı isteksiz ve ilgisiz olduğunu ileri sürmektedir.¹⁷

Bir yaklaşımların içinde belki de en yanlış dinin, toplum için gereksiz ve hatta zararlı olduğu görüşü olsa gerek. Çünkü bir olguya tek bir açıdan bakmak tek bir izlenim yaratır. Bu da analitik değil, kategorik bir yaklaşım olup genelleyici, ön yargılı bir tutumu meydana getirir. Dolayısıyla herhangi bir olguyu ele aldığımızda onun hem olumlu hem de olumsuz yönlerini dikkate alarak olguya bütüncül ve eleştirel bakmamız gerekmektedir. Dinler, aslında insanlara en yüksek idealleri, en üstün değerleri ve en derin motivasyonları sunar ve dinlerin içerdiği birtakım ritüeller, semboller ve tecrübeler sayesinde insana bir güven, kişinin kendisi için bir emniyet ve ümit, manevi bağlılık, inanç duygusu ve birlik hissi kazandırır.¹⁸ Kısa bir ifade ile din, varlığımızın nereden gelip nereye gideceği hakkında genel bir anlam verir.

Nussbaum dinlerin yaşamın getirdiği bunalımlı ve sıkıntılı anlarında insanlara birçok şekilde destek olacağını ve çoğu zaman bir ümit kaynağı olarak hizmet edeceğini belirtir. Ona göre dinler sadece ahirette kurtuluş ümidinin kaynağı değil, aynı zamanda bu dünyada geçirdiğimiz hayatımız için de ümit kaynağıdır.¹⁹ Örneğin, televizyon, radyo ve gazetelerin olmadığı dönemlerde mabet kürsüleri insanlarla olan iletişimde en güçlü vasıta idi. Buralarda yapılan konuşmalar sadece dini içerikli olmayıp, aynı zamanda dönemin sosyal, siyasi, ekonomik ve güncel sorunlarıyla da ilgiliydi. İster Batı dünyasında isterse İslam dünyasında olsun mahkemelerdeki yeminler Tanrı adına ve kutsal metin üzerine yapılıyordu.²⁰ Yani, din, toplumsal düzenin sağlanmasında hayati bir öneme sahiptir. 19.yüzyılda Avrupa’da Auguste Comte, insanlığın ahlaksız ve dinsiz yapamayacağı düşüncesinden hareketle tanrısız insanlık, rahipleri bilim adamları olan Hıristiyanlığa alternatif bir “insanlık dini” kurmaya çalışmıştır. Kendisini de bu dinin peygamberi olarak ilan etmiştir. Düşünürüne göre dinin, toplumu bir arada tutma gibi bilimin asla sağlayamayacağı önemli bir fonksiyonu vardır.²¹ Din, insanların hayatında ve ilişkilerinde anahtar konumunda olduğu içindir ki, bilim adamlarının en çok ilgilendiği temel konulardandır. Örneğin Küng, günümüzde ve gelecekte ne teknolojinin, ne bilimin, ne modernitenin, ne de endüstrinin mutlak anlamda insanları mutlu edebileceğini ileri sürer. Düşünür günümüzde gerçek anlamda insanlara yeni fırsatlar sunarak onları mutluluğa götüreceği kurumun din kurumunu olduğunu savunur. Ona göre dinler her şeyi yapamasa da insan yaşamı için önemli olan birçok şeyi başarabilir. Her şeyden önce dinler, insanlara hiçbir ideolojinin başaramayacağı türden bilgi sunar ve adaletsizlik, anlamsızlık, acı ve suçluluk anlarında insanlara destek vazifesi görür.²² Bu bilgilerden hareketle ahlak ve dinin hemen hemen aynı göreve sahip oldukları ve birbiriyle sınıksız bağlı oldukları ve hatta birbirini destekledikleri söylenebilir.

İyiliğin yaygınlaşmasını, kötülüğün engellenmesini tavsiye eden evrensel dinlerin ilahi yasası ahlak üzerine kurulmuştur. Tüm evrensel dinler başkasının hakkına, malına el

¹⁶ Mustafa Köylü, *Küresel Ahlak Eğitimi*, s. 38.

¹⁷ Antonie Wessels, “The Role of Religion in Present-Day Secular Society”, *Studies in Interreligious Dialogue*, Cilt: 8, Sayı: 2, 1998, s. 175.

¹⁸ Hüseyin Peker, *Din ve Ahlak Eğitimi*, Aksi Seda Matbaası, Samsun 1998, ss. 15-23.

¹⁹ Cafer Sadık Yaran, *Adil Bir Dünya Ümidi*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2019, s. 174.

²⁰ Mustafa Köylü, *Küresel Ahlak Eğitimi*, Dem Yayınları, İstanbul 2013, s. 48.

²¹ Recep Şentürk, “Değişen Toplum ve Ahlak: Modern Türk Toplumunda Değerler Krizi”, *Çağımızın Ahlak Bunalımı ve Çözüm Arayışları*, der., Hüseyin Sarıoğlu, Ensar Neşriyat, İstanbul 2009, s. 74.

²² Hans Küng, *Global Responsibility: In Search of a New World Ethic*, Continuum, New York 2001, s. 45.

koymayı yasaklar, kötülüklerden uzak durmayı emreder. Dinler tarihine baktığımızda da dinlerin her birinin, birer ahlak sistemine sahip olduğunu görürüz.²³ Peygamberlerin gönderilmesi de hep birey ve toplumların ahlak ve inanç krizi yaşadığı dönemlere denk gelmiştir. Bu da peygamberlerin ahlaki misyonlarının açık göstergesidir. Hz. Peygamber de “Ben güzel ahlaki tamamlamak için gönderildim” ifadesinde bulunur.²⁴ Doğruluk, dürüst olmak, paylaşımcı olmak, sözünde durmak, merhamet ve yardımseverlik vb. dinin tavsiye ettiği ve aynı zamanda ahlakın da iyi olarak nitelendirdiği eylemlerdir. Buna karşın cinayet, uyuşturucu, hırsızlık, şiddet, savaş, rüşvet, kumar, içki içmek vb. dinen günah, ahlaken de kötü olan davranışlardır.²⁵ Görüldüğü üzere din ve ahlak, toplumun barış ve güven içerisinde bir arada yaşamasını sağlar. İnsanın hem bireysel hem de toplumsal açıdan mutlu olmasını öngören ahlak ve din, modern insanın karşı karşıya bulunduğu sıkıntılara karşı dikkate değer bir ruhsal huzur kaynağı olabilmektedir.

Modern Toplumun Ahlaki Sorunları

Teknolojik açıdan büyük gelişmeler yaşadığımız bu dönemde ahlaki ve dini açıdan gelinen nokta ciddi bir şekilde tartışılmaktadır. Dolayısıyla modern dünya görüşünün sonuçları açısından zikredebileceğimiz bir diğer husus ahlak sorunudur. Kötülüğün bile meşrulaştığı ve ahlakın çöküntüye uğradığı modern toplumda genel bir ahlaki bunalım yaşanmakta ve bu bunalımın temel bir nedeni belki de insanın seçme özgürlüğü üzerinde yapılan aşırı bir vurgu ve nihilizmdir.²⁶ Modern dönemin kaçınılmaz bir getirisi olan “benlik duygusunun büyümesi” sonucunda insanlar artık başkalarına karşı sorumluluklarını görmezden gelmektedir.

İnsanlık tarihi günümüze birçok farklı değerleri yaşayarak ulaşmıştır. Hayat sürekli olarak iyi ve kötü, güzel ve çirkin, doğru ve yanlış, faydalı ve zararlı vb. kavramlar çerçevesinde sürmektedir. Bu anlam arayışı dünün olduğu gibi bugünün de önemli bir sorunu olarak karşımıza çıkmaktadır. Belki de sorun bugün daha da farklı boyut almış ve çözümü de daha da karmaşık bir hal almıştır. Günümüzde batı dünyasına ait seküler değerler, herkesin kabul etmesi gereken evrensel değerler olarak sunulmakta ve batı dışında kalan toplumlar ise bu evrensel değerlere göre medenileştirilmesi gereken çevreler olarak görülmektedir.²⁷ Ancak Modernizmin özündeki göreceli ahlak ve değer algısı, modern insanı, başkalarının zararına rağmen kendi beklenti ve çıkarlarını ön planda tutmasını engellemiştir.

Günümüz insanının bir kısmı ahlaki anlamdaki görecelik karşısında pusulasını kaybetmiş, kiblesini şaşırılmış, kime güveneceğini ve neye inanacağını bilemez hale gelmiştir. Bu ahlaki yozlaşmanın en önemli nedenlerinden biri de değerlerin göreceleştirilmesidir. Modernite öncesi insanların inanıp güvendikleri ve ona göre yaşamaya çalıştıkları dini ahlak düşünceleri vardı. Modern dönemde bu anlayışlara olan güven sarsılmaya başlamıştır ve bunun yerini boş bırakmamak için modern insan ödev ahlakı, faydacı ahlak gibi seküler ahlak sistemleri ile doldurmuştur. Daha sonra postmodern son dönemlerde akli ve ahlaki dahil inanılan, güvenilen ve bağlanılan ne kadar değer varsa hepsini göreceleştirerek onların altını oymuştur ve böylece etkinlik gücünü buharlaştırmıştır. Bunun sonucunda insanlar

²³ Rıdvan Demir, “Modern Toplumda Ahlaki Değişim ve Ahlak Eğitimi”, s. 286.

²⁴ Enver Uysal, “Dindarlığın Ahlaki Temeli Üzerine Bazı Düşünceler”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 14, Sayı: 1, 2005, s. 43.

²⁵ Mehmet Aydın, *Din Felsefesi*, s. 247.

²⁶ Cemile Barışan, “Modernite Tartışmalarına Alternatif Bir Yaklaşım: Modern Aklın Eleştirisi ve Geleneksel Düşünce”, *İnsan ve Toplum*, Cilt:2, Sayı:4, 2012, s. 40.

²⁷ Poole Ross, *Ahlak ve Modernlik*, çev., Mehmet Küçük, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 1993, s. 41.

arası ilişkide ciddi sorunlar meydana gelmiştir. Artık din adamı ile cemaatin, öğretmen ile öğrencinin, ebeveyn ile çocukların arasındaki bağlar koparılmıştır.²⁸

Geçmiş dönemlerde bölgesel olan birçok sorun günümüzde küresel nitelik kazanıp tüm dünyayı kapsar hale gelmiştir. Nasıl ki, bireysel nitelikli sorunlar toplumsal sorunlara neden olmuşsa, o şekilde toplumsal nitelikli sorunlar küresel nitelikli sorunlara yol açmıştır. Özellikle Kapitalizmin hâkim olduğu küreselleşme sürecinde dünyada sınırlı sayıdaki insan refah içinde yaşarken, dünya nüfusunun önemli kısmı en temel insani ihtiyaçlarını bile karşılayamaz hale gelmiştir.²⁹ Aurelio Peccei, son dönemde gündemde olan bu sorunlarını şu şekilde listeler; sosyal adaletsizlik, toplumsal kaoslar ve bölünmeler, gelişme için engeller, enerji krizi, enflasyon, yoksulluk, kontrol edilemeyen şehirleşme, cahillik ve eğitim alanındaki sorunlar, sağlık kurumlarındaki yetersizlik, hastalıklar, gençlik isyanları, yalnızlaşma, şiddet ve tecavüzler, bozgunculuk, çevrenin yozlaştırılması, istikrarsızlık duygusu, inanç kaybı ve yukarıdaki sorunları ve birbiriyle olan ilişkileri anlamadaki duyarsızlık ve eksiklik.³⁰ Gördüğümüz üzere modernizm, insan hayatına birçok bakımdan kolaylıklar sağlamış olsa da bazı konularda olumsuz gelişmelere yol açmıştır.

Yenilenme ve yenilikler modern çağda yaşamın bir unsurudur. İlk çağdan itibaren insanlar, akıllarını kullanarak evrenin içindeki her şeyi kendi denetimleri altına almak istemişlerdir. Gerek tinsel gerek bedensel isteklerini gidermek için çalışmalarda bulunmuşlar, kuramlar geliştirmişler ve yeniliklerle yaşamlarını varsıllaştırmışlardır. İnsanlık tarihinde yaşanan Kalonyalizm, Sanayi Devrimi, Coğrafi Keşifler ve Rönesans gibi süreçler insanların ussal eylemleri sonucunda meydana gelmiştir. İnsanlar isteklerini gerçekleştirebileceği bir yaşam kurmak için araştırmalarda bulunmuş ve teknik üretimlerle yaşam alanlarını genişletmeye çalışmıştır. Bu bağlamda yeni teknolojilerle üretilen ürünler ve yöntemler modernliğin unsurları olarak algılanmaktadır. Ama insanlar kendi isteklerine uygun ortam oluştururken sahip oldukları tarihsel ve kültürel değerlerini korumaya çalışmıştır. Çünkü giderek yoğunlaşan teknolojik gelişmeler insanların yaşamına sayısız kolaylıklar getirirken, bir yandan yeni görüş tarzlarının ortaya çıkmasına da yol açmışlar.³¹ Yani, modernlik akımıyla birlikte insanların yaşama ve dünyaya bakışı, yaşadıkları mekanlar, değer anlayışları ve başka pek çok unsur değişmiştir. Özellikle modern dönemin bir getirisi olan görecelik/rölativizm anlayışı, modern insanın görüşlerini ciddi bir şekilde etkilemiştir. Genel bir tanımını verecek olursak rölativizm, salt ahlaki değerlerin olmadığını, bütün değerlerin çağlara, toplum şartlarına, yaşam biçimlerine ve kültür durumlarına göre değişebileceği ileri sürer. Göreceliğe göre herkes için geçerli olan değişmeyen, mutlak doğrular, nesnel bir hakikat yoktur. Onun temel iddialarından biri herhangi bir ahlaki prensibin tüm insanlar için doğru olduğunu ispatlayacak bir yolun olmadığını.³² Kısa bir ifade ile görecelik, mutlak bir hakikatin olmadığını ileri sürer.

Modernizmin temelinde sürekli ilerleme bulunmaktadır. Bu durumda sabit bir değerden ve ahlaki yapıdan bahsetmek mümkün değildir.³³ Günümüz insanını bir düşünce veya bir nesne tatmin etmiyorsa hemen terk edip yeni bir arayışa çıkıyor. Gerçekliği ararken de onlar geleneksel değerlerden daha çok kendi öznel duygularını dikkate almaktadır. Bu durumda herkes ahlaki değerleri kendilerine göre değerlendirir ve her şeyin ölçüsünün

²⁸ Cafer Sadık Yaran, *Adil Bir Dünya Ümidi*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2019, s. 34.

²⁹ Mustafa Köylü, *Küresel Ahlak Eğitimi*, s. 8.

³⁰ Mustafa Köylü, *Küresel Ahlak Eğitimi*, s. 83.

³¹ Sedat Cerci, "Modernleşme Sürecinde Medyanın Rolü: Yaklaşımların Sınırlanması Sorunu", *İnsan ve Toplum Araştırmaları Dergisi/Journal of the Human and Social Science Researches*, Cilt:1, Sayı:2, 2012, s. 9.

³² Mehmet Akif Altınışık, "Bireysel-Toplumsal Farklılıklar ve Ahlaki Görecelik Sorunu", *AUID*, Cilt:6, Sayı:10, 2018, s. 262.

³³ Doğan Özlem, "Değerler Sorununda Nesnelcilik/ Mutlakçılık ve Öznellik/Rölativizm Tartışması Üzerine", *Bilgi ve Değer (Bilgi ve Değer Sempozyumu Bildirileri)*, ed. Şehabettin Yalçın, Ankara 2002, s.288

kendisi olduğuna inanır. Bunun sonucunda da güçlü bir egoya sahip, hedonist, kutsallara ihtiyaç duymayan ancak eliyle yarattıklarının kendisine sahip olduğu bir hale gelir.³⁴

Günümüz insanların karşı karşıya geldikleri en önemli sorunlarından biri de yabancılaşmadır. Yabancılaşma bir kavram olarak toplum ve bireyin hayatında önemli bir yer işgal eder. Günümüzde insanların sıkça karşılaştıkları başarısızlık duygusu, keline güven duymamak, stres ve depresyon, internet ya da alkol bağımlılığı gibi durumlar kişinin yabancılaşmasına yol açmaktadır. Her ne kadar gençlerin oran olarak önemli bir kısmı toplumla bir sorun yaşamasa da küçümsenmeyecek oranda önemli bir kısmı kendileriyle veya toplumla bir uyumsuzluk içinde yaşamaktadır. Bu tür gençlik, dışlanmışlık hissi ve stresle başa çıkmaya çalışırken davranışsal bir yabancılaşma çekmektedir.³⁵ Yabancılaşma, sadece modern dönemde insanlık durumunu anlatan bir kavram değildir. Yabancılaşma insanın dış dünyasından daha ziyade iç dünyasındaki derin kırılmayı ifade etmektedir. İslam'a göre yabancılaşma, insanın insanlığını zayıflatan ve tahrip eden, insanın özüne, yani fitratına aykırı olan her türlü yönelimin, yozlaşmanın ifadesidir. Diğer bir deyişle yabancılaşma, insanın hem insani olandan hem de ilahi olandan uzaklaşmasıdır. Bu açıdan bakıldığında modernite, insanı dünyaya bağımlı yaparak ahirete yabancılaştırmaktadır. Özellikle günümüzdeki seküler ideolojiler insanı dine yabancılaştırmışlardır. Dolayısıyla modern insan, dinin kullandığı ifadeleri, kavramları, dili, inanç ve değerleri anlamamaktadır. Açık konuşmak gerekirse modern insan, Tanrı, peygamber, vahiy, kutsal kitap, dua, ibadet ve ahiret gibi kavramları anlayacak derin bir tasavvura sahip değildir.³⁶ Bu bakımdan ahlak ve dinin önemi büyüktür. Çünkü ahlak ve din, modern insana ruh ile beden, yaşam ile ölüm, madde ile mana arasında bir denge kurma imkânı vermektedir. İnsan toplumsal hayatta bu dengeyi kurduğunda uyumlu bir birey olur ve tutarlı davranışlar sergiler. Bu dengenin olmadığı bir toplumlarda ise yardımlaşma, acıma, hayatı paylaşma duyguları körelir ve insanlar sadece çıkarıcı ve ben merkezli tutum alır. Böylelikle ben ile biz duyguları arasındaki denge yitirilir.

Günümüzde kullanılan sosyal medyalar da yabancılaşmanın boyutlarının genişlemesine yol açmaktadır. Gerçeği manipüle eden bu araçlar, kişiyi kendisine ve topluma yabancılaştırır. Topluma baktığımızda insanların birbirinden uzaklaşıp, sosyal hayattan koptuğunu görebiliriz. Medyanın etkisiyle ve iletişim araçlarının yaygınlaşmasıyla tüm dünyada ortak bir kültür ve düşünce biçimi oluşmaya başlamıştır.

Sanal dünyası, insanlara, eşyaya, olaylara, nispeten daha geniş, daha esnek, daha serbest bir yaklaşım imkânı vermektedir. Özellikle gençler gerçek dünyada toplumsal normlardan, ahlaki sınırlılıklardan dolayı yapamadıkları şeyi sanal dünyada özgürce yapabilmektedir. Sanal dünyada var olan her şey kültürün bir parçası haline gelebilmektedir. Genel bir ifade ile sanal ahlakı, gençlerin aile ilişkilerinde, toplumsal ilişkilerinde, toplumsal normlara yaklaşımlarında, hayata bakışlarında, saygı ve sevgi anlayışlarında vs. önemli değişiklikler, gerilimler ve paradokslar doğurmaktadır.³⁷

Modern ahlak sorunu üzerinde duran Durkheim'e göre batı dünyasındaki krizin temelinde sosyal normların ve değer sistemlerinin, insanların istek ve davranışlarını yönlendiricilik özelliğini ve bütünleşmeyi sağlayıcılık niteliğini yitirmesi yatmaktadır.³⁸ Günümüz dünyasına baktığımızda gerçekten de insanların ahlaki ve insani değerlerden uzaklaştıklarını ve herkesin değerleri kendi dünya görüşüne göre değerlendiklerini görürüz. Oysaki değerler, toplumun varlığını, bütünlüğünü ve devamlılığını sağlayan en önemli öğelerdir. Aynı zamanda değerler toplumun ahlaki yapısını oluşturmaktadır. Ahlaki değerler

³⁴ Rıdvan Demir, "Modern Toplumda Ahlaki Değişim ve Ahlak Eğitimi", s. 293-294.

³⁵ Mustafa Köylü, *Küresel Ahlak Eğitimi*, s. 122.

³⁶ Bilal Sambur, "Din, Ülfet ve Yabancılaşma", *İlahiyat Akademi Dergisi*, Cilt, Sayı: 3, 2016, s. 67.

³⁷ Ejder Okumuş, "Modern Toplumda Ahlak ve Gençlik", s. 92.

³⁸ Ejder Okumuş, "Modern Toplumda Ahlak ve Gençlik", s. 85.

toplum bireylerinin bir arada yaşamalarını ve ortak değerler etrafında bütünleşmelerini sağlar. Bu bağlılık, hem en yüksek ahlaki değerleri yaşama hem de en yüksek mutluluğa ulaşma imkânı verir.³⁹ Ahlaki değerlerin bulunmadığı bir toplumda, yozlaşma, kaos, bozulma ve çürüme belirtileri ortaya çıkar. Böyle bir toplumda insanlar sadece kendi menfaatleri ve çıkarları doğrultusunda yaşamaya çalışır.

Bilindiği üzere modernleşme, metafizikten arındırılmış bir dünya görüşüne doğru yol almış ve aydınlanma düşüncesiyle destek bulmuştur.⁴⁰ Modernleşme hareketi sonucunda din ile bilim arasındaki mesafe de gittikçe büyümüştür ve hatta din, bilim ve aklın dışına itilmiştir. Tabii ki bu neticenin ortaya çıkmasında Kiliseye ait teslis, asli günah ve enkarnasyon gibi akla aykırı görünen inançların da etkisi mutlaka vardır. Ama inancın bilgi ve akılla ilgisinin kesilmesi, modern insanın yaşam tarzını da etkilemiştir ve yaşamın amacını dünyevi alana yöneltmiştir. Böylece modern insanın yaşam amacı uhrevi hedeften soyutlanarak seküler düzeye indirgenmiştir. Sonunda fayda ve hazzı elde etmeyi amaçlayan adeta bir dünyevi cennet ideali yaratmıştır ve her türlü yolu meşru gören pragmatist bir düşünce tarzını ortaya çıkartmıştır. Bu anlayış tarzı Batı’da eti kemiğe bürünmüş bir biçimde Kapitalizm olarak dışa vurmuştur. Daha çok kazanç, daha çok hakimiyet, daha çok güç, daha çok haz elde etmeyi amaçlayan bu düşünce sisteminde artık ahlak da araçsal bir yapıya dönüşmüştür. Çünkü araçsal değerler, sadece subjektif tavırları, subjektif durumları yönetir. Bu durumda herkes en büyük yararı elde etmeye çalışır. Bunun neticesinde insanlar arasındaki ilişkilerde ciddi çatışmalar meydana gelmiştir.⁴¹ Böylelikle milli değerler modernleşme ile evrensel değerlerin hücumuna uğramıştır. Bunun sonucunda da pragmatizm (faydacılık) bütün değerlerin ölçüsü ve belirleyici haline getirilmiştir.⁴²

Modern kavramı sürekli olarak Batıyla birlikte anılsa da modern dünyada meydana gelen ahlaki sorunların sebebini sadece Batı’da aramak veya Batı’yı suçlamak veya eleştirmek adaletli bir davranış biçimi değildir. Günümüzün ahlaki sorunlarını ele alırken İslam dünyasının ahlaki yapısının ne kadar sorgulanıp sorgulanmadığını da göz önümüzde bulundurmamız gerekmektedir. Günümüz Müslüman’ı kendine ahlaki bir model olarak gördüğü Hz. Peygamber’in tutum ve davranışlarına ne kadar önemsemektedir. Peki, yeterince önem veriyorsa ve benimsiyorsa neden o zaman İslam dünyasında bu kadar yalancılık, dolandırıcılık, hile ve sahtekarlık vardır. Günümüzde dini sloganlarla kendilerini Müslüman olarak kabul eden bireyler ve gruplar, diğer gruplara acımasızca saldırmaktadır. Günümüz Müslüman’ı hızla değişen bu dünyada adeta inandığı gibi yaşamaya değil, yaşadığı gibi inanmaya başlamıştır.⁴³ Tarihin belli bir dönemlerinde güçlü ahlak yapılarıyla zengin, verimli, belirleyici ve en yüksek değerler üreten Müslümanlar, zamanla bu alanda görülen yozlaşmaya paralel olarak değer üretme vasfını yitirmiştir.

Topçu’nun ifade ettiği gibi dünyayı pastan ibaret gören bazı Müslüman din adamları, günümüzde kimini münafık, kimini de zındık olarak görmekte ve medeniyet davalarının bir kısmını küfür bir kısmını da bid’at saymaktadır.⁴⁴ Dolandırıcı şeyhler, sahtekâr mürşitler, pazarlıkla Kur’an ayetini satan hafızlar, Kâbe yolunda birbirlerini soyan alimler İslam dünyasını tüyler ürpertici bir karanlığa sürüklemektedir.⁴⁵ Resim yapmak günah mıdır? kolonya haram mıdır? baş açık namaz kılınır mı, kılınmaz mı münakaşasını yapan din adamı, dinin gerçek ruhunu unutturmaktadır.⁴⁶

³⁹ Sezai Karakoç, *Ruhun Dirilişi*, Diriliş Yayınları, 6. bs., İstanbul 1997, s. 107.

⁴⁰ Altuğ Taylan, *Modern Felsefede Metafiziğin Elenmesi*, Ebabel Yayınları, İstanbul 2006, s. 64.

⁴¹ Hulusi Arslan, “Ahlaki Değerlerin Değişimi Sorunu: Nesnellik ve Öznellik”, *Tabula Rasa*, 13, 2005, s. 79.

⁴² Rıdvan Demir, “Modern Toplumda Ahlaki Değişim ve Ahlak Eğitimi”, s. 292.

⁴³ Rıdvan Demir, “Modern Toplumda Ahlaki Değişim ve Ahlak Eğitimi”, ss. 295-98.

⁴⁴ Nurettin Topçu, *Ahlak Nizamı*, Dergah Yayınları, 12.bs., İstanbul 2019, s. 80.

⁴⁵ Nurettin Topçu, *İslam ve İnsan*, Dergah Yayınları, 15.bs., İstanbul 2019, s. 58.

⁴⁶ Nurettin Topçu, *İslam ve İnsan*, s. 72.

Dinin doğal ve özgün yapısını bozarak onu sentetik hale getiren din istismarcıları, tarih boyunca din üzerinden çıkar elde etmeyi amaçlamıştır ve dini, dinin hükümlerini ve dini değerleri kendi çıkarı uğruna satmıştır. Diğer bir deyişle din tacirliği yapanlar, dini ve ahlaki değerleri kendi yararlarına göre yorumlamıştır. Bu açıdan bakıldığında İslam dünyasının da tarihinin başlangıcından beri ahlaki sorunlarla larkı karşıya kaldıkları söylenilebilir. İslam özü itibariyle bir ahlak dini olsa da Müslümanlar bir türlü ahlakla ilgili dertlerden başını kurtaramamıştır. Örneğin, İslam, erkek ve kadın arasında tam bir denge ve ahenk kurmuş olsa da bazı Müslüman ülkeleri kadını ikinci sınıf ve ezilen bir konuma hapsedmektedir. Dinen zina olarak bilinen herhangi bir husus söz konusu olduğunda bütün hesap kadına kesilebilmektedir. Erkek ise büyük ölçüde bundan muaf tutulmaktadır. Hatta bazı yerlerde taltif edildiği görülmektedir. İslam, insanların iffetlerini koruma konusunda herhangi bir cinsiyet ayırımına tabi tutmaksızın herkese sorumluluk yüklemiş olsa da pratik hayatta böyle bir tablo karşımıza çıkmaktadır. Genel bir ifade ile namus meselesi sadece kadınlara mahsus dini bir yükümlülük olarak görülmektedir.⁴⁷ Toplumun yarısını kadınlar oluşturmalarına rağmen asırlar boyu onların eğitim hakkı ellerinden alınmıştır. Toplumda kadınların cahil bırakılması pek çok zararlı sonuçlara yol açmıştır ve ailelerde eşlerin denkliğinde sıkıntılar ortaya çıkmıştır. Kadınlar asırlar boyu fikren aktif olarak çalışmadıkları için akıl ve bilim yönünden erkeklerden geriye düşmüştür. Buna karşılık onların duygu yönleri gelişmiştir. Her şeyden sorumlu olan erkek de her hakkın kendisine ait olduğunu düşünmeye başlamıştır.⁴⁸

Yukarıdaki bu verilerden hareketle İslam dünyasında da materyalist ahlak'ın hiç olmadığını söyleyemeyiz. Günümüzde kendilerini İslam'ın sahibi sayanlar ruha ulaşmanın ilahi yolunu gösteren din olgusunu bile maddi hayata çevirerek dini tamamen somutlaştırmıştır. Allah, peygamber ve ahiret konularını hep somut örneklerle tanıtmıştır. Evrensel nizamaya aykırı olan olayları Allah'ın eseri olarak göstermiştir. Sırat köprüsünü bir cambaz ipi gibi, Hz. Peygamberin Miraç olayını da cennetten gelen bir binek hayvan gibi tarif etmiştir.⁴⁹ Genel bir ifade ile günümüz Müslümanları İslam'ı maddileştirerek onun ruhunu kaybetmiştir. Günümüz İslam dünyasına baktığımızda kim kazanırsa onun büyük görüldüğünü, kim kuvvetliyse onun haklı sayıldığını görürüz.⁵⁰ Ahlakı ödev ve mesuliyet kaynağı olmaktan çıkarıp zevk ve fayda kaynağı yapmıştır. Topçu'ya göre Batı'da ahlakın maddi hadiselerle bağlanan cephesi dikkate alınmıyor. Onlar ahlaki ruhi ve ideal bir sistem olarak görür. Örneğin, sakal bıyık kesmek gibi içki içmek de Batı düşüncesinde bir ahlak hadisesi değildir. Belki de kötü alışkanlık veya bir adet olabilir. Benzer şekilde kıyafet tarzını değiştirmenin de ahlakla bir alakası yoktur. Bunlar Batılıların düşüncesinde ata binmektenense yaya gezmekten hoşlanma gibi bir zevk işidir.⁵¹ Ama Batı da insanın gerçek konumunu keşfedemediği için insanla ilgili konularda doğru, sağlam sonuçlara tam anlamıyla ulaşamamıştır.

Sonuç itibariyle modern Batı ve İslam dünyasında genel olarak toplumsal açıdan ahlaki bir dejenerasyon yaşanmaktadır. Batı'da sosyal-psikolojik, ahlaki sorunların ciddi anlamda baş göstermesi, binlerce yıllık dünyamızın bir yüzyıl gibi bir süreçte küresel sorunlarla karşı karşıya kalması, toplumda gitgide suç oranının artması, modern insanı ciddi bir şekilde düşündürmektedir. Yaşadığımız dünyada ruh ile madde birbiriyle çarpışmaktadır. Rousseau'un ifadesiyle, modern toplumda insanlar Tanrı'yı dünyevileştirmiş, adeta kendilerini Tanrı'nın yerine koymaya başlamış ve bunun sonucunda da insan ile kutsallık

⁴⁷ İbrahim Çetintaş, "Ahlaki Yozlaşma ile Aksiyolojik Verimlilik Arasındaki İlişki", *Adam Akademi*, Cilt:5, Sayı:2, 2015, s. 7.

⁴⁸ Hülya Terzioğlu, "İslam'da Kadının Konumuna Modern Yaklaşımlar", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt:VIII, Sayı:33, 2016, s. 94.

⁴⁹ Nurettin Topçu, *İslam ve İnsan*, s. 66

⁵⁰ Nurettin Topçu, *Kültür ve Medeniyet*, Dergah Yayınları, 15. bs., İstanbul 2018, ss. 52-53.

⁵¹ Nurettin Topçu, *Kültür ve Medeniyet*, s. 51.

arasındaki bağların koparılmış, insanlar ahlak ve gelenek-göreneklerden tamamen uzaklaşmıştır. Ona göre modernleşmeyle birlikte sanat ve bilimde yaşanan gelişmeler insanlar arasındaki eşitsizliği meydana getirmiştir. Toplumda manevi ve ahlaki değerlere verilen önem azalmış ve sosyal ilişkilerde insani değerler yitirilmiştir.⁵² Modernliğin maddeyi kutsayan ve insani adeta bir eşyanın kölesi haline getiren seküler zihniyeti, İslam dünyasını da etkisi altına almıştır. Çağdaş toplumda bilgi ekonomisinin etkin olmasıyla eğitim algımızda değişmeye başlamıştır. Yaşadığımız çağda insanların düşüncesinde maddiyat ön planda olduğu için eğitim sisteminde insanların temel amacı da sadece iyi bir meslek sahibi olmaktır. Çünkü modern düşünceye göre eğitimin temel işlevi ekonomik ve toplumsal ilerlemeyi sağlamaktır. Dolayısıyla maddiyatı ön plana alan eğitim sistemlerinde birey ve toplumun varlık kazanmasını sağlayan insani, ahlaki değerlerin ihmal edilmesi belki de modern toplumu anlam ve değer krizine sokmaktadır.

Sonuç

Toplumsal ilişkiler bireylerin düşünce ve davranışlarının toplamından ibaret olduğuna göre, bir toplumun genel yapısı, o toplumda yaşayan insanların duygu ve düşüncelerini bir şekilde yansıtmaktadır. Bu bağlamda modern insan, ahlaki değerleri kendi aklıyla düzenleyen ve belirleyen dünya adamıdır. Ama modern insan, modern dünyada teknolojik açıdan olağanüstü imkanlara sahip olsa da ne yazık ki halen yeterince sağlam bir ahlaki yapıya sahip değildir. Özellikle modernitenin getirdiği liberal dünya görüşü, egoizm ve faydacılık gibi anlayışlar insanı anlamsızlığa, acizliğe, kuralsızlığa, karanlığa ve nihilizme sürüklemiştir. Modernizm dini inanç ve uygulamaları tamamen ortadan kaldıramamış olsa da inanç şekli açısından büyük değişikliklere neden olmuştur.⁵³ Yani, insanı ilahi olandan uzaklaştırmış ve insanın kutsalla kurulan bağını koparmıştır. Toplumsal hayatın tüm alanını madde alemine hapsedmiştir.

Hayatı sadece maddi açıdan gören insan ve toplumlar, yaşamlarını sınırlar ve tek boyutlu hale getirir. Bu tür toplumlar, maddi ve manevi değerler arasında denge kuran toplumlara göre daha çok psikolojik ve sosyal sorunlarla karşı karşıya gelir. Bu bakımdan ahlaki ve dini değerler, sosyal hayatta yadsınmayacak bir anlam ve önem taşımaktadır. Bilindiği üzere modern dünyanın salt akıl veya toplum otoritesi temeline dayalı ahlak anlayışları hep başarısızlığa uğramıştır. Çünkü modern ahlak anlayışları insanların kararlarına ve eylemlerine rehberlik etmekten, yönetmekten uzak kalmıştır. Dolayısıyla birey davranışlarında sadece akli ile değil, vicdanıyla da danışmalı ve iç dünyasıyla barışmalıdır. Vicdan, insanüstü, aşkın ve mutlak bir kaynaktan beslenmektedir. İnsan onun yönetiminde gelişimini bütünler ve olgunlaşmasını sağlar.⁵⁴ Gerçek aydınlanma, insanın ilahi ve insani olanı birlikte keşfetmesidir.

Ahlaklı bir toplum oluşması için bireylerin ahlaki ve dini değerleri bilmesi yetmez, onları yaşatmalı, hayata aktarmalıdır. İnsanlar, düşünce ve davranışlarını değerlere göre oluşturmalıdır. Toplumsal ahlaki sorunların çözümünde aile, okul ve hukuk gibi dinamikler birlikte aynı yönde ilerlemesi lazımdır. İnsanlar ahlaki değerleri kendilerine bir ideal olarak düşünür ve o çerçevede hareket ettiği anda bu süreç toplumsal barışı beraberinde getirecektir. Dolayısıyla modern toplumun ahlaki krizine karşı yapmamız gereken en önemli şey, öncelikle modern çağı doğru anlamak ve ahlaki krizi oluşturan kültür ve zihniyeti inceleyerek ortaya çıkan neden ve sonuçlar üzerinden doğru hükümler çıkarmaktır.

⁵² Rıdvan Demir, "Modern Toplumda Ahlaki Değişim ve Ahlak Eğitimi", s. 292

⁵³ Mustafa Köylü, *Küresel Ahlak Eğitimi*, s. 50.

⁵⁴ Rıdvan Demir, "Modern Toplumda Ahlaki Değişim ve Ahlak Eğitimi", s. 318.

Kaynakça

- Aydın, Mehmet, *Din Felsefesi*, Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, İzmir 1987.
- Arslan, Hulusi, "Ahlaki Değerlerin Değişimi Sorunu: Nesnellik ve Öznellik", *Tabula Rasa*, 13, 2005.
- Akif Altınışık, Mehmet, "Bireysel-Toplumsal Farklılıklar ve Ahlaki Görecelik Sorunu", *AUID*, Cilt:6, Sayı:10, 2018, ss. 261-282.
- Barişan, Cemile, "Modernite Tartışmalarına Alternatif Bir Yaklaşım: Modern Aklın Eleştirisi ve Geleneksel Düşünce", *İnsan ve Toplum*, Cilt:2, Sayı:4, 2012, ss. 35-63.
- Cevizci, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, İstanbul 2002.
- Cereci, Sedat, "Modernleşme Sürecinde Medyanın Rolü: Yaklaşımların Sınırlanması Sorunu", *İnsan ve Toplum Araştırmaları Dergisi/ Journal of the Human and Social Science Researches*, Cilt:1, Sayı:2, 2012, ss. 7-27.
- Demir, Rıdvan, "Modern Toplumda Ahlaki Değişim ve Ahlak Eğitimi", *Modernleşme Sürecinde Müslümanlar*, ed.Necmettin Çalışkan, Nobel Yayınları, 2018.
- Güngör, Erol, *Ahlâk Psikolojisi ve Sosyal Ahlâk*, Ötüken Yayınları, İstanbul 1995.
- Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitapevi, İstanbul 2012.
- Habermas, Jürgen, *Modernlik: Tamamlanmamış Bir Proje/Postmodernizm*, çev., Güleğül Naliş, Dumrul Sabuncuoğlu, Deniz Erksan, der., Necmi Zekâ, Kıyı Yayınları, İstanbul 1990.
- Harvey, David, *Postmodernliğin Durumu*, çev. Sungur Savran, Metis Yayınları, İstanbul 1999.
- Hick, John, "Din Felsefesi Nedir?", çev., İsmail Çetin, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*, Cilt:4, Sayı:4, 1992.
- Çetintaş, İbrahim, "Ahlaki Yozlaşma ile Aksiyolojik Verimlilik Arasındaki İlişki", *Adam Akademi*, Cilt:5, Sayı:2, 2015, ss. 5-13.
- Karakoç, Sezai, *Ruhun Dirilişi*, Diriliş Yayınları, 6. bs., İstanbul 1997.
- Köylü, Mustafa, *Küresel Ahlak Eğitimi*, Dem Yayınları, İstanbul 2013.
- Küng, Hans, *Global Responsibility: In Search of a New World Ethic*, Continuum, New York 2001.
- MacIntyre, Alasdair, *Erdem Peşinde*, çev. Muttalip Özcan, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2001.
- Okumuş, Ejder, "Modern Toplumda Ahlak ve Gençlik", *Gençlik Araştırma Dergisi*, Cilt:5, Sayı:1, 2017, ss. 79-93.
- Özlem, Doğan, "Değerler Sorununda Nesnelcilik/ Mutlakçılık ve Öznelcilik/Rölativizm Tartışması Üzerine", *Bilgi ve Değer (Bilgi ve Değer Sempozyumu Bildirileri)*, ed. Şehabettin Yalçın, Ankara 2002.
- Peker, Hüseyin, *Din ve Ahlak Eğitimi*, Aksi Seda Matbaası, Samsun 1998.
- Ross, Poole, *Ahlak ve Modernlik*, çev., Mehmet Küçük, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 1993.
- Sambur, Bilal, "Din, Ülfet ve Yabancılaşma", *İlahiyat Akademi Dergisi*, Cilt, Sayı:3, 2016, ss. 67-74.
- Şentürk, Recep, "Değişen Toplum ve Ahlak: Modern Türk Toplumunda Değerler Krizi", *Çağımızın Ahlak Bunalımı ve Çözüm Arayışları*, der., Hüseyin Sarıoğlu, Ensar Neşriyat, İstanbul 2009, ss. 71-82.
- Taylan, Altuğ, *Modern Felsefede Metafiziğin Elenmesi*, Ebabil Yayınları, İstanbul 2006.
- Terzioğlu, Hülya, "İslam'da Kadının Konumuna Modern Yaklaşımlar", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt:VIII, Sayı:33, 2016, ss. 91-109.
- Topçu, Nurettin, *Ahlak Nizamı*, Dergâh Yayınları, 12.bs., İstanbul 2019.
- Topçu, İslam ve İnsan, Dergâh Yayınları, 15.bs., İstanbul 2019.

Topçu, *Kültür ve Medeniyet*, Dergâh Yayınları, 15. bs., İstanbul 2018.

Uysal, Enver, “Dindarlığın Ahlaki Temeli Üzerine Bazı Düşünceler”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 14, Sayı: 1, 2005, s. 41-59.

Yaran, Cafer Sadık, *Ahlak ve Etik*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2010.

Yaran, *Adil Bir Dünya Ümidi*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2019.

Wessels, Antonie, “The Role of Religion in Present-Day Secular Society”, *Studies in Interreligious Dialogue*, Cilt:8, Sayı:2, 1998.

Bergson ve Din Felsefesi¹

E. C. WILM²

Çev. Osman Zahid ÇİFÇİ*

Henri Bergson'un gibi herhangi bir yeni ve orijinal felsefe sisteminin mevcut dini ilgi alanları ve fikirler için taşıdığı anlam pek çok kişiyi yakından ilgilendiren bir husustur. Bu nedenle, şu dönemde birkaç söz söylemek konu üzerine bir katkı sunabilir.

Soruyu ustaca veya anlamlı bir şekilde ele alacak olursak; öncelikle din terimi ile tam olarak neyi kastetmek istediğimiz konusunda bir fikir birliğine varmamız gerektiği çok açıktır. Örneğin, din faktörünü geleneksel teolojinin dogmalarıyla özdeşleştirmemiz ve onun doğası ve anlamı hakkında daha özgür bir bakış açısı edinmemiz gereken bir durumda Bergson'un öğretilerinin dinin üzerine olan etkilerine ilişkin sorunun çok farklı bir şekilde cevaplanması gerektiği açıktır. Daha geniş ve hayati derecede tanımlanmış bir dini, güçlü bir şekilde doğrulayabilecek ve destekleyebilecekken, Bergson felsefesinin geleneksel teoloji doktrinleri üzerindeki etkisi neredeyse tamamen olumsuz olacaktır (tabi ki, bu doktrinler oldukça özgür ve sembolik olarak yorumlanmadıkça).

Bu maksatla konumuz için benimseyeceğimiz din görüşü, iyiliğin daimiliğine, kâinatın hiç olmadığı kadar iyiyi tercih etmek ve kötüyü yok etmek üzere yaratıldığı şeklindeki bir inanca dayanmaktadır. Kısaca tarif etmek gerekirse, dinin mükemmelliğinin ebedi olduğuna olan inanç (Sekretan'ın sözlerini kullanarak); veya kendi cümlelerime ile (antropomorfik çağrışımlarına rağmen hoşuma giden) dinin sevgiye (aşka) olan inanç olduğunu söylemek mümkündür.

Böyle bir inancın bizim için mümkün olup olmadığı bir sorundur; ancak bu sorunun James ve arkadaşlarının, eğer din olgusuna olumlu cevap verilecekse, olgusal kanıtlama (ispat) alanından inanç ve pratik gayret alanına ötelenmesi gerektiği yönündeki önermelerine rağmen, sorunun olgusal veya ampirik kanıtlar temelinde kısmen çözülebileceği açıkça görülmektedir. James'in ampirik düzeni ahlaki açıdan muğlak ve hatta kötü olarak toptancı kınaması bana gerçekten de biraz fazla abartılı ve ağır (acımasız) gelmektedir. Şöyle yazmaktadır: 'Orada methedeceğimiz her fenomen, zihnin üzerindeki tüm dini etkisini ortadan kaldıracak zıt bir fenomenle yan yanadır. Güzellik ve çirkinlik (iğrençlik), sevgi ve gaddarlık, yaşam ve ölüm, her şeyi ayrılmaz bir bütün olarak bir arada tutar: o eski sıcak ve insanı seven bir tanrı kavramı yerine ne nefret eden ne seven, her şeyi anlamsızca ortak bir kıyamet için bir araya getiren devasa bir kudret (güç) kademeli olarak bizi ele geçirir.' Burada, dünyadaki iyi ve kötünün karşılaştırılması sorununa, sadece tarihsel veya betimsel (tanımlayıcı) bir çerçeveden bakılmasına, iyimserlik ve kötümserlik hususlarına girmek istemiyorum. Din hususunu, yani iyinin üstünlüğüne olan inancım

¹ Wilm, E. C.(1913). Bergson and the Philosophy of Religion.The Biblical World, Vol. 42, No. 5 (Nov., 1913), pp. 279-283.

²'Wells College' Felsefe Profesörü, 'Din Problemi', 'Din Kültürü' ve 'Friedrich Schiller'in Felsefesi' kitaplarının yazarı.

* Doç. Dr., Selçuk Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, zahid.cifci@selcuk.edu.tr, ORCID: 0000-0003-0348-594X

ilişkin görüşlerimi ve argümanlarımı, okuyucu eğer ilgilenirse, 'Din Problemi – The Problem of Religion' adlı son kitabımda aşağı yukarı tam olarak sundum. Elbette şu husus açıktır ve daha fazla tartışmaya gerek yoktur: mevcut üstünlüğe veya iyinin nihai zaferine olan inanç, çok fazla ampirik desteğe sahip olmakla birlikte, inancın doğası gereği, kesin bir başarıdan ziyade sonsuza dek felsefi bir özlem olarak kalması gerekmektedir; dolayısı ile tam bir ampirik doğrulamaya açık değildir.

Ancak din için önemli olan temel mesele iyinin aslında gerçekleştirilip gerçekleştirilmediği değil, bunun böyle bir dünyada gerçekleştirilebilir olup olmadığı; iyinin kötülüğe, makullüğün ve özlemin mantıksızlığa, kadere ve şansa karşı aşamalı olarak zaferi, dünyanın fiili yapısında, gerçekten umut edebileceğimiz ve bunun için çalışabileceğimiz bir şey olup olmadığıdır.

Dahası ve özellikle, insanın etkin doğasını hesaba katmadan, sadece dünyanın temsil ettiği fiziksel güçlerin dikkate alınmasıyla iyi ve kötünün şanslarını hesaplayan, insan gayesinin (aspiration) etkinliğini; yani insan faktörünün aktif faaliyetini hesaba katmadan yapılan ahlaki açıdan bir kâinat değerlendirmesi yeterli olarak kabul edilemez. James, herhangi bir felsefenin başarılı olabilmesi için iki temel kusurdan kaçınması gerektiğini öne sürerken haklıydı: birincisi, felsefe, nihai ilkesinde en kıymetli güçlerimizi şaşırtmamalı ve onları altüst etmemelidir; ikincisi ise dünyayı aktif güçlerimize karşı baskı yapan hiçbir nesneyi içermeyecek şekilde tanımlamalıdır. Başka bir deyişle, çekilmez (katlanılmaz) olan iki tür varoluş türü ya tüm sorunların umutsuz olduğu, dolayısı ile tüm çabaların boşuna olduğu; ya da tüm sorunların zaten çözülmüş olduğudur. Dolayısı ile dinin ya da gerçekliğin herhangi bir umut veren yorumunun asıl hasmı (düşmanı), sıklıkla ileri sürüldüğü gibi natüralizm değil, ister fizik bilimi tarafından dizayn edilen natüralist ve mekanik tipten ister mantıksal veya teleolojik mutlak idealizm tipinden olsun; her biçimde mutlakiyetçiliktir (absolutism). Her iki sistem de insanı hesap dışı bırakır; her ikisi de doğasının en dokunulmaz parçası olarak hissettiği şeyi, amaçlarının peşindeki gayeyi, kendi yaşamının özgürlüğünü ve etkinliğini reddeder. O halde, insanın ahlaki doğasının onaylayabileceği, korku ve umutsuzluk yerine güven ve gayeye uygun ruh halleri olan bir dünya anayasası tek kelimeyle ne olmalıdır diye sorulursa, cevap şu olacaktır: gayret (çaba), mücadele ve belki de çok acı çekilse de insani hedeflerin gerçekten başarılabileceği (ulaşılabilen) bir dünya olmalıdır.

Şimdi, Bergson'un sisteminin dini olarak adlandırılabilir herhangi bir dünya görüşü üzerine etkisini öngörebilecek bir konuma geldik diyebiliriz. Bergson'un mevcut konumuzla ilgili dikkat çeken üç doktrini; yaratıcı evrim, belirsiz teleoloji (indeterminate teleology) ve insan özgürlüğü doktrinleridir. Günümüz bakış açısıyla incelendiğinde, bu doktrinlerin, bizim de inandığımız gibi, dinin dayandığı dünya görüşüne geniş ölçüde uygun oldukları görülecektir. Her bir doktrine ilişkin birkaç söz söylemek belki konuyu daha da açıklığa kavuşturacaktır.

1. Evrimin yaratıcı olduğu görüşü, dünyada yeniliği ve dolayısıyla gerçekte var olmasa da ideal olarak arzu edilen şeylerin ortaya çıkmasına vesile olduğunu savunmaktadır. Yine bu görüş, doğayı, yalnızca ideallerin ve akıllı çabaların tesirine değil, bilinçsizce işleyen mekanik güçlere uygun olarak da kuvvetlerin değişmesine ve yeniden yer değiştirmesine bağlı olarak evrilmesi gereken kapalı bir sistem olarak gören mekanik natüralizmi reddetmektedir. Bergson'a göre evrim, sadece eski samanın yeniden harmanlanması, sonsuza dek madde ve enerjinin yeniden dağıtılması değildir. Evrim, daha ziyade, bir olgunlaşma, üretim ve gerçekliğin taze öğelerinin devamlı olarak ortaya çıkma sürecidir. Teolojik yaratılış doktrini sadece tartışma götürmez bir gerçek değil, aynı zamanda dünya hakkında dile getirilecek en temel (merkezi) gerçeği ifade etmektedir. Geleneksel teoloji, yaratma eylemini tekil olarak ve nihai olarak ele almakta ve onu geçmişteki hayali (söylencesel) bir noktaya havale ederek yanılığa düşmektedir. Yaratılış geçmişle sınırlı değildir: sürekli olarak gerçekleşmektedir.

Evrım konusunun yaratıcı ve spontane yönlerini bilimin kabul etmemesi, onu sırf mekanik terimlerle yorumlaması, bilimin kendisi için koyduğu kurallar bakımından tamamen doğaldır. Dünyada gerçek bir kendiliğindenlik (spontaneity) varsa, tıpkı psikolojinin özgür iradeyi görmezden geldiği gibi; hedefi hesaplama ve tahmin olan bilimin de eğer böyle bir şey gerçekten varsa, bunu görmezden gelmesi gerekmektedir. Biz burada sadece, Bergson'un tüm bilim eleştirisinin merkezi noktasını – kuşkusuz en üst düzeyde inceleme testine dayanacak bir eleştiriyi – biraz farklı bir bakış açısından yeniden ifade ediyoruz. Bergson'a göre tarihin kendisi tek gerçek bilimdir ve bilim, soyut ve kavramsaldan ziyade somut ve bireysel ile ilgilendir. Eşsiz (unique) ve bireysel olan, eşsiz ve bireysel olduğu için sonsuza dek kavramsal anlayıştan kurtulur.

2. Ancak Bergson'un sistemi mutlak yaratılış teorilerine karşı (soğuk) ise, tüm mutlak teleoloji biçimlerine de eşit derecede karşıdır. Eğer geleneksel teoloji anlamında mutlak bir yaratılış yoksa, mutlak bir kader de yoktur. Öyle ise evrimin gidişatı, hiç kimse tarafından, hatta Tanrı tarafından bile 'sonu başından bilemesin' diye önceden belirlenmemiştir. Tıpkı geniş ve eksik tanımlanmış (ill-defined) gayeleri, dürtüleri ve faaliyetlerinin ve eğilimlerin belirtileri olan, ancak karşılaştıkları büyük hayat serüveninin nihai sonucuna dair herhangi bir ipucu veya işaret olmadan yaşayan gençlik gibi, Tanrı'nın hayatı da onun önünde büyük ölçüde gerçekleşmemiş bir olasılık biçiminde durur.

Dolayısıyla kehanet, bir kehanet biçimi olmaktan ziyade bir şiir biçimidir. Mesajı öncelikle kehanet değil, normatif ve öğüt vericidir. Kurgusal ifadeleri, hayal gücünü ve iradeyi harekete geçirir ve böylece, yalnızca Doğa'nın kendi başına bırakmış olacağı bir tamamlanmayı önceden bildirmek yerine, insan enerjilerinin serbest bırakılması yoluyla olayları meydana getirir.

3. Bu nedenle, tüm din felsefesi gibi Bergson felsefesinin tamamı özgürlüğün merkezinde görülür. Kâinat, özgür yaratılışın bir ürünüdür; zira o bir güç veya bir mekanizma değil, özgürlük ve yaşamdır. İnsanda ilk elden tanık olduğumuz özgürlüğün işleyişi, iradenin kendisini maddenin egemenliğinden kurtardığı ve hayatı kendi amaç ve gayesine göre şekillendirdiği yerdir.

Böyle sınırsız bir özgürlüğün olmadığı, bunun mantıksızca ve doğanın düzeninden bağımsız olarak işlemediği hususları çok güçlü olarak vurgulanması mümkün olmayan bir noktadır. Sir Oliver Lodge'un örneklemesinde, araştırmacıların laboratuvarına giren ve bilimsel sonuçlarını bozan gündelikçiler (temizlikçiler), bunu yaparken hiçbir doğa yasasını altüst etmiş olmazlar. Sadece araştırmacıların özenle hazırladığı koşulların düzenini değiştirerek sonuçları bozmuş olurlar. Sadece bir kolu iterek bir lokomotifini kendi isteğine göre bir raydan diğerine geçirebilirim. Hatta rayın üzerine bir engel koyarak onu tamamen raydan da çıkarabilirim. Ama yapamadığım şey, onun çok az direnç ile raylar üzerinde ilerlemesini alıkoymaktır. Bu nedenle, motoru yoldan saptırabilir, hatta bozabilirken, doğa yasalarını saptıramam veya altüst edemem. Elbette, birazcık fikir yürütmekle görülecektir ki, iradem ile amaçladıklarımı yapabilmemin tek koşulu doğanın tekdüzeliğine güvenerek onsuz tüm amaçları gerçekleştirilemez kılmak ve hayatın kendisini büsbütün imkânsız hale getiren araçlar kullanmaktır. Aslında, konu üzerinde ne kadar çok düşünülürse, doğanın değişmezliğinin teizm için üretilebilecek en önemli argüman olduğu o kadar netleşecektir. Yer in ayaklarımızın altında sert/sabit olması, suyun sıvı olması ve ateşin yakması, cisimleri yerin çekmesi, güneşin doğması, sonra batması ve mevsimlerin birbiri ardına tekrar etmesi – kısacası, doğanın geri dönüşsüz olması – hayatın güzel olmasının tek şartıdır.

Bu noktayı burada vurgulamak son derece önemlidir, zira dinin 'ispatı' çoğu zaman mucizelerin olmasına ve doğanın düzeninin kesintiye uğramasına dayanmaktadır. Çok yakın dönemde bile, mucizeler doktrininin, ya özgür irade doktriniyle birlikte gündeme geldiği ya da birlikte gündemden düştüğü sıkça iddia edilmiştir. Doğanın, hem tek tip

yasalara göre işleyen kapalı bir fiziksel güçler sistemi olduğu hem de iradenin özgür olacağı bir yer olduğu ileri sürülmektedir. Ya doğa kapalı bir sistem değildir ya da özgür irade bir mucizedir. Bir yazar, 'Psişik mucizelerin mümkün olduğunu ama fiziksel mucizelerin imkânsız olduğunu tutarlı bir şekilde savunamazsınız' demektedir. Hakikaten, bir kişi iradi eylemiyle kolunu kaldırmayacağını ve bu nedenle iradi eylemiyle de ölülerini diriltilebileceğini iddia ederse, muhtemelen mantık için fazla bir itibar kazanmaz ama sağduyu için daha az itibar kazanır. Ama bu tam olarak yukarıdaki argümanın bizi getireceği noktadır. Belki de bu tür bir mantıkçıyla başa çıkmanın en iyi yolu, gücünü iki yönde de deneyerek onu mantığının kalitesini test etmeye davet etmektir.

Bu dünyada riskler ve kayıplar olmaksızın ilerleme sağlamak nadiren görülen bir şeydir; özellikle de yanlış anlaşılma ve yanlış yorumlanma tehlikesine maruz kalmadan gerçeğin asla öğretilmeyeceği sıklıkla gözlemlenen bir durumdur. İkinci kısım gerçeğe çarpıcı bir örnek olarak; bilimsel-akademik çevre, 'hiçbir ayak sürüme veya hasır altı etme olmaksızın, kendilerini aleni gerçekler olarak sunan gerçeklerin var olduğuna' ikna olmada olağanüstü bir yavaşlık gösterdiklerini öne süren, mistisizm ve okültizmin her biçimi tarafından büyük lider olarak kabul edilen William James örnek olarak verilebilir. İnanç içerikli dergiler (her zaman aktif olan) sayısız erkek ve kadının ruhunu aydınlattı ve bu kişiler gönül kapılarını 'ruhanilere' (tinselcilere), manevi şifacılar, telepati uygulayıcılara ve benzeri her sınıf ve tipteki gizem tacirlerine ardına kadar açtılar. Bergson şu anda aynı kötü (şeytani) kaderi tecrübe etme tehlikesiyle karşı karşıyadır. Sendikalistler, sosyalistler ve anarşistler kadar birbirinden çok farklı doktrinler onu liderleri olarak kabul ettiler. Mevcut toplumsal düzene karşı birbiri ardına dizilmiş bu güçler (ki her zaman endişe verici sayıda ve içimizdedirler) Bergson'cu yazılardan tuhaf bir teselli bulmuş gibi görünmektedirler. Bu eğilim, Rousseau'nun on sekizinci yüzyıldaki doğaya dönüş hareketini canlı bir şekilde andırmaktadır. Doğa ayırım yapmaz, akıcıdır (duraksamaz); ondaki değişim ve organizasyon insanın bir hilesidir; zira doğa kusurludur. 'Ülkeyi Tanrı, kenti ise insan yaptı'; bu yaklaşımdan, mevcut toplumun direnilmesi gereken bir kötülük olduğu sonucu ortaya çıkar. Gazeteler ve dergiler bu ve benzeri anlamsız sapmalarla doludur.

Diğer yandan geleneksel teoloji gelmektedir ve Bergson'un doktrinlerinde, en hafif tabirle, ilerleyen zamanın tam bir revizyona tabi tutmadan kendilerine atfettiği muğlaklık konumundan çıkarılmaması gereken bir dizi doktrinlerin teminatı, mucizeler (etkili bir dini gazeteden alıntıdır), ve 'düşüş, günah, vahiy, kurtuluş' olarak yerini almaktadır. Bu kadim doktrinler, onu aşağı çeken ağırlıklarından ve görünmez hale getiren teolojik laf kalabalığından kurtulabilirlerse, kuşkusuz derin (engin) bir öneme sahip olacaktır. Bergsonizm bize hakikaten modern bir teoloji sunacaksa, büyük bir entelektüel ve manevi katkı sağlayacaktır; fakat modern bilgi ve düşünce tarzı ile gerçekten yan yana olacak yeni bir teolojinin, eski anlayışları ve farklılıkları geriye doğru değil, yalnızca ileriye doğru gidilerek kazanılabileceğine inanıyorum.

Birinin gıdası (eti) olan, diğerine zehridir. Hiç şüphe yok ki, bilim insanlarının ihtiyacı olan şey, salt analiz ve soyut idrakin sınırlarının onlara hatırlatılması, sezgi ve kavrayışı tatbik etmeleridir. Okültizm'e inananların ve hayalperestlerin ihtiyacı olan şey, 'kuzeybatı rüzgârının içlerine girip hastalıklarını ve barbarlıklarını savurup atmasıdır.' Ve tüm iyi erkek ve kadınların ihtiyacı olan şey ise kuşkulardan (şüphelerinden) ve korkularından kurtulmak ve alacakları daha iyi kararlar ile güçlenmek; böylece, onları bir insanın yapabileceği en yüksek göreve, yani hak ve hakikatin yüce menfaatini sürdürme ve ilerletme görevine uygun hale gelmektir. Bu amaçlara ulaşmak için, Bergson'un herkesten çok daha fazla katkı sunmaya istekli olacağından emin olabiliriz.