

TÜRK FELSEFE DERNEĞİ YAYINI

ISSN 1301-0875

FELSEFE DÜNYASI

2023 / YAZ | SAYI: 77-Ek



FELSEFE DÜNYASI

2023 YAZ/SUMMER Sayı/Issue: 77-Ek

FELSEFE / DÜŞÜNCE DERGİSİ

Yerel, süreli ve hakemli bir dergidir.

ISSN 1301-0875

Sahibi/Publisher

Türk Felsefe Derneği Adına Başkan
Prof. Dr. Murtaza Korlaelçi

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

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

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

Editör/Editor

Prof. Dr. Hasan Yücel Başdemir (Ankara Üniversitesi)

Yazı Kurulu/Editorial Board

Prof. Dr. Murtaza Korlaelçi (Ankara Üniversitesi)

Prof. Dr. Celal Türer (Ankara Üniversitesi)

Prof. Dr. Hasan Yücel Başdemir (Ankara Üniversitesi)

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

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

Doç. Dr. Fatih Özkan (Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi)

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

Alan Editörleri/Section Editors

Prof. Dr. Ahmet Emre Dağtaşoğlu (Trakya Üniversitesi)

Doç. Dr. Fatih Özkan (Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi)

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

Doç. Dr. Sebile Başok Dış (Necmettin Erbakan Üniversitesi)

Doç. Dr. Nihat Durmaz (Selçuk Üniversitesi)

Dr. Mehtap Doğan (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)

Dr. Muhammet Çelik (Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi)

Dr. Kenan Tekin (Yalova Üniversitesi)

Dr. Nazan Yeşilkaya (Şirnak Üniversitesi)

Yazım ve Dil Editörleri/Spelling and Language Editors

Zehra Eroğlu (Ankara Üniversitesi)

Abdussamet Şimşek (Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi)

Ahmet Hamdi İşcan (Ankara Üniversitesi)

Hatice İpek KESKİN (Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi)

Fiyatı/Price: 150,00 TL | **Basım Tarihi :** Ekim 2023, 300 Adet

Adres/Address

Necatibey Caddesi No: 8/122 Çankaya/ANKARA

Tel: 0 (312) 231 54 40

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

Hesap No / Account No: Vakıf Bank Kızılay Şubesi

IBAN: TR82 0001 5001 5800 7288 3364 51

Dizgi / Design: Emre Turku

Kapak Tasarımı / Cover: Mesut Koçak

Baskı / Printed: Rebrobir Matbaa
1514. Sokak, No: 23, 06378 İvedik OSB
Yenimahalle / Ankara

Tel: 0(312) 395 20 29 | **Sertifika No:** 47381

TÜRK FELSEFE DERNEĞİ YAYINI

ISSN 1301-0875

FELSEFE DÜNYASI

2023 / YAZ | SAYI: 77-Ek



İÇİNDEKİLER / CONTENTS

ARAŞTIRMA MAKALESİ

Teknoloji Etiği: Teknolojinin Karanlık Yüzü Üzerine Tartışmalar
Technology Ethics: Debates on the Dark Side of Technology5

İnayet AYDIN

İbn Sînâ ve Aristoteles'te Nefsin Akıbeti: *Aḥvâlu'n-Nefs* ve *De Anima* Bağlamında Bir Mukayese
Fate of the Soul in Avicenna and Aristotle: A Comparison in the Context of Aḥwâl al-Nafs and De Anima38

Eyüp ŞAHİN

Homeokinetik Canlılık Tasarımı
Homeokinetic Idea of Vitality60

Mustafa YAVUZ

Yerellik Kavramını Tartışmak: İçerik, Sorunlar ve Öneri
Discussing The Concept of Locality: Content, Problems and Advice74

Ömür KARSLI

Fârâbî'de İlk Akıl'dan Erdemli Birleşmiş Milletlere
From First Reason to the Virtuous United Nations in Al-Farabi103

Murat Sultan ÖZKAN

Birlikte ve Başka: Ziya Gökalp'in Kültür-Medeniyet Ayrımının Yapısökümü
Together and Other: Deconstruction of Ziya Gökalp's Culture-civilization Distinction136

Peyami Safa GÜLAY

Leibniz'in Özgürlük Labirenti
Leibniz's Labyrinth of Freedom152

Eda HAYRİOĞULLARI & Yavuz KILIÇ

Dilthey'in Kant Felsefesini Eleştirisi
Dilthey's Critical of Kant Philosophy173

Sait Can ATAMAN & Arslan TOPAKKAYA

BİLDİRİ

Levinas'a Karşı Levinas
Levinas Against Levinas193

Nur Betül ATAKUL

ÇEVİRİ

Siyaset205

Ralph Waldo EMERSON - Çeviren: Oğuzcan ACAR

TEKNOLOJİ ETİĞİ: TEKNOLOJİNİN KARANLIK YÜZÜ ÜZERİNE TARTIŞMALAR*

Felsefe Dünyası Dergisi, Sayı: 77-Ek, 2023, ss. 5-37.

Geliş Tarihi: 18.04.2023 | Kabul Tarihi: 28.06.2023

DOI: 10.58634/felsefedunyasi.1285141

Araştırma Makalesi

İnayet AYDIN**

Giriş

Makalenin temel amacı, teknolojinin beraberinde getirdiği çeşitli etik sorunları incelemektir. Bunun için teknoloji etiği konusunda mevcut kaynaklar sistematik olarak taranmış ve “günümüzde ne tür teknoloji etiği sorunları yaşanmaktadır?” sorusu çerçevesinde elde edilen bilgiler çeşitli başlıklar altında analiz edilerek yorumlanmıştır.

Alet kullanma becerisi, tarih boyunca insanın hayatta kalmasında ve çeşitli uygarlıklar yaratmasında çok önemli bir rol oynamıştır. İnsanlar, bedenlerinin fiziksel ve zihinsel sınırlarını aşmak için araçlar icat ederek teknolojiyi geliştirmişlerdir (Türkcan, 2009: 22). Teknoloji, bilim dünyasında araştırmalar sonucunda üretilen tüm yöntem, sistem veya cihazları ifade eder. İnsanlar, tarih boyunca yeni teknolojiler yaratmak için çevrelerindeki doğal malzemeleri dönüştürerek toplumsal ihtiyaçlarını en iyi biçimde karşılamanın yollarını aramışlardır. Dolayısıyla insan olmasa teknoloji de olmazdı. Teknoloji insanların ihtiyaçları için yine insanlar tarafından yaratılmıştır. Böylece, değişen teknolojiler toplumu şekillendirirken, toplum da teknolojik değişimi yönlendirmiştir.

Ancak insanlığa yararlı olma iddia ve değerini savunan bilim ve teknoloji, giderek insanlığa ait değerleri ve dünyayı yok eden unsurlar haline

* Bu çalışma 14-15 Ocak 2023 tarihlerinde düzenlenen Uluslararası Felsefi Boyutlarıyla İletişim ve Teknoloji Sempozyumunda sözlü bildiri olarak sunulmuştur.

** Prof. Dr., Ankara Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Fakültesi, Eğitim Bilimleri Bölümü, Eğitim Yönetimi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi, ORCID: 0000-0002-7522-8961, e-mail: iaydin@ankara.edu.tr

gelmeye başlamış ve ciddi etik tartışmalara kapı aralamıştır. İlk olarak 19. ve 20. yüzyılda yaşanan iki dünya savaşı sırasında teknolojinin askeri alandaki uygulamaları, özellikle atom bombasının kullanımı, teknolojiye iyimser bakışın ciddi bir şekilde yeniden gözden geçirilmesi ihtiyacını ortaya çıkarmıştır. Her ne kadar nanoteknoloji, biyoteknoloji, bilişim teknolojisi ve nükleer teknolojisi insan refahını artırsa da aynı zamanda kötüye kullanım, istenmeyen yan etkiler, kazalar ve kirlilik gibi ciddi riskler de oluşturmaktadır. Geliştirilen yıkıcı teknolojiler ve kontrolsüz endüstriyel faaliyetler, çevre kirliliğine ve yaşamsal kaynakların israfına yol açarak insanlığa ve çevreye çok ciddi zararlar vermiştir (Agazzi, 2019:69).

Bu tür olumsuzluklar teknolojiye karşı korku ve öfke duygularını tetiklemekte ve paydaşlar arasında sıklıkla çatışmalara yol açmaktadır. Pek çok insanın teknolojinin gelişiminden duyduğu endişe ve hatta korku da teknolojiye karşı daha düşmanca bir tavır takınmalarına neden olmaktadır (Agazzi, 2019:69). Günümüzde teknolojiyi savunan ve karşı çıkanlar arasında önemli görüş ayrılıkları bulunmaktadır. Tekno-iyimserler, sürekli gelişen teknolojinin, insanların yaşamlarını iyileştirerek dünyayı daha iyi bir yer haline getirebileceğini ve toplumsal sorunların çözümünün teknolojik yeniliklere bağlı olduğunu düşünmektedirler. Bunun tam zıddı bir noktada duran tekno-kötümserler ise modern teknolojinin insanlık için çözdüğünden daha çok sorun yarattığına inanmakta ve daha fazla teknoloji aramanın yeni, öngörülemeyen ve tehlikeli sonuçlara yol açacağını savunmaktadırlar (Diana, 2016). Nihayetinde bir araç olan teknolojinin tümünden savunulması ya da tümünden reddedilmesi mümkün görülmemekle birlikte, bir yarar/zarar analizinin yapılması da zorunludur.

Teknolojinin Gelişimi

Teknoloji, bilimsel bilginin pratik uygulamasını ifade eder ve insanlar Paleolitik Çağ'dan beri teknolojiyi kullanmaktadırlar (Agar, 2020: 377). Teknolojinin hızlı gelişimi, insan yaşamında pek çok değişikliği de beraberinde getirmiştir. Bilgisayarlar birey, aile, çalışma hayatı, eğitim ve ekonomiyi kökten değiştirmiş; bilgiye ulaşmayı, depolamayı ve dağıtmayı kolaylaştırmıştır (Çalık ve Çınar, 2009: 84). 1950'lerde icat edilen bilgisayar, bilgi ve iletişim teknolojilerinin gelişmesiyle toplumsal yaşamın dönüşümünde önemli bir rol oynamıştır (Froehlich, 2004). Günümüzde, dünyanın dört bir yanındaki bilgisayar ağlarını birbirine bağlayan internet, e-ticaret, e-devlet ve e-öğrenme, bulut bilişim, yapay zekâ ve kuantum bilgisayar gibi internet tabanlı sistemlerin gelişmesine yol açarak yaşama, çalışma ve birbiri-mizle etkileşim kurma biçimlerimizde devrim yaratmıştır. Ancak her ne

kadar teknoloji insanlığın iyiliği için geliştirilmiş olsa da istenmeyen ve beklenmedik etkileri de beraberinde getirmiştir. Örneğin, yazılımların lisanssız olarak korsan kullanımı, sanat eserlerinin izinsiz olarak internete yayınlanması, kredi kartı dolandırıcılığı, izinsiz veri paylaşımı, bilgilerin sızdırılması, güvenlik ve mahremiyet sorunları, yıkıcı silahların kullanımı, teknolojinin yol açtığı etik sorunlardan sadece birkaçıdır.

Hızla gelişen teknoloji insanlar üzerinde istenmeyen ve beklenmedik etkiler yaratmış ve teknolojinin insanın durumunu iyileştirip iyileştirmediği veya ne gibi zararlar verdiği konusunda pek çok anlaşmazlıklar ve önemli felsefi tartışmalar ortaya çıkmıştır. Dahası teknolojinin insan doğasının ve kimliğinin oluşumunda önemli bir rol oynadığı da açıktır. Günümüzde insan kendisini büyük ölçüde teknolojik araçlar ve uygulamalar sayesinde şekillendirmekte ve geliştirmektedir. Bu yönüyle teknoloji insan yaşamını her zaman kolaylaştırmadığı gibi onu kitlesel bir yok oluşla da baş başa bırakabilecek riskleri barındırmaktadır. İşte bu nedenle, teknoloji etiği konusunda daha fazla çalışma yapılmasına ve insanın varoluş özelliklerini yok etmeyecek bir teknoloji için neler yapılabileceği konusunda daha fazla etik sorgulamaya ihtiyaç duyulmaktadır.

Etik ve Teknoloji Etiği

Bedia Akarsu'ya göre (Akarsu, 1998: 74) etik, "bir etkinlik alanı olarak felsefenin bir dalı, bir ahlak felsefesi alanı; ahlaki olanın özünü ve temellerini araştıran bir felsefe etkinliğidir. İnsanın kişisel ve toplumsal yaşamdaki ahlaki sorunlarını ele alıp inceler". Etik bireylerin niyet, eylem, değer ve inançlarının iyi-kötü, doğru yanlış açısından dikkatle ve eleştirel olarak incelenmesini talep eder (Thiroux ve Krasemann, 2014: 2). Alternatif eylem tarzları veya çatışan değerler arasında seçim yapmak, mantıklı bir muhakeme ve belli bir eylem tarzını seçmemiz için bir gerekçe ortaya koymamızı gerektirir. İyilik yapmak ve ahlaki olmak, doğru nedenden dolayı yapıldığında anlamlıdır. Bir eylem, bir uygulama ya da bir ilke, onu destekleyen ve haklı gösteren nedenlerden dolayı etik değer kazanmaktadır. Bireyler ne yapmaları gerektiği, yükümlülüklerinin, sorumluluklarının, haklarının ve görevlerinin neler olduğu konusunda karar vermek zorundadır. Çelişkili menfaatler ve neyin doğru neyin yanlış, neyin iyi neyin kötü olduğuna dair ciddi anlaşmazlıklar nedeniyle eylemlerimiz, hedeflerimiz ve sorumluluklarımızla ilgili kararlar almak genellikle kolay değildir (Satyanarayana, 2010: 10).

Bu anlamda insan ve toplum yaşamını derinden etkileyen teknoloji uygulamaları da etik açıdan ciddi değerlendirmelere gereksinim duymaktadır. Zaten "kötü niyetlerin hizmetine sunulabilecek bir bilim ve teknolojinin in-

sanlık için ne tür bir tehlikeye dönüşeceği oldukça açıktır” (Aydın, 2022: 69). Dolayısıyla teknoloji etiği, evrensel etik değer ve ilkelerin teknoloji geliştirme sürecine ve teknolojik ürünlerin kullanımına uygulanmasını gerektirir. Üretilen ya da kullanılan bir teknolojinin çevre ya da insanlık için “yararlı” mı, “zararlı” mı, “iyi” mi, yoksa “kötü” mü olduğu konusunda felsefi tartışmalar yapılmalıdır. Tüm bu tartışmalar yapılırken etik kavram ve kuramların rehberliğine ihtiyaç duyulmaktadır.

Günümüzde teknoloji etiğinin öne çıkmasının nedeni, gelişen teknolojilerin bizi daha önce yapmak zorunda olmadığımız yeni ve karmaşık seçimler yapmaya zorlamasıdır. Örneğin, son 20 yılda iletişim ve silah teknolojilerindeki yenilikler nedeniyle birçok yeni etik soru ve sorun ortaya çıkmıştır. Hiçbir teknoloji için tümünden iyi ya da şeytani diyemeyiz, önemli olan nasıl kullanıldıklarıdır. (Fry, 2019:13). Bu nedenle, madalyonun her iki yüzü üzerinde ciddi tartışmalar yapmak ve teknolojinin karanlık yüzüne ışık tutmak elzemdir. Kuşkusuz insan varlığının etik bir boyutu vardır. İnsanlar olarak, hayatı iyi ve kötü bir dünyada deneyimleriz ve bazı eylemleri doğru ve yanlış olarak değerlendiririz. İnsan varlığının yapısı, seçimler yapmamızı gerektirir. Etik, özgürlüğümüzü sorumlu bir şekilde kullanmamıza ve kim olduğumuzu anlamamıza yardımcı olur. Böylece etik, hayatlarımızı nasıl yaşamamız gerektiğini ve doğru seçimleri nasıl yapabileceğimizi soran temel soruları yanıtlama çabamıza yön verir (Thiroux ve Krasemann, 2014:2). Teknoloji üreten ve bunları insanların kullanımına sunanların da ortaya çıkabilecek etik sorunlar konusunda duyarlı davranması ve sorumluluk üstlenmeleri önemlidir.

Teknoloji felsefesi alanında Max Weber (1864-1920), Lewis Mumford (1895-1990) (Mumford, 1934), Herbert Marcuse (1898-1979) (Marcuse, 1941), Jaques Ellul (1912-1994) (Ellul, 1964), Langdon Winner (Winner, 1977) ve Hans Jonas (1903-1993) (Jonas, 1982) tarafından ileri sürülen görüşler, teknoloji etiği tartışmalarını büyük ölçüde beslemiştir. Hızla değişen teknolojilerin insani değerler ve demokrasi üzerindeki etkilerini anlamak ve değerlendirmeyi amaçlayan Ellul, modern teknolojinin artık tüm insan faaliyetlerine dayatılan bir zorunluluk olduğunu; yeni bir sosyal düzenin belirleyici gücü haline geldiğini savunmaktadır (Ellul, 1964:7). Jonas ise sorunlu olanın sadece teknolojinin kötü niyetli kullanımı değil, aynı zamanda faydalı kullanım olarak kabul ettiğimiz şeylerin de uzun vadeli etkileri olduğunu savunarak, teknolojinin “sürekli bir ihtiyaç” haline gelme eğiliminde olduğunu ileri sürmüştür (Jonas, 1982).

Bilim insanları ve teknoloji üreticileri artık her zamankinden daha fazla etik ikilemlerle yüzleşmeli ve ciddi felsefi değerlendirmeler ve etik seçimler yaparak bu ikilemlerin üstesinden gelebilmelidir. Teknoloji, bir toplumda sadece ulaşım ve iletişimi değil, aynı zamanda siyaset ve dini, ekonomi, bilim ve eğitimi, hatta aşk ve sevgiyi de kapsamak üzere her şeyi şekillendirmektedir (Hanks ve Hanks, 2015:461). Bayet “bilim bir icattan diğerine sıçrarken, ahlakın bu sıçramaya ayak uyduramadığını” iddia etmiştir (Bayet, 2000:7). “Ne yazık ki insanlar daha bilgili olmakla daha doğru davranmıyorlar.” diye sözlerine devam etmiştir (Bayet, 2000:7). Bu bağlamda bilim ve onun uygulama biçimi olan teknoloji arasındaki etik ilişki ele alındığında, kimileri bilim ve teknolojinin etik dışı ve insana zararlı olduğunu savunmaktadır. Onlara göre bilim, öldürme gücümüzü artırır, bizi makinelere esir eder, kin ve ahmaklık için tehlikeli silahlar sağlar. İnsanların iyiliği için çalışıyor gibi görüldüğünde bile lüksü, açgözlülüğü ve doyumsuzluğu arttırır (Bayet, 2000:7).

Bilim ve teknolojinin etik açıdan sorgulanabilir pek çok yönü vardır. Kuçuradi, insanlar ve robotlar arasındaki farkı şöyle ortaya koymuştur:¹

Benimle o makine arasındaki fark nedir? “Benim bedenimi açıp içine bakarsanız kan görürsünüz, kalp görürsünüz. Eğer onu (robotu) açarsanız, kabloyu göreceksiniz.” Bu önemli bir fark değil mi? İnsanların kafaları robotlaştırılmaya çalışılıyor ama robotlar da insanlaştırılıyor.” Bu çok önemli bir fark. Ayrıca, bu yapay zekâ çağında, insanlar ve robotlar arasındaki fark sadece kalplerinde ve damarlarında akan kan gibi fiziksel veya somut değildir. Düşünme, hissetme, empati kurma ve sosyalleşme gibi ruhsal veya soyut yeteneklerde de farklılıklar vardır.

Diğer yandan bilim ve teknoloji, insanoğlunu yeni bir dünya düzeni yaratma kapasitesine sahip kılmıştır. Ancak yaşadığımız dünyanın nasıl bir yer olacağına karar verenler yalnızca bilim insanları ve teknoloji uzmanları değildir. Yapılacak herhangi bir değişiklik ya da ilerleme aynı zamanda iyi ve kötüye ya da doğru ve yanlışla ilişkin mevcut görüş ve ilkelerimize de bağlıdır. Bu nedenle, bilim ve teknolojinin üretimine ya da kullanılmasına karar verirken benimsenen etik ilkelerin karar vericiler ve toplum üzerinde doğrudan bir etkiye sahip olduğu açıktır. Tıpkı diğer şeyler gibi teknoloji de ahlaki düşüncelerimiz ve eylemlerimiz tarafından şekillendirilir ancak etik değerlendirmeler yalnızca felsefeciler ya da etik uzmanları tarafından değil tüm teknoloji üreten ve kullananlar tarafından yapılmalıdır (Misra, 2022: 135). İşte bu nedenle teknoloji etiği kritik önem taşımaktadır. Değer

1 Ionna, Kuçuradi, <https://www.youtube.com/watch?v==SQ7soJHTZ9g> (Erişim tarihi: 23.04.2023).

atfetme, değere dönüştürme ve anlam yaratma insana özgü olgulardır. Bir insanın etkileşim içinde olduğu canlı ya da cansız nesnelere kendi düşüncesi, duygu ve dünya görüşü doğrultusunda atfettiği “değer” mekanik sistemlerin ulaşabileceği bir seviye değildir. Dolayısıyla şefkat, merhamet, vicdan, mahremiyet gibi insana özgü kavramların korunması teknoloji etiğinin en önemli konuları arasında yer almalıdır.

Teknolojinin Ortaya Çıkardığı Temel Etik Tartışmalar

İçinde bulunduğumuz teknolojik çağda bulut bilişim, otonom araçlar, yapay zekâ, büyük veri, makine öğrenimi ve siber güvenlik gibi gelişmekte olan teknolojiler veri güvenliği ve gizlilik (Dhirani, Mukhtiar, Chowdhry ve Newe, 2023), adaletsizlik, eşit olmayan güç ilişkileri, kişisel verilerin kötüye kullanımı, özgürlük ve bireysel özerklik kaybı, tahmine dayalı tavsiyelerin doğru olmaması, temel insan haklarının ihlali, hesap verebilirlik ve sorumluluk eksikliği, çevre üzerinde olumsuz etkiler, insanların karar verme yetisinin kaybolması (Stahl, 2021) gibi etik sorunlar yaratmaktadır. Etik tartışmalar ayrıca bilgisayar etiği (Moor, 1985), veri etiği (Hand, 2018), büyük veri etiği (Zwitter, 2014), bilişim etiği (Floridi, 1999), makine etiği (Anderson ve Anderson, 2011), robot etiği (Lin, 2011) gibi başlıklar altında tartışılmaktadır. Teknolojinin yol açtığı etik sorunlar ve tartışmalar genel bir değerlendirme ile aşağıdaki başlıklar altında ele alınabilir:

1. *Çevre Sorunları, Doğal Kaynakların Tükenmesi, Kirlilik ve Çevre Etiği*: 18. yüzyıldan günümüze teknoloji dünyaya iki şekilde zarar vermiştir; doğal kaynakların tükenmesi ve kirlilik. Büyük bir hevesle teknoloji üreten insanlık şu hataları yapmıştır (Martin, 2017:38-40):

- a) Doğal kaynakların sınırsız olduğuna inanmak.
- b) Doğanın sınırsız miktarda kirliliği kaldırabileceğini düşünmek.
- c) Doğadaki canlılara zarar verebileceğimizi öngörememek.
- d) Ürettiklerimizden vücudumuzun zarar görmeyeceğini düşünmek.
- e) Teknolojinin doğanın yerini alabileceğini düşünmek.

Çevre etiği, insan ile çevresindeki insan dışı tüm varlıklar arasındaki ilişkiyi değerler ve etik açısından ele alan bir felsefe alanıdır. Çevreye yönelik üç ana etik yaklaşım vardır. İnsan merkezli, yaşam merkezli ve ekosistem merkezli yaklaşımlar (Aydın, 2017: 265-267). İnsanoğlu çevresel kaynakları hiç bitmeyecekmiş gibi sömürerek yaşamıştır (Purdy, 1995). Ancak günümüzde yaşanan çevre etiği sorunları o kadar ağır ve acil hale gelmiştir ki çevre etiği tartışmaları yeniden gündeme gelmiştir (Callicott, 1995). İnsanın ürettiği “Kıyamet Teknolojileri” giderek dünyanın altıncı yok oluşu-

na mı yol açacaktır? Dünya bugüne kadar, %80'den fazla canlı türünün soyunun tükenmesine yol açan beş büyük kitlesel yok oluş evresinden geçti. Ordovisyen, Devoniyen, Permiyen, Triyas ve Kretase yok oluşların pek çok farklı nedeni olduğu ileri sürüldü. Endüstri devriminden bu yana ise insanın yıkıcı faaliyetleri nedeniyle "6. Büyük Kitlesel Yok Oluş" çoktan başlamış durumda (Kolbert, 2016). Bu korkunç gerçek karşısında insan zekâsının ve yaratıcılığının yol açtığı felaketleri, yine insan zekâsının ve erdemli yaklaşımlarının aşacağını ummaktan başka bir çare görünmemektedir.

2. *Eşitsizlik*: Teknolojinin beraberinde önemli eşitsizlikler getirdiğine şüphe yoktur. Teknolojiyi geliştiren ve elinde tutanlar diğer bireyler, gruplar ve toplumlar üzerinde büyük bir ekonomik, sosyal ve kültürel hegemonya kurabilmektedir. Bu teknolojik yeniliklerin insanlığa gerçekten fayda sağlayıp sağlamadığı ya da hayatımızı kolaylaştıran teknolojinin aynı zamanda insanlar, sosyal gruplar ya da toplumlar arasında eşitsizliklere, ayrışmalara ve bölünmelere yol açıp açmadığı sorusu ortaya çıkmaktadır. Öte yandan, bilgi iletişim teknolojilerini kullanabilenler ve kullanamayanlar arasında giderek büyüyen bir uçurum oluşmakta, bu da farklı sosyal gruplar arasında bilgi teknolojilerine erişim, kullanım ve etki açısından yetersizlik, engellenme ve eşitsizlik sorunlarına yol açmaktadır. Bilgi ve iletişim teknolojilerinin insan yaşamının her alanında dönüşüm yaratması, sosyal dışlanma ve dijital eşitsizlikle sonuçlanan çok çeşitli açmazların ortaya çıkmasına neden olmuştur (Braman, 2016). Bu konuda ülkelerin altyapı eksiklikleri de eşitsizliklerin temel kaynaklarından biridir.

Örneğin Afrika'da çok az sayıda insan teknolojiye erişebilmekte ve teknolojiyi kullanabilmektedir, yaklaşık 30 milyon insanın ise teknolojiye hiç erişimi yoktur. Bu da dünya nüfusunun önemli bir kısmının teknolojinin sunduğu muazzam fırsatlardan yararlanamadığı anlamına gelmektedir (City Press, 2018). Teknolojik alanda ortaya çıkan dijital uçurumda, bireylerin ya da toplumların internet hızı ve bant genişliği, bireylerin dijital becerileri, internete bağlı faaliyetlere erişme ya da bunlardan faydalanma potansiyeli gibi faktörler dünyadaki eşitsizlikleri her geçen gün artırmaktadır. Bu eşitsizlikler genellikle eğitim, ekonomi ve kariyer eşitsizliği şeklinde kendini göstermektedir. Dijital bölünme zaten dezavantajlı olan sosyal grupları daha da dezavantajlı hale getirmekte ve onlara zarar vermektedir. Teknolojiyi kullanarak insanları yoksulluktan kurtarmak için var olan birçok fırsat kullanılmadığı için bu durum toplumsal ayrışmayı daha da hızlandırmaktadır.

İnternet çağının yarattığı bu iletişim devriminden çocuklar kadar olumsuz etkilenen başka bir grup yoktur. Artık internet, bilgiye erişim, kendini

ifade etme fırsatları, artan farkındalık, sosyal etkileşim ve daha fazlasını sağlayarak çocukların büyük çoğunluğunun kişisel gelişiminin ve sosyal yaşamının ayrılmaz bir parçası haline geldi. Varlıklı ülkelerde çocuklar yaşamlarının ilk yıllarından itibaren çevrimiçi iletişim fırsatlarından etkili biçimde yararlanmaya başlamaktadırlar. Örneğin İngiltere’de 5-15 yaş arası çocuklar günde iki saatlerini internette geçirmektedir (CRIN, 2023). Ancak UNICEF ve Uluslararası Telekomünikasyon Birliği’nin (ITU) 2020 ortak raporuna göre, dünyada 3-17 yaş arası okul çağındaki çocukların üçte ikisinin (1,3 milyar çocuk) evinde internet bağlantısı bulunmamaktadır (UNICEF, 2020). Covid-19 döneminde görüldüğü üzere, birçok çocuk internet erişimi, cep telefonu, tablet veya bilgisayarı olmadığı için eğitim ve diğer ekonomik hak ve hizmetlerden mahrum kalmış, bu da önemli bir eşitsizlik tartışmasına yol açmıştır.

3. *İşsizlik ve Karanlık Fabrikalar (Lights out)*: Teknolojinin işçilerin işlerini ellerinden alacağı korkusu yeni bir olgu değildir. “Ludizm hareketi” olarak bilinen ilk teknoloji karşıtı hareket, 19. yüzyılın başlarında Ned Ludd adlı bir İngiliz işçinin endüstriyel üretim için kullanılan modern makinelere işsizliği artırdığı gerekçesiyle saldırmasıyla ortaya çıkmıştır (<https://www.iktisatsözlüğü.com>). Günümüzde yapay zekâ ve insansız sistemlerin hızla gelişmesiyle birlikte Ludizm ideolojisi bir kez daha ön plana çıkmaktadır. Bir neo-Luddite olarak tanımlanan Kaczynski, yapay zekaya karşı çıkmakta ve insanların hayatlarının makinelerin eline bırakılacak olmasını tehlikeli bir durum olarak görmektedir (Kaczynski, 1996).

Yapay zekâ teknolojisi giderek işlerin ve çalışanların yerini aldıkça, hükümetler ve işverenler yoksulluğu azaltmakta ve daha fazla kişinin istihdamında ciddi zorluklar yaşayacaklardır. Bu konu, özellikle yüksek işsizlik oranlarına sahip az gelişmiş ülkeler ve Dördüncü Sanayi Devrimi’ne katılma becerilerinden yoksun düşük eğitimli nüfuslar için geçerlidir. Yapay zekâ ve makine öğrenimi iş hayatının her alanına dokunduğundan, işsizlik iş hayatında giderek daha kritik bir konu haline gelecektir (City Press, 2018). Büyük veri, makine öğrenimi ve robotik alanlarındaki son teknolojik gelişmeler, bireylerin istihdam fırsatlarını olumsuz yönde etkilemeye başlamıştır. Frey ve Osborne Amerika Birleşik Devletleri’nde incelenen 702 mesleğin % 47’sinde 10-25 yıl içinde bilgisayarlaşmanın bir sonucu olarak istihdam oranında yüksek bir azalma riskiyle karşı karşıya olduğunu ortaya koymuşlardır (Frey ve Osborne, 2013). Dünya Ekonomik Forumu’nun Mesleklerin Geleceği (Future of Jobs Report) 2023 Raporuna göre teknolojinin yaygınlaşması ile gelecek on yıl içinde güvenlik görevlisi, çevirmen, temizlik görevlisi, taşıyıcı ve kuryeler, fabrika işçileri, araç sürücüsü, garson, gazeteci, büro memuru,

sekreter, banka gişe memurları, posta hizmetleri memurları, kasiyer ve bilet satış görevlileri ve veri girişi memurlarının işlerinin yapay zeka ve robotlar tarafından yapılacağı ve bu sektörlerde yoğun bir işsizliğin yaşanabileceği beklenmektedir (WEF, 2023).

Öte yandan birçok fabrika, teknolojinin sağladığı imkânlardan yararlanarak üretim kapasitesini artırmak ve artan talebi daha hızlı karşılamak için insansız üretimi benimsemeye başlamıştır. «Işıklar kapalı üretim» veya «karanlık fabrika» olarak da bilinen ve aslında boş olan bir fabrikadaki bu üretim yöntemi, insan müdahalesini tamamen ortadan kaldırarak veya büyük ölçüde azaltarak fabrikayı çalıştırmak için tam otomatik teknolojiyi kullanır. İşçi yok, binada hiç insan yok. Sadece makineler rutin ve ağır işleri hassas ve verimli bir şekilde, insan muadillerinden çok daha yüksek hızlarda gerçekleştirir. Böylece insan hatasından kaynaklanan iş kazaları ve binayı ısıtmak veya soğutmak için gereken masraflar ve işçilik maliyetleri önemli ölçüde azalır (Engelking, 2017). İnsanların aksine, makineler her gün tekrarlanan görevleri tutarlılıkla ve rutin olarak yerine getirebilir, bu da üretimde daha az kalite sorunu yaşanmasına neden olur. Bunu başarmak için üretim sürecinin her adımını otomatikleştirmek gerekir. Karanlık fabrikalar sayesinde, yüksek sıcaklıklar, zehirli gazlar, ağırlık taşıma, fırınlar ve boya hatları gibi insanlar için potansiyel olarak zararlı uygulamalar içeren görevler, insan güvenliğini riske atmadan rahatça gerçekleştirilebilir (Schweder, 2017).

Peki karanlık fabrikaların işsizlik üzerindeki etkisi ne olacak? McKinsey Global Institute adına Chui, Manyika ve Miremadi tarafından 2016 yılında yapılan bir araştırmaya göre, karanlık fabrikalar ve teknolojinin sağladığı otomasyon nedeniyle önümüzdeki 20 yıl içinde yaklaşık 400-800 milyon kişi işini kaybedecek (Thinktech STM, 2023). Çin'de cep telefonu parçası üreten bir fabrikada karanlık üretime geçilmesi sonucunda önceleri 650 olan çalışan sayısı 60'a indirilmiştir (Alkan, 2018). Bu da teknolojinin getirdiği bu yeni çalışma düzeni nedeniyle yüksek becerilere sahip olmayan insanların işsiz kalacağı ve bunun yarattığı ekonomik, sosyal ve yapısal sorunların derinleşeceği anlamına geliyor.

4. *Kişisel Verilerin Kötüye Kullanımı*: Sosyal medyayı her kullandığımızda, bir e-posta listesine kaydolduğumuzda veya telefonumuza ücretsiz bir uygulama indirdiğimizde, hizmet sağlayıcının kullanım koşullarını kabul etmiş oluruz. Bir Google araması yaptığımızda, arama geçmişimiz, izlediğimiz videolar, tıkladığımız veya görüntülediğimiz reklamlar, konumumuz, ziyaret ettiğimiz web siteleri, kullandığımız uygulamalar ve cihazlarımız hakkında tüm veriler toplanır ve arka planda saklanır. Adımız, doğum günü-

müz, cinsiyetimiz, şifrelerimiz ve yazdığımız her şey gibi kişisel bilgiler de bir şekilde kaydedilir. Verilerin kötüye kullanımı, bireyler veya kuruluşlar kişisel verileri belirtilenden başka amaçlar için kullandığında ortaya çıkar. Bu verilerin kullanım koşullarını tam olarak anlamadığımız için, verilerimizin kim tarafından, ne zaman ve nasıl kullanılabileceği konusunda bilgi sahibi değiliz ve verilerin kötüye kullanılıp kullanılmadığını bilmemizin bir yolu yok. Burada yapılan şey veri hırsızlığı değil, yasal olarak toplanan kişisel bilgilerin kötüye kullanılmasıdır.

Gözetim ve izleme teknolojileri de kişisel verilerin kötüye kullanılmasına yol açan etik sorun alanlarından biridir. Örneğin şirketlerin verimliliği arttırmak amacıyla işyerindeki kişileri elektronik olarak izlemesi, e-posta mesajlarının izinsiz okunması, bireylerin kişisel bilgilerinin merkezi bir veri tabanına entegre edilmesi, çalışanların mahremiyetlerini açıkça tehdit etmesinin yanında panoptikon fenomeni olarak adlandırılan korku ve her an izlenme hissine de yol açmaktadır (Stair ve Reynolds, 2010; Britz,1996). Kişinin kendisi ile ilgili olarak neyi ne kadar ifşa etmek istediğini ve ne kadar erişilebilir olmak istediğini belirleme yeteneğinin (Bellotti, 1997) ortadan kaldırılması gizlilik, anonimlik ve yalnız kalma hakkının da ihlal edilmesi anlamına gelmektedir (Gavison, 1980). Bireyler üzerinde gözetim ve izleme yolu ile kişisel bilgilere, bedenlere ve yerlere erişim üzerindeki bu kontrolcü müdahaleler, teknoloji etiğinin en temel sorunlarından biri haline gelmiştir.

Çağımızdaki başlıca etik ikilemlerden biri, işletmelerin kişisel bilgileri nasıl kullandığıyla ilgilidir. Web sitelerinde gezinirken, çevrim içi alışveriş yaparken ve sosyal medyayı kullanırken kişisel bilgilerin sürekli paylaşılması sayesinde şirketler kolayca veri toplama fırsatı bulmaktadırlar. Ancak bu durum aynı zamanda gizlilik hakkımızı da ihlal etmektedir (Leonhard, 2018). Bir şirket topladığı kişisel verileri genellikle a) Kişiselleştirilmiş reklamlar sunmak için b) Araştırma ve geliştirme için ve c) Kişisel verileri bir veri komisyoncusuna satmak için kullanır. Genel olarak, verilerin kötüye kullanımı üç kategoriye ayrılır: a) Karıştırma: Bir kuruluşun belirli bir amaç için belirli bir kitleden kişisel veri toplaması ve daha sonra bunu farklı bir amaç için yeniden kullanmasıdır. b) Kişisel Çıkar: Kişisel verilere erişimi olan birinin kendi çıkarı için gücünü kötüye kullanmasıdır. c) Belirsizlik: Kuruluşların kullanıcı verilerinin nasıl toplandığını ve ne için kullanılacağını açık, net ve erişilebilir bir şekilde açıklamamasıdır (Invisibly, 2021).

Verilerin kötüye kullanımı ekonomik etkilerinin yanı sıra etik sorunlara da neden olmaktadır ve hem şirketler hem de müşterileri için önemli sonuçları vardır. Örneğin, Cambridge Analytica şirketi müşteri verilerinin güvenli-

ğini sağlamadığı ortaya çıkınca üç ay içinde iflas etmiş, Google yoğun eleştirilere maruz kalmış ve Uber ise ciddi bir inceleme altına alınmıştır (Invisibly, 2021). Bu tür ihlaller sonucunda öncelikle şirket ile hedef kitlesi arasında güven kaybı yaşanmaktadır. Müşteriler, veri işleyen şirketlerin bunu güvenli ve etik şartlar altında yapmasını bekleme hakkına sahiptir. Aksi takdirde hem bireysel hem de kurumsal açıdan olumsuz sonuçlar yaşanmaktadır.

5. *İnsan Üzerindeki Çalışmalar ve Transhümanizm*: Tıbbi teknoloji, insan yaşamını iyileştirmeye ve uzatmaya yardımcı olan inanılmaz derecede faydalı ve etkili bir teknoloji türüdür. Dünya çapında ülkeler, sağlık sistemlerini ve halk sağlığını geliştirmek için modern tıp teknolojisine yatırım yapmaktadır. Tıbbi teknolojiler hayat kurtarır, sağlığı iyileştirir ve yenilikçi cihazlar ve teşhis araçlarıyla sürdürülebilir sağlık hizmetlerine önemli ölçüde katkıda bulunur. Bu nedenle tıbbi teknoloji, hastalara, sağlık çalışanlarına, sağlık sistemlerine ve topluma değer katarak ekonomik büyüme ve istihdam yaratma için itici bir güç haline gelmiştir. Tıp teknolojisinin hızlı gelişimi sayesinde klonlama çalışmaları, yapay dölllenme, organ nakli, doku kültürü, genetik çalışmalar, embriyo transferi ve insanlar üzerinde tıbbi araştırmalar gibi bilimsel atılımlar önemli etik tartışmalara da yol açmıştır (Aydın, 2022). Ekim 1990'da başlatılan ve Nisan 2003'te tamamlanan İnsan Genomu Projesi, günümüzde genetik alanında en çok tartışılan konulardan biridir. İnsan genetik kodunun (genomun) kimyasal yapısını deşifre etmeyi hedefleyen projenin amacı, insan genomunun temsili bir örneği için bir DNA dizisi kütüphanesi oluşturmaktır. Bu kütüphane, farklı bir bozukluğa veya hastalığa neden olan belirli mutasyonların tanımlanmasına yardımcı olacaktır (Ringdahl, 1999). Böylece bilim insanlarının hem nadir hem de yaygın hastalıklarda rol oynayan genleri tanımlamalarına olanak tanınacaktı. Ancak bu proje aynı zamanda büyük etik tartışmaları da beraberinde getirmiştir. Bu etik kaygılar arasında, çok az genetik kusuru olan süper insanlar yaratılacağı, insanoğlunun yüce yaratıcı rolünü üstleneceği, doğanın gidişatının değiştirileceği (Ringdahl, 1999), genetik bilginin üretilmesi ve yayılmasını kimin kontrol etmesi gerektiği (Murray, 1991), toplanan genetik bilgilerin gizliliğinin sağlanması, genetik açıdan riskli durumların hangi koşullarda açıklanabileceği, çeşitli merkezlerde yapılacak genetik test sonuçlarının ticari amaçlarla kullanılması riskinin ortaya çıkması (Bartels ve Truesdell-Smith, 1993) gibi etik sorunlar sayılabilir. Ayrıca işverenlerin işe almadan önce çalışanları hakkında genetik bilgiler edinebilecekleri ve genetik olarak istenmeyen özelliklere yatkın kişilere karşı ayrımcılık yapabilecekleri; sağlık sigortası şirketlerinin genetik açıdan riskli kişileri sigortalamayı reddetmesi veya daha yüksek sigorta primleri talep ederek bu

kişilere karşı ayrımcılık yapabileceği (Murray, 1991) yönünde endişeler de ele alınan etik konular arasındadır. Tüm bu kaygılar sonucu İnsan Genomu Projesinin sonuçlarını incelemek üzere ELSI (Ethical, Legal and Social Issues committee) komitesi kurulmuştur.

Yine bu alandaki en tartışmalı konulardan biri, İngiliz biyolog ve filozof Julian Huxley tarafından 1957 yılında ortaya atılan “transhümanizm”dir. Bu terim, bilimsel ve teknolojik ilerlemeler yoluyla daha fazla güç, uzun ömür ve hatta hastalıkların tamamen ortadan kaldırılmasını sağlayarak insanları bir tür geçiş varlıkları olarak gören bir kavramı ifade etmektedir. Transhümanizmin temel amacı, teknolojiyi kullanarak biyolojik olmayan bileşenleri insan vücudunun biyolojik sistemine entegre ederek insan türünü güçlendirmektir. Günümüzün teknolojik yenilikleri, gen düzenleme, kök hücre araştırmaları, nanoteknoloji, yapay zekâ, robotik, Metaverse ve kriyoteknik endüstrisi de dahil olmak üzere transhümanizmin ilk aşamalarını temsil etmektedir. Bu alanlar gelecek için muazzam bir potansiyele sahiptir ve transhümanizmin gelişimi için önemli etkileri vardır (Tomorrow Bio, 2022).

Diğer yandan eklemeli (katmanlı) üretim “Additive Manufacturing” anlamına gelen üç boyutlu (3D) baskı teknolojileri ile bilgisayarda tasarlanarak üretilen organlar ve biyomedikal tasarımlar, tıp alanında ortopedi başta olmak üzere giderek daha fazla kullanılmaya başlamıştır. Salmi’ye göre tıp ve diş hekimliği alanında her hasta benzersizdir ve bu nedenle, eklemeli üretim kişiselleştirilmiş ve özelleştirilmiş çözümlerde önemli bir potansiyele sahiptir (Salmi, 2021). Ancak 3D yazıcılar yaygınlaştıkça ve evlerde, garajlarda 3D baskı ile üretilen tasarımlar arttıkça, önemli etik tartışmalar da gündeme gelmektedir (Ogoh, 2020). Öncelikle 3D baskı, suçluların veya sahtecilerin kötü niyetli girişimlerine hizmet edebilecek potansiyel bir tehlike haline gelebilir. 3D baskı teknolojisi ile ateşli silahların kolayca üretilmesi, terörizm veya diğer şiddet eylemleri açısından gerçek bir tehdit oluşturmaktadır. Dahası, 3D baskı yöntemi ile insan vücudunun, organlarının ve dokularının 3 boyutlu olarak yeniden üretilebilmesi ve uzman olmayan ellerde, bilinçsizce kullanımı önemli bir etik meseledir. Ayrıca Porter ve diğerleri 3D ile üretilen gıdaların sağlık açısından yaratabileceği tehlikelere dikkat çekerek, baskı sırasında uygulanan ısıtma ve soğutma sürecinin gıdaları mikrobiyal büyümeye, mantar veya bakterilere karşı hassas hale getirdiğini ileri sürmüştür (Porter vd., 2015). Benzer şekilde Tran bu tür gıdaların gıda zehirlenmesine ve gıda alerjilerine yol açabileceğini iddia etmektedir (Tran, 2016). Avrupa Birliği’nde SASAM (2015) projesi başlatılmış olsa da 3D baskı teknolojisine ilişkin etkili bir standardizasyon ve düzenleme yapılamamıştır. Ortaya çıkabilecek ciddi etik sorunlar düşünüldüğünde eklemeli

(katmanlı) üretim teknolojisinin sorumlu bir şekilde kullanılması en önemli etik gerekliliklerden biridir (Maric, Rodhain & Barlette, 2017).

İnsanlık giderek kendisini yapay zekâ cihazları ile donatmakta ve yavaş yavaş onları derisinin altına kabul ederek kaslar, kan, hormonlar, genler ve sinir sistemlerinin düzenli işleyişinin bir parçası haline getirmektedir. Bilişim ve robotik teknolojileri özellikle de nano ölçekte geliştirildikleri takdirde doğrudan vücudumuzda asimile edilecekler ve sonunda artık biz ve onlar arasında net bir çizgi çizmek mümkün olmayacaktır. Önümüzdeki yüzyıl boyunca, muhtemelen insanlığın önemli bir kısmı gerçekten yarı organizma, yarı makineden oluşan melez varlıklar haline dönüşecek ve bu oldukça normal görünecektir (Bess, 2015: 84). Elbette bu hızlı ilerlemeye pek çok etik sorunun da eşlik etmesi kaçınılmazdır.

Her şeye hükmeden insana karşın artık biyoteknoloji, robotik ve yapay zekâ gibi yeni uygulamalar, yeni iktidar biçimlerine doğru dev bir sıçrama yaratarak insan olmanın ne anlama geldiğini tümüyle değiştirecek bir noktaya ulaşmıştır. Tekno-hümanizm ya da transhümanizm felsefesi ve çalışmaları, yaşamlarımıza yoğun bir teknoloji dahil etme yolunda olduğumuz ve sonunda tamamen yeni bir post-insan veya süper insan türüne dönüşeceğimizi ileri sürmektedir. Günümüzde teknolojik gelişmeler insan doğasına açıkça müdahale etmeye başlamıştır. Biyoteknolojiler, beyin implantları ve diğer teknolojiler, insanlığı çeşitli biçimlerde yeniden şekillendirmeyi mümkün kılmaktadır. Bu tür biyomühendislik teknolojileri bizi kim olduğumuzu ve insan olmanın ne anlama geldiğini yeniden değerlendirmeye zorlayacak gibi görünmektedir (Bess, 2015).

Günümüzün teknoloji uzmanları, beş insan duyusunu kullanan ve insan hareketlerini tanıyan farklı arayüzler yaratarak, insan olma deneyimini ve insanlığın gücünü kaçınılmaz olarak değiştirecek araçları bedenlerimize ve zihinlerimize giderek daha fazla yerleştirmektedirler. Bu şekilde torunlarımız muhtemelen yüz farklı yerde aynı anda hologramlar veya insansı dronlar olarak bedenlenmiş kopyalarda aynı anda bulunabilecekler. Tüm dilleri akıcı biçimde konuşacaklar, uzayda bizden çok daha hızlı hareket edecekler ve biyolojik ve yapay zekâ geliştirmeleri nedeniyle dünyada ve uzayda sonsuza kadar yaşayacaklar (Slim, 2019). Ancak insanlığı temsil eden şefkat, merhamet, fedakârlık gibi değerleri makine benzeri insanlara ya da insan benzeri makinelere nasıl öğreteceğiz? Bu yeni melez insanların etik değerleri ne olacak?

Bütün bunların yanında transhümanizm ile ilgili çeşitli etik kaygılar da dile getirilmiştir. Bostrom (2005) tarafından insanlar arasında ortaya çıkabilecek zenginlik uçurumu, uzun ömür ve sağlık açısından önemli sorunlara

neden olabilir mi? Sadece zenginlerin karşılayabileceği genetik müdahaleler etik midir? Teknolojinin getirdiği sağlıklı ve uzun yaşam fırsatlarından herkes eşit şekilde yararlanabilecek mi? Soruları ileri sürülmüştür. Roux (2020) soruna başka bir açıdan yaklaşmış ve insan ömrünü önemli ölçüde uzatarak hem yaşlanmadan hem de hastalıklardan arınmış uzun bir yaşam süresinin getirdiği aşırı nüfus sorunları nasıl ele alınacak? Geliştirilen teknoloji, tüm nüfusun ihtiyaçlarını karşılamaya yetecek kadar üretilecek mi? Sorularını ortaya koymuştur. Karaman (2021) ise biyolojik ve biyolojik olmayan kısımların bir sentezi haline geldikten sonra insanlar, insan olarak mı kalacak yoksa yeni bir canlı türüne mi dönüşecek? Geliştirilmek istemeyen ve klasik insan olarak kalmayı tercih edenlere ne olacak? Onlar, transhuman adı verilen süper insanların kuralları belirlediği bir dünyada hayatlarını finanse edebilecek ve iş bulabilecekler mi? Gibi sorularla konunun çok daha derin etik boyutlarına değinmiştir.

Tüm bu nedenlerle pek çok insan transhümanizmden korkmaktadır. Bu korkunun bir kısmı yanlış anlamalara dayanırken, önemli bir kısmı da teknolojik “iyileştirmeler” peşinde koşarken en değerli gördüğümüz bazı şeyleri kaybetme riskiyle karşı karşıya kalabileceğimize dair meşru bir endişeyi yansıtmaktadır. Bu nedenle karşılaştığımız zorluk, temel değerlerimize karşı duyarlı olmak ve bu değerlerin kaybolmasına değil, aksine geliştirilmesine yol açacak bir vizyon ve yol haritası bulmaktır (Bostrom, 2021). Bu nedenle çabalamamız gereken şey “insanlığın yerine teknoloji değil, insanlık için teknoloji” olmalıdır.

6. *Biyometrik Verilerin Kullanılması*: Biyometrik veriler, parmak izi, yüz tanıma ve retina taramaları gibi bireyleri tanımlamak için kullanılan fiziksel ölçümleri ifade eder. Ancak bu teknoloji aynı zamanda kişisel haklar, rıza ve şeffaflıkla ilgili etik kaygıları da gündeme getirmektedir. Biyometrik verilerin toplanması ve kullanılması, bireysel özgürlüğü sağlamak ve veri hırsızlığını veya tahrifatını önlemek için yasal ve etik düzenlemelere uygun olmalıdır.

Kimlik doğrulama için kullanılan çeşitli biyometrik veri türleri olmakla birlikte, en yaygın kullanılanları parmak izi, yüz tanıma, ses tanıma, retina tanıma ve avuç içi veya parmak izi okumadır. Bu tür uygulamalar genellikle gözetim ve sınır güvenliği için kullanılırken biyometrik teknoloji aynı zamanda kimlik yönetimi için Facebook ve iPhone gibi ticari ve sivil uygulamalar için de kullanılmaya başlanmıştır. Biyometrik kimlik doğrulama sistemleri, şifresiz bir geleceğin önünü açan yenilikçi bir teknoloji olarak ortaya çıkmakta ve yalnızca şifreyle kimlik doğrulamanın yarattığı önemli güvenlik sorununu aşmanın bir yolu olarak görülmektedir.

Ancak, diğer teknolojik yeniliklerin aksine, biyometrik verilerin kullanımını yeni etik kaygıları da beraberinde getirmektedir. Biyometrik veri toplama, bireylerin parmak izi, yüz tanıma ve retina taramaları gibi “kendilerinden bir parça vermelerini” içerir; bu da bir bireye ait bir özelliğin veya verinin başkalarının eline geçmesi anlamına gelir (Alterman, 2003). Örneğin, parmak izleri, yüz taramaları ve retina taramaları, vize tanımlama uygulamaları için bu verilerin kullanımı hakkında izin alınmaksızın veya şeffaflık olmaksızın elde edilmektedir. Bu nedenle, biyometrik verilerin toplanması ve kullanılması, kişisel haklarla ilgili önemli bir etik tartışma alanıdır (North-Samardzic, 2020). Biyometrik verilerin ele geçirilmesi veya çalınması durumunda, bu kimlik bilgileri hırsızlık, sahtecilik veya tehdit amaçlı kullanılabilir. Ayrıca organ kaçakçıları ve organ mafyası bireylerin biyometrik ve kişisel bilgilerini ele geçirebilir ve uygun adayların organlarını çalmak üzere kişilerin yaşamına ve sağlığına zarar verebilirler (Caulfield vd., 2016). Kişisel verilerin işlenmesi ve kullanılmasında insan haklarının ve bireysel özgürlüklerin ihlal edilmemesine özellikle dikkat edilmelidir.

Kişisel verilerin toplanması ve kullanılması kamu güvenliği ve kamu sağlığı açısından gereklidir. Bazı durumlarda, bu tür verilerin rıza olmaksızın toplanması ve kullanılmasının yasal ve etik gerekçeleri de olabilir. Ancak biyometrinin giderek yaygınlaşan kullanımı, bireylerin hakları, etik kuralları ve özgürlüklerine yönelik mevcut riskleri ortadan kaldıracak şekilde uygulanmalıdır. Biyometrik verilere yönelik etik uygulamalar, bireyler hakkında hangi verilerin toplandığını, verilerin ne için kullanılacağını, verilerin kimlerle paylaşılacağına ilişkin yasal ve etik düzenlemelere uyumu ve verilerin ne kadar süreyle saklanacağını içermektedir.

7. Otonom Teknolojiler ve Etik Sorumluluk: Sürücüsüz arabalar, robotik silahlar ve insansız hava araçları artık fütüristik kavramlar olmaktan çıkıp günümüz gerçekliğinin bir parçası haline gelmiştir ve önemli etik ikilemleri de beraberinde getirmektedir. İnsan askerler yerine robotik makineler, sürücüsüz arabalar ve insansız hava araçları kullanarak paket teslimatı yapmak artık mümkündür. Bununla birlikte, otonom teknolojinin yeteneklerinden tam olarak emin olmadan bu teknolojiye çok fazla güvenmek, sıklıkla dile getirilen etik bir endişe kaynağıdır (Leonhard, 2018). Otuz yedi ABD eyaleti otonom araçlarla ilgili yasaları çoktan kabul etmiştir (İftıkhar, 2020). Trafik kazalarının büyük bir kısmının insan hatalarından kaynaklandığı düşünüldüğünde, sürücüsüz otonom araçların trafik güvenliğini artırması ve trafik kazalarını azaltması beklenmektedir. Öte yandan otonom araçlarda acelecilik, stres, kaygı, dikkat dağınıklığı, uykusuzluk ve yorgunluk gibi olası kazaları tetikleyen faktörler ortadan kaldırılmakta ve insan sürücülere özgü

bahaneler bulunmamaktadır (Kınıkoğlu, 2023). Ancak otonom araçlar insanlar için her zaman güvenli midir? Otonom araçların neden olduğu kazaların sorumluluğunun sürücü koltuğundaki kişide değil, aracı üreten şirket veya kuruluşta olması gerektiği savunulabilir. Bu noktada sorumluluğun insandan makineye kaydırılması önemli etik tartışmaları da beraberinde getirmektedir (Domingos, 2017). Otonom araçlara ilişkin etik sorulardan bazıları şunlardır: a) Otonom araçların geliştirme ve test aşamalarında veya kullanımını sırasında meydana gelebilecek kazalardan kim sorumlu olacaktır? b) Otonom bir araç bireylere fiziksel zarar verdiğinde veya trafik kurallarını ihlal ettiğinde kim sorumlu tutulacaktır? c) Bu araçlar etik ikilemlerle karşılaştığında nasıl karar verecektir? d) Üreticiler otonom araçların sorumluluğunu üstlenecek midir? e) Teknoloji kontrolü ele aldığı anda insanlar ne yapacaktır? f) Sigorta sektörü otonom araçlar için ticari ve ürün sorumluluğu üstlenecek midir? Mağdurlara kim tazminat ödeyecek ve kusurlu taraf nasıl tespit edilecek? g) Kendi kendini programlamaya başlayan bilgisayarları kontrol etmek mümkün olacak mı? h) *Bilgisayarlar evrim değil mühendislik ürünüdür ve kendi iradeleri yoktur.* Ancak, insanlar bizden daha hızlı düşünebilen makineler üzerinde ne kadar kontrol sahibi olacaktır?

8. *Yapay Zekâ Kullanımı ve Etik:* Yapay Zekâ (YZ), insan bilişsel zekasının bilgisayarlara aktarılması sürecidir. John McCarthy'nin 1955 yılında YZ'yi ilk kez tanıtmışından bu yana, bilim insanları ve teknoloji şirketleri için en ilgi çekici araştırma alanı haline gelmiştir (İftıkhar, 2020). Günümüzde YZ, sağlıktan istihdama ve adalete kadar çeşitli alanlarda yaygın olarak kullanılmaktadır. YZ'nin yargı sistemlerinde kullanılmasıyla, muhtemelen adaleti bir yargıçtan daha iyi, daha hızlı ve daha verimli bir şekilde yönetebileceğine inanılmaktadır. YZ ile hastalara teşhis konulabilmekte ve tedavi önerilebilmektedir. Yönetim ve işletmelerde alınacak kararlarda, tarım ve sürdürülebilir kalkınma süreçlerinde, bilimsel çalışmalarda; sigorta, enerji ve kamu hizmetlerinde; iletişim, medya ve eğlence sektöründe; perakende ve toptan ticaret alanında, imalat ve doğal kaynakların kullanımında YZ uygulamaları her geçen gün daha fazla kullanılmaktadır (Stahl, 2021). Herhangi bir önyargı ve öznellikten yoksun, verilere dayalı bilinçli kararlar alacağı için yapay zekâ kullanımının giderek artacağına inanılmaktadır. Ancak YZ makinelerinin tarafsız ve şeffaf olamayacağı, çeşitli önyargılara ve hatalara yol açabileceği de bilinmektedir. Bu anlamda, YZ'nin her zaman adil ve tarafsız olacağına güvenilemez. Tüm bu yönleriyle, Nesnelere İnterneti ve YZ gibi gelişmekte olan dijital teknolojilerin yaygın olarak benimsenmesinin insanların yaşamlarını iyileştirip iyileştirmeyeceği sorusu geçerliliğini korumaktadır ve bu çok önemli bir etik araştırma alanıdır.

YZ etiği, YZ'nin tasarımı ve sonuçları hakkında tavsiyelerde bulunan bir dizi etik ilkeyi kapsamaktadır. Günümüzde, “*tam bilince sahip olmadıkları ve kendi varlıklarının farkında olmadıkları için*” YZ'nin ahlaki bir statüye sahip olmadığı düşünülmektedir. Ahlaki statünün ne olduğu ve bu statüye ulaşmak için neyin gerekli olduğu konusunda tartışmalar vardır. Genel kanı, ahlaki statünün var olabilmesi için bilincin mevcut olması gerektiğidir (Topakkaya-Eyibaş, 2019).

Gelişmiş YZ biçimlerinin, faaliyet alanlarında sonsuz çeşitlilikte görevleri yerine getirebilecek kadar akıllı hale gelmesi endişe vericidir. Kendi başlarına öğrenmeye ve kendilerini değiştirmeye başladıkları bir noktaya ulaşıncaya kadar onları daha akıllı, daha yetenekli ve daha güçlü yapmaya devam edeceğiz. Bu bir kez olduğunda, tamamen öngörülemeyen olacaklar ve sonra kim bilir neler olacak? (Bess, 2015). Bu çerçevede düşünüldüğünde YZ ile ilgili başlıca etik kaygılar şunlardır: a) YZ'nin yanlış ellere düşebileceği gerçeği. Seçimlere müdahaleden veri ihlallerine ve siber saldırılara kadar yaşanan olaylar, teknolojinin mahremiyet, ulusal güvenlik ve hatta demokrasi üzerinde müdahaleci etkiler yarattığını açıkça göstermektedir (Domingos, 2017; www.carnegiecouncil.org). b) Tekillik tehlikesi. Tekillik, yaşanacak teknoloji devrimi ile makinelerin zekasının insan zekasını aşmasıdır (Walker, Walker ve Carruthers, 2019:43). İnsan egemenliği neredeyse tamamen yaratıcılığımız ve zekamızdan kaynaklanmaktadır. Yapay zekâ bir gün bize karşı aynı avantaja sahip olacak mı? Sadece “fişi çekme” seçeneğine güvenilebilir mi? İnsanların artık dünyadaki en zeki varlıklar olmadığı “tekillik” sorunu karşısında ne yapmalı? c) Ya YZ bize karşı dönerse? YZ'nin insanlardan daha zeki hale gelmesi ve insanların kalıcı olarak yok olmasına yol açması varoluşsal bir risk oluşturuyor mu? d) Ya YZ'nin ne yapmasını istediğimizi tam olarak belirleyemezsek? Dünyadaki kanseri yok etmesi beklenen bir YZ sistemi, kanseri bitiren ama gezegendeki herkesi öldüren bir formül geliştirirse ne yapacağız? (www.carnegiecouncil.org). e) YZ sistemlerinin insan davranışları ve yaşamı üzerinde gözetim sağlama gücünü nasıl kontrol edebiliriz? f) Sosyal medya botlarının kamuoyu algısını kirletmesi ve algoritmik önyargılar yaratması ne gibi sosyal ve siyasi sorunlar yaratacaktır? (Pasanen, 2022). g) Chatbotlar ve akıllı sanal asistanlar insan müşteri hizmetleri temsilcilerinin yerini aldıkça insanlar bundan mutlu olabilecekler mi? (www.carnegiecouncil.org). h) Yapay zekâ objektif olabilir mi? İnsanların yapay zekâyı programladıkları düşünüldüğünde, tasarladıkları yapay zekâ önyargılara sahip olabilir ve önyargılı davranabilir mi? i) Yapay zekâ tasarımlarındaki güvenlik açıkları nasıl giderilecek? j) Tüm profesyoneller, profesyonel olarak diğer insanlar hakkında verdikleri kritik kararların sonuçları için sorumlu-

luk almak zorundadır. Yapay zekâ vereceği kararlardan sorumlu tutulabilir mi? k) Chat GPT gibi yapay zekâ uygulamaları bilgi arama, makale yazma ve iş planı oluşturma yöntemlerimizde devrim yaratma potansiyeline sahip olsa da bunların kullanımı ciddi etik kaygıları da beraberinde getirmektedir. Akademik dünyada, araştırmacıların bu tür sistemleri kullanarak bir çalışma üretmesi ve bunu kendisine aitmiş gibi sunması bir tür intihal olarak değerlendirilmeli midir? l) İnsan beynindeki ödül merkezlerini manipüle eden bağımlılık yapıcı video ve mobil oyunlar yaratmak için yapay zekâ kullanmak etik midir? m) Algılama, hissetme ve hareket etme yeteneğine sahip makineler düşünüldüğünde, yasal statüleri ne olacaktır? Onlara zeki hayvanlar gibi mi davranılmalı? “Hisseden” bu makinelerin potansiyel acılarını göz önünde bulundurmalı mıyız? (Bossmann, 2016).

9. *Alışkanlık ve Yaşam Tarzının Kontrolü*: Dijital devrim insanların yaşama, çalışma ve iletişim kurma biçimlerini çoktan değiştirmeye başlamıştır. Yapay zekâ algoritması, daha kısa ve güvenli rotalar, hizmet alabileceğiniz yerler, tahmini erişim süresi ve en yakın noktaları önermek için her türlü bilgiyi analiz edip anında sunmaktadır. Modern çağda yapay zekâ, alışkanlıklarımız ve yaşam tarzlarımız üzerinde de etkili olmaya başladı. Buna ek olarak, yüz ve ses tanıma gibi teknolojiler ve internete bağlı kişisel ve ev cihazlarının yaygınlaşması, bir ülke nüfusunun faaliyetleri, alışkanlıkları ve konumları hakkında önemli miktarda veri üretmektedir. İnsanların davranışlarını şekillendirmek için bu bilgileri toplayabilen, analiz edebilen ve kullanabilen hükümetler, sosyal kontrol için güçlü bir araca erişmiş olmaktadır (EGF, 2019). Günümüzde teknoloji, makinelerin insanlarla çok daha iyi iletişim kurabildiği bir noktaya ulaşmıştır. Yapay zekâ bu tür gelişmelerle hayatımıza girmiştir. Sıcak yaz aylarında evinize döndüğünüzde siz gelmeden önce odanız soğutulmakta; çamaşır makineleri, televizyonlar ve klimalar akıllı telefonlarla uzaktan çalıştırılabilmektedir. Dünyanın ilk robotik mutfağı Moley sayesinde, akşam yemeğinizin siz eve geldiğinizde otomatik olarak hazır olabilmesi için sadece bir komut vermeniz yeterli olmaktadır (İftıkhar, 2020). Öte yandan, bir kişinin duygusal durumunu değerlendirebilen makineler de geliştirilmiştir. Örneğin, bir makinenin bir şirket başkan yardımcısının galvanik deri tepkisini, vücut ısısını ve gözbebeği genişlemesini hassas ve invazif olmayan bir şekilde ölçmesi artık mümkün olmaktadır. Gelecekte, makineler belirli duygusal durumları tespit etme ve yorumlama yeteneğine sahip olabilir. Bu yetenek, iş dünyasında bir makinenin bir yöneticiyi gergin gördüğü ve mevcut eylemlerinin şirket için olumsuz sonuçları olabileceği konusunda uyarması şeklinde kullanılabilir. Bu makine daha sonra bireye alternatif bir hareket tarzı önerebilir. İnsanların aksine

makinelere, bazı insanların gizlemeye ya da taklit etmeye çalışabileceği belirli duyguları kolaylıkla tespit edebilir ve ölçebilir (Turkle, 2003). Makinelerin giderek bizi bizden daha iyi tanıması ve tüm alışkanlıklarımızı kontrol etmeye başlaması bir özerklik ve özgürlük sorunu olmaz mı?

10. *Güvenlik-Mahremiyet Dengesi*: Mahremiyet, bir kişinin diğer insanlar tarafından gözlemlenmediği veya rahatsız edilmediği bir durumu ifade eden temel bir insan hakkıdır (Aydın, 2022). Ancak teknolojiadaki gelişmeler nedeniyle hepimiz sürekli izlenme, gözlenme, kaydedilme ve denetlenme riski altında yaşamak zorundayız. Akıllı telefonlar, kişisel verilerimizin sürekli olarak toplandığı ve kullanıldığı bir akış sunmamız için aracı görevi görüyor. Bir kişinin mahremiyetine saygı duymak, o kişinin özgürlük ve özerklik hakkını tanımaktır. Mahremiyet hakkı aynı zamanda yalnız olma ve erişilmeme hakkı anlamına da gelmektedir (Allen, 1995). Ne yazık ki, radyo frekansı tanımlama sistemleri veya cep telefonu cihazlarında insanların nerede olduğunu bildiren konum hizmetleri, sosyal medya izleme ve takip sistemleri gibi teknolojiler kişisel mahremiyeti büyük ölçüde ihlal etmektedir (Leonhard, 2018). Hakkımızda toplanan bilgilerle, tüm mahremiyetimizin ihlal edilmesi riski altındayız ve bunun farkında bile olmayabiliriz. Güvenlik ve mahremiyet arasındaki dengenin nasıl sağlanacağı önemli bir etik sorundur. Dijital gizlilik etiğine göre, bir bireyin verilerinin nasıl kullanılacağına ilişkin isteklerine uyulması gerekir. Ancak bu varsayım, veri gizliliğiyle ilgili aşağıdaki etik zorlukları beraberinde getirebilir.

Öncelikle kişisel mahremiyet ile kamu yararı arasındaki dengenin kurulması en önemli etik konulardan biridir. Örneğin COVID-19 salgını sırasında hükümetler COVID 19 testi pozitif çıkan bir kişinin son temasılarını belirleyerek, temasıların semptomlar ortaya çıkmadan önce test yaptırmasını ve tedavisini sağlamak amacıyla mobil cihazlardan alınan konum verilerini kullanmak durumunda kaldılar. Ancak, konum verilerine devlet erişimi, bireylerin bu verilerin kullanılmasına izin vermedikleri takdirde gizlilik ihlali kaygılarını da gündeme getirmiştir. Ya da intihar riski altındaki bireylerin belirlenmesi için sosyal medya ve mobil cihaz verilerinin kullanımını kullanamayacağı, bu verilerin uygun şekilde toplaması ve kullanılması, bireylerin bu verilerin kullanımına rıza gösterme olanağı verilmesi gibi durumlar mahremiyet ve güvenlik dengesinin kurulması açısından önemli etik ikilemleri içermektedir (<https://digitalprivacy.ieee.org>).

Kamu güvenliği ve gözetim amacıyla yüz tanıma teknolojisinin yaygın kullanımı da giderek yaygınlaşmaktadır. Bu teknoloji insanları tehditlerden koruma potansiyeline sahip olsa da uygun etik güvenceler olmadan önem-

li mahremiyet ihlallerine de yol açabilmektedir. Sadece sokakta araba kullanmak bile kişisel bilgilerin yüz tanıma sistemleri tarafından isteği dışında kaydedilmesine neden olabilir. Dahası, bazı şehirlerde bireyleri yürüyüş tarzlarına göre tanımlayan “yürüyüş tanıma” yazılımları denenmektedir. Vatandaşlar olarak, hükümetin bu verileri kullanmasını sınırlamak için ne gibi önlemler alabiliriz? (EGF, 2019)

Bir başka etik mesele de kişisel bilgilerin internette kalıcı olmasıyla ilgilidir. Bireyler fotoğraflarının ve arama sonuçlarının internetten silinmesini talep etme hakkına sahip olmalı mıdır? Avrupa Birliği veri koruma kuraları, bireylerin web sitelerinden eski veya istenmeyen kişisel bilgilerinin silinmesini istemelerine olanak tanıyan bir “unutulma hakkı” sunmaktadır. Ancak bu durum, unutulma hakkının ifade özgürlüğü ile nerede çatıştığı konusunda bazı soru işaretleri de yaratmaktadır. Örneğin, kamu görevine aday olan bir politikacı bir sosyal medya sitesinden utanç verici bilgilerin kaldırılmasını talep ederse ne olur? AB düzenlemeleri, web sitelerinin ifade özgürlüğünü engelleyen veya kamu yararıyla çatışan talepleri reddetmesine olanak tanımaktadır (EGF, 2019). İnsanların dijital kimliklerini kontrol edebilmeleri, tartışılması gereken önemli bir etik konudur.

11. *GPS Teknolojisi ve İzlenme*: Yapay zekanın şehir gözetimi ve güvenliğinde kullanımı dünya çapında artmaktadır. Yapay zekâ kameraları tüm şehirlere kurulmakta ve bu kameralar sadece yüzleri tespit etmekle kalmayıp aynı zamanda soygun, cinayet veya hırsızlık gibi bazı kötü niyetli faaliyetler hakkında da uyarıda bulunmaktadır. Kameralar, görüntü ve videolarla eğitilen akıllı programlara bağlanmakta ve her veri kategorize edilmektedir (İftıkhar, 2020). Birçok etik konu, güvenlik veya kontrol amacıyla kişisel özgürlüklerin sınırlandırılmasıyla bağlantılıdır. GPS takibi ve kontrolünün sınırları, kişisel özgürlük üzerinde müdahaleci bir etkiye sahip olduğu için önemlidir. GPS izlemeleri, çalışanların gözetim altında tutulmasına yol açtığı için önemli bir etik konudur. GPS kullanılarak takip edilen çalışanlar genellikle kuryeler, otobüs ve kamyon şoförleridir. Kişilerin konumunu ileten GPS sistemleri kişinin mahremiyet hakkını da ihlal edebilir. Bu nedenle bu tür teknolojilerin kullanımı için kişilerin bilgilendirilmiş rızası alınmalıdır.

12. *Teknolojinin Silahlaşması ve Askeri Güvenlik*: Son on yılda teknolojik ilerlemeler sonucu, bir dizi savaş robotu geliştirilmiştir. Askeri teknoloji ve robotların savaşta kullanılmasının hem artıları hem de eksileri vardır. Savaş teknolojisi, diğer tüm teknolojiler gibi kötüye kullanılabilir. Ancak şiddeti caydırmak, can kaybını azaltmak, güç kullanımında hesap verebilirliği sağlamak ve uzun bir çatışma yerine hızlı bir şekilde zafere ulaşmak

için de tasarlanabilir ve kullanılabilir. Teknoloji endüstrisi bu sonuçların elde edilmesinde kritik bir rol oynayabilir (Joshi, 2022). Yine savaş robotları bombaları etkisiz hale getirmek, mayınlı araziye taramak, tehlikeli malları taşımak ve çatışmaları yönetmek gibi insan askerler için tehlikeli ve zararlı olan görevleri kolaylıkla yerine getirebilmektedir. Ancak, orantılılık ve sivilleri ayırt etme gibi hayati kararları verme konusunda robotlara güvenilebilir mi? (Pasanen, 2022).

Joshi'ye göre askeri operasyonlarda robot kullanımı çeşitli avantajlar sunmaktadır. Birincisi, robotlar koruma gerektirmez ve gerektiğinde kolayca feda edilebilir (Joshi, 2022). Üstün teknolojik yeteneklere sahiptirler ve görevleri insan askerlerden daha verimli ve doğru bir şekilde tamamlayarak savaşta avantaj sağlayabilirler. Makineler olarak robotlar, kararlarında duygulardan etkilenmezler ve insanlar gibi acı çekmezler. Stresli durumlarda robotlar daha iyi kararlar verebilir ve saniyede insan askerlerden daha fazla bilgiyi işleyip analiz edebilir, bu da potansiyel olarak zafere yol açabilir. Robotlar ayrıca insan askerlerle ortak operasyonlarda insanların etik ihlallerini de azaltabilir. Geliştirilmeleri ve bakımları daha hızlı ve ucuzdur, biyolojik ve kimyasal silahlara karşı bağışıklıkları vardır ve bir savaşta görev etkinliğini ve başarı şansını artırabilirler.

Bununla birlikte, robotların askeri operasyonlarda kullanılmasıyla ilgili çeşitli riskler ve sakıncalar da bulunmaktadır: a) Otonom robotların zarar vermesi veya etik olmayan eylemlerde bulunması durumunda kimin sorumlu olacağına dair net yasal ve etik kurallar bulunmamaktadır. b) Robot askerlerin kullanılması adil savaş ilkelerini ihlal edebilir. c) Gelişmiş robot teknolojisi, yüksek askeri bütçelere ve kaynaklara sahip devletler için haksız bir avantaj yaratabilir ve rakiplerinin kazanmasını neredeyse imkânsız hale getirebilir. d) Robotlar hedefler arasında ayırım yapmakta zorlanabilir ve masum sivilleri riske atabilir. e) Bazı robotlar insan emirlerini göz ardı ederek kendi başlarına hareket edebilir. f) Terörist gruplar ve diğer kötü niyetli aktörler askeri robot teknolojisini ele geçirebilir ve yıkıma neden olmak için kullanılabilir. g) Bilim kurgu filmlerde tasvir edildiği gibi robotların arızalanması veya yoldan çıkması durumunda ne yapılacaktır? (Joshi, 2022).

Diğer yandan biyomedikal askeri araştırmalar 21. yüzyılda insan performansını artırmayı ve üstün fiziksel, fizyolojik ve bilişsel yeteneklere sahip askerler yaratmayı amaçlamaktadır. Bu da korkuyu azaltacak, ruh halini iyileştirecek, yorgunlukla mücadele edecek, öğrenme ve hafızayı güçlendirecek ilaçların üretilmesi gibi çeşitli projelerin geliştirilmesine yol açmıştır. Bu projelerin amacı daha etkili askerler yaratmak olsa da bu tür araştırma-

ların etik sonuçlarına ilişkin endişeler vardır. Bazıları bu tür araştırmaların, hizmetlerinden sonra topluma yeniden entegre olamayacak “süper askerlerin” yaratılmasına yol açabileceğini ve en iyi askerleri yaratmak isteyen uluslar arasında bir silahlanma yarışına yol açabileceğini savunmaktadır (Parasidis, 2015). Askerlerin ruh halini veya duygularını değiştirmek için ilaç kullanımına izin verilmesi gibi insan denekler üzerinde yapılacak çalışmalar, çok önemli etik kaygılara yol açmaktadır.

13. *Robot Etiği*: Son teknolojik ürünler olan robotlar, insan hayatının farklı alanlarında daha yaygın hale gelmiştir. Bu akıllı makineler, insan refahına katkıda bulunmak için büyük bir potansiyele sahiptir (Lin, 2012). Bununla birlikte, robotların insanlığın ele alması gereken çok sayıda etik kaygıyı da beraberinde getirdiğine şüphe yoktur. Örneğin, insan dadıların yerini robotların alması etik midir? Robot dadılar, günümüzde yaygın bir vekil bakıcı olan TV'ninkileri aşarak çocuklar için etkileşimli ve uyarıcı etkiler sağlayabilir. Ancak çocukların bir robot dadı ile duygusal bağ kurması fikri endişe vericidir. Japonya'da hastanelerde hastaların kaldırılması, yatakta döndürülmesi, temizlenmesi ve yatak yaralarının önlenmesi gibi görevlerde yardımcı olması için robotlar kullanılmaktadır. Bu robotlar hidrolik kollarla donatılmıştır ve insan hareketlerine yanıt veren bir dış iskelet işlevi görür. Hastalara ilaç almaları veya bir hemşireyle iletişime geçmeleri konusunda zamanında hatırlatmalarda bulunarak uygun bir bakımı sağlayabilmektedirler. Bununla birlikte, yaşlı hastalar bu robotlara duygusal düzeyde bağlanabilir ve robot bu duygulara karşılık vermediğinde bireylerde hayal kırıklığı yaratabilir. Turkle'a göre robotlar bizi gerçekten sevebilir mi ve biz robotları sevebilecek miyiz? Giderek insan insana ilişkilerin yerini almaya başlayan insan-makine ilişkileri, üzerinde ciddiyetle düşünmeye değer bir konudur. Gerçek insan ilişkilerininin zorlayıcı yanları yerine ölmeyen, talep etmeyen, kızmayan, küsmeyen yapay yaratıklarla duygusal olarak ilişki kurmanın insana getireceği tatmin nasıl olacak? İnsan duyguları ne olacak? İnsanlar makinalara karşı sempati ve sorumluluk hissederler mi? Makinelerle psikolojik varlıklar olarak ilişki kurabiliyorsak, onlara karşı ahlaki bir sorumluluğumuz var mıdır? Gibi sorular bugünden yanıtlanmayı bekleyen geleceğin sorularıdır (Turkle, 2003).

Robotik teknoloji kapsamında ele alınması gereken etik tartışmalardan bazıları şunlardır: a) Askeri robotlar askeri hedeflerle sivilleri nasıl ayırt edecektir? b) Ev robotlarının yazılımına başkaları tarafından yetkisiz şekilde erişilirse (hacklenirse) bu durum ev güvenliğini ve mahremiyetini tehlikeye atar mı? c) Robotlar işçilerin yerini alırsa, işsizlik ve ortaya çıkabilecek diğer sorunların sonuçları nelerdir? d) Robot casuslar tarafından elde edilen veri

tabanları ve güvenlik için kullanılan güvenlik kameraları yanlış ellere geçerse sonuçları ne olur? e) Çeşitli işler için geliştirilen makineler insanlara zarar verir veya öldürürse ne olur? f) Yaşlıları veya çocukları bu makinelere emanet etmek ne kadar güvenli ve etikdir? İnsan yerine geçen robotların içki, evcil hayvan, eğlence ya da seks için kullanılmasının yaratacağı psikolojik sorunlar ne olacak? h) Robotlar insan ilişkilerinin yerini alacak mı? i) Robot kölelerin kötü niyetli işler yapması nasıl engellenecek? j) Polis memuru, öğretmen, bekleci gibi kamusal yetki verilen işlerde insanlar robotlara itaat edecek mi, etmezlerse ne olacak? k) Tüm bu robotlar enerji gerektiriyor ve bu durum giderek büyüyen bir enerji talebi sorununa yol açabilir. l) Robotların bulaşıcılığı yüksek virüslerden etkilenip dünyayı tehdit eden ölüm makinelerine dönüşmesi nasıl engellenecek? (Lin, 2012; Bekey, 2012).

Biz insanlar hakkındaki temel bir gerçek, birbirimizle nasıl ilişki kurduğumuzu önemsememizdir. Sevgi, şefkat, kıskançlık ve dostluklar kim ve ne olduğumuzun o kadar önemli parçalarıdır ki denklemin dışında bırakılamazlar. Ve bu sorunlara henüz kolay teknolojik çözümler bulunmamaktadır. Örneğin, belki gelecekteki teknoloji size sevdiğiniz yanılmasını ve hissini verebilir. Ama belki de gerçekten istediğiniz şey sahidense sevilmeştir ve sadece özel yapım bir aşk robotu tarafından değil, şu anda var olan ve kalbinizi verdiğiniz insan tarafından sevilmeştir (Bostrom, 2021).

14. *Uzay Teknolojisi ve Uzay Etiği*: Uzay teknolojisindeki bilimsel ilerlemeler, çeşitli yörünge deneyleri ve teleskoplardan elde edilen astronomik ve kozmolojik bilgiler sayesinde evrenimiz hakkında eş benzeri görülmemiş bir anlayış kazanmamızı sağlamıştır. Ancak uzaydaki teknolojik ilerlemeler etik tartışmaları da beraberinde getirmektedir. Eko-nihilistler, “uzay çalışmalarının insanlığın kötülüklerini evrenin geri kalanına yaymaktan başka bir amaca hizmet etmeyeceğine” inanarak uzay araştırmalarına karşı çıkmaktadır. Eko-nihilistlere göre, insanlar çevreyle uyum içinde yaşama becerisini gösterene kadar başka dünyaların kolonileştirilmesi ahlak dışı olacaktır. Uzay çalışmalarına paralel olarak, uzay etiğine ilişkin tartışmalar da giderek artmaktadır. Bu tartışmalar temel dünya problemlerinin çözülmesi için yapılacak yatırımların uzay çalışmalarına harcanması, herkese ait olan uzayın sorumlu kullanımı, uzaydan yapılan gözlem ve gözetleme çalışmaları, uzaydaki enkaz ve atık kirliliği, ileri ve geri kirlilik, ülkelerin sorumlulukları gibi konulara odaklanmaktadır (Arnould, 2011).

15. *Yanlış Bilgi ve Deepfake*: Yapay zekanın gelişmesiyle birlikte, mevcut bir görüntü veya videonun başka bir görüntü veya video ile değiştirildiği sahte görüntüler, videolar ve ses kayıtları oluşturmak mümkün hale gel-

miştir. “Deepfake” olarak bilinen bu sahte görüntü ve videolar, izleyiciler için son derece gerçekçi ve ikna edici olabilmektedir (Pasanen, 2022). Ancak bu yöntemle yapılan birçok haber ve bilgi doğru değildir ve gerçekleri yansıtmamaktadır. Deepfake teknolojisinin yanlış kullanımı ile sanat, siyaset, bilim dünyasında yanıltıcı içerikler üretilmesi, halkın karar verme ve doğru bilgi alma hakkını da zedelemektedir. Örneğin seçimden birkaç gün önce, bir adayın deepfake teknolojisi ile üretilmiş, porno videosunun ya da ırkçı ifadeler barındıran bir görüntüsünün yayınlanması ne kadar etikdir? Deepfake içeriklerin yaklaşık yüzde 96’sı pornografik videolardır (Patrini, Ajder, Cavalli & Cullen, 2019: 1). Bir CEO’nun kendi şirketinin ürettiği ürünle ilgili karalamaları dile getirdiği bir ses kaydının yatırımcılara gönderildiğini düşünün. Devletler arası ilişkileri etkileyebilecek açıklamalar ya da terörist örgütler tarafından üretilmiş propaganda amaçlı görsel içeriklerin toplumda yaratacağı etki çok büyük olacaktır. Deepfake olarak bilinen ve yapay zekâ tarafından üretilen bu tür sahte içerikler çok ciddi sorunlara ortam hazırlamaktadır. Deepfake içerikleri bireyleri tehdit etmek, korkutmak ve ona psikolojik zarar vermek için kullanılabilir. Bireyleri cinsel nesnelere indirgeyerek onlara eziyet etmekte, duygusal sıkıntıya, itibar kaybına, istismara ve hatta bazı durumlarda mali veya iş kayıplarına neden olmaktadır (Jaiman, 2020). Yapay zekâ kasıtlı olarak bu şekilde insanları aldatmak için kullanıldığında, gerçek olanla olmayana ayırt etme sorumluluğu bireylere yüklenmektedir. Ancak insanların neyin ne olduğunu her zaman doğru bir şekilde belirleyemeyeceği de açıktır. Yapmadıkları ya da söylemedikleri şeyleri yapmış ya da söylemiş gibi görünen kişilere ait gerçekçi görümlü video ya da ses dosyaları üretebilme yeteneğini kapsayan deepfake teknolojisi, aldatma, şantaj, gözdağı verme, sabotaj, ideolojik etki ve şiddete teşvik gibi önemli etik sorunlar yaratmaktadır.

Deepfake teknolojisi ile ilgili bir başka etik sorun da topluma mal olmuş liderler ya da sevilen bir kişinin vefatından sonra deepfake yöntemi ile ses kaydı veya videosunun oluşturulması yani yapay diriliş (synthetic resurrection) kavramıdır. Kamuya mal olmuş şahsiyetler öldüklerinde yüzleri ve sesleri kime aittir? Bunlar tanıtım, propaganda ve ticari kazanç için kullanılabilir mi? Yine bu alandaki bir başka etik tartışma alanı da yeni bir tür yas terapisi olarak, insanların ölen yakınlarını hatırlamalarına ve onlarla bağlantıda kalmalarına yardımcı olacak ses ve görüntülerini yaratmak ve dijital olarak ölen kişileri yapay olarak yeniden canlandırmak ne kadar etikdir? (Jaiman, 2020).

Sonuç

Bu çalışmada teknolojinin getirdiği etik sorunlar genel, bütüncül ve ana noktalara odaklanılarak ele alınmıştır. Teknolojinin yarattığı başlıca etik sorunlar arasında doğal kaynakların tüketilmesi ve çevre sorunları (Martin, 2017); bilgi ve iletişim teknolojilerinin bireyler ve toplumlar arasında yarattığı eşitsizlikler (Braman, 2016); dijitalleşme ve otomasyon yüzünden yaşanacak işsizlik (2027 yılına kadar güvenlik sektörü, fabrikalar ve ticari firmalardan 26 milyon iş kaybı beklenmektedir) (WEF, 2023); biyometrik verilerin izinsiz toplanması ve kötüye kullanılması (North-Samardzic, 2020); insan üzerinde yapılan tıbbi çalışmalar, genetik bilginin üretilmesi ve yayılması (Murray, 1991); otonom teknolojilerde sorumluluğun kimde olacağı (Domingos, 2017); Gelişmiş YZ biçimlerinin, kendi başarılarına öğrenmeye ve kendilerini değiştirmeye başladıkları bir noktaya ulaşması ve tamamen öngörülemez olacaklarına ilişkin etik kaygılar (Bess, 2015); insanların davranışlarını şekillendirmek için bu bilgileri toplayabilen, analiz edebilen ve kullanabilen YZ teknolojisi ile hükümetlerin sosyal kontrol için güçlü bir araca erişmiş olmaları (EGF, 2019); radyo frekansı tanımlama sistemleri veya cep telefonu cihazlarında insanların nerede olduğunu bildiren konum hizmetleri, sosyal medya izleme ve takip sistemleri gibi teknolojiler ile kişisel mahremiyetin büyük ölçüde ihlal edilmesi (Leonhard, 2018); güvenlik veya kontrol amacıyla GPS takibi ile kişisel özgürlüklerin sınırlandırılması ve müdahale edilmesi (Iftikhar, 2020); otonom savaş teknolojilerinin ve robotların operasyonlarda kullanılmasının yaratacağı etik olmayan eylemler, riskler ve sakıncalar (Joshi, 2022); giderek insan insana ilişkilerin yerini almaya başlayan makineler ve robotların insanın duygusal ihtiyaçları karşısındaki durumu (Turkle, 2003); uzaydan yapılan gözlem ve gözetleme çalışmaları, uzaydaki enkaz ve atık kirliliği, ileri ve geri kirlilik gibi etik sorunlar (Arnould, 2011); izleyiciler için son derece gerçekçi ve ikna edici olan deepfake teknolojisi ile üretilmiş içeriklerin (Pasanen, 2022) bireyleri tehdit etmek, korkutmak ve itibarını zedelemek için kullanılması (Jaiman, 2020) gibi sorunlar pek çok bilim insanı tarafından dile getirilmiştir.

Bu etik sorunların giderilmesi, sorumlu ve özenli bir teknoloji kullanımının sağlanması için neler yapılması gerektiği konusunda teknoloji üreticilerinin ve kullanıcılarının dikkatinin çekilmesi önemlidir. Teknoloji karşısında insanlığımızı nasıl koruyabiliriz? İnsanın doğasında, insan olmasından dolayı değişmeyen bir değer ve anlam dünyası yok mu? Bazı ahlaki özelliklerin doğuştan geldiği, ötekini düşünerek yaşama ve topluluk bilincinin insanın her zaman taşıdığı bir özellik olduğu bilinmektedir. Ancak gelişmiş

insan beyni bir yandan tüm dünyada uyum sağlamamızı, hayatta kalmamızı ve hatta gelişmemizi sağlarken, diğer yandan da bu sosyal uyum nedeniyle içinde bulunduğumuz grup veya kültür tarafından kolayca manipüle edilme ve etkilenme potansiyeline sahiptir. İnsan bu özelliği sayesinde hoşgörü ve başkalarını anlamaya çalışmak gibi değerler de geliştirmiştir. Bu anlamda insan olmak, birbirine katlanan, öğreten, destekleyen, birbirinden alan ve veren, birbirine bağlı insanlardan oluşan bir ağın parçası olmaktır (<https://academic.oup.com>). Biz insanlar geçmişten çok şey miras aldık ve miras aldığımız en önemli şey de mirasımızın ötesine geçme yeteneği olmuştur. Zihni ve bedeni geliştiren teknolojilerin hızla ilerlemesi ve bunların rasyonalite, öz-bilinç, değer üretme ve özerklik gibi insan yetileri üzerindeki etkileri önemli bir tartışma konusudur. İnsan deneyimlerine ve uygulamalarına aracılık eden teknolojiler, etik eylem ve kararlarımızda önemli bir rol oynamaya başlamıştır. Ayrıca bu teknolojilerin yaşamlarımız üzerindeki manevi etkisi üzerine de düşünmek zorunluluğu ortaya çıkmıştır.

Sonuç olarak, teknoloji etiği hükümetler, kuruluşlar ve bireyler de dahil olmak üzere tüm paydaşların dikkatini gerektiren çok önemli bir alandır. Teknoloji etiğinde önemli sorunlardan biri, bugüne kadar etik hakkındaki tüm girişimlerin temel olarak “konuşmaktan” ibaret kalmasıdır. Sandler’in, ifade ettiği gibi insanlık büyük bir “teknolojik uyurgezerlik” içindedir (Sandler, 2014). Bir yandan çağın nimetlerinden faydalanmamızı sağlarken insanlığımızı koruyacak kadar güçlü bir etik değerler sistemi geliştirmek büyük önem taşımaktadır. Artan teknolojik gelişmeler karşısında, makinelerin sahip olmadığı pek çok özelliği sergileyen insanın değerini korumak en önemli etik sorumluluk olarak görülmelidir. Bilim ve teknolojinin etik rehberliğinde gelişimini sağlamak önümüzdeki günlerin en önemli konusu olmalıdır. Etik, teknolojik yeniliklerin ya da bilimsel araştırmaların önünde bir engel olarak değil, gelecekteki sorunlarla sorumlu bir şekilde başa çıkmanın bir yolu olarak görülmelidir.

Öz

Teknoloji Etiği: Teknolojinin Karanlık Yüzü Üzerine Tartışmalar

Teknoloji etiği, evrensel etik değerler ve ilkeler çerçevesinde teknolojik ürünlerin geliştirilmesi, kullanılması ve toplum üzerindeki etkilerinin tartışılması ve değerlendirilmesini içerir. Bilim ve teknolojinin etiğin rehberliğinde gelişmesini sağlamak önümüzdeki günlerin en önemli konusu olmalıdır. Etik, teknolojik yenilikleri veya bilimsel araştırmaları frenleyen bir engel olarak değil, gelecekteki sorunlarla başa çıkmanın bir yolu olarak görülmeli ve sorumlulukla karşılanmalıdır. İnsanlar üzerinde yapılan tıbbi araştırmalar, yapay zekânın insan yaşamı üzerindeki olumsuz etkileri, doğal kaynakların tükenmesi ve kirlilik, mahremiyet ihlalleri, eşitsizliklerin büyümesi, kişisel verilerin kötüye kullanımı, güvenlik-mahremiyet dengesi, GPS teknolojisi ve izleme, teknolojinin silahlaşması gibi etik sorunların çözümü çok önemlidir. Uzayın ortak kullanımı, uzaydan gözlem ve gözetleme faaliyetleri, enkaz ve atık kirliliği, ileri ve geri kirlilik gibi konular insanlığı önemli etik ikilemlerle yüz yüze getirmektedir. Teknoloji sayesinde daha iyi bir yaşam beklerken, sadece insanın üretebileceği değer ve anlamı kaybetmenin sakıncalarını aşmanın yolları bulunmalıdır.

Anahtar kelimeler: Teknoloji, Etik, Teknoloji etiği, Teknoetik, Etik sorunlar

Abstract

Technology Ethics: Debates on the Dark Side of Technology

Technology ethics within the framework of universal ethical values and principles It involves discussing and evaluating the development and use of technological products and their impact on society. Ensuring that science and technology develop under the guidance of ethics should be the most important issue of the coming days. Ethics should not be seen as an obstacle that puts a brake on technological innovation or scientific research, but as a way of dealing with future problems, and should be faced responsibly. The solutions to ethical problems such as medical research on human beings, the negative effects of artificial intelligence on human life, the depletion of natural resources and pollution, privacy violations, the growth of inequalities, the misuse of personal data, the security-privacy balance, GPS technology and tracking, and the weaponization of technology are very important. Issues such as the common use of space, observation and surveillance activities from space, debris and waste pollution, forward and backward pollution bring humanity face to face with important ethical dilemmas. While expecting a better life thanks to technology, ways must be found to overcome the drawbacks of losing the value and meaning that only human beings can produce.

Key words: Technology, Ethics, Technology ethics, Technoethics, Ethical issues

Kaynakça

- Agar, Jon. (2020). "What is Technology?", *Annals of Science*, 77-3, ss. 377-382.
- Agazzi, Evandro. (2019). "Technological Development And Ethics", *Bioethics Update*, 5, ss, 69-75.
- Akarsu, Bedia. (1998). *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: İnkılap Kitabevi.
- Alkan, M. A. (2018). "Karanlık Fabrikalar ile İnsansız Üretim. Endüstri 4.0", <http://www.endustri40.com/karanlik-fabrikalar-ile-insansiz-uretim/>. (20.06.2023)
- Allen, Anita.L. (1995). *Privacy in Health Care*. W. T. Reich (Ed.). Encyclopedia of bioethics içinde (Vol: 4, pp. 2064-2073). New York: Simon&Schuster MacMillan.
- Alterman, Anton. (2003). "A Piece Of Yourself", Ethical Issues in Biometric Identification, *Ethics and Information Technology*, 5-3, ss.139-150.
- Anderson, Michael & Anderson Susan Leigh. (2011). *Machine ethics*, Cambridge University Press.
- Arnould, Jacques. (2011). *Icarus' Second Chance*. The Basis and Perspectives of Space Ethics, NewYork: Springer Wien.
- Aydın, İnyet. (2022). *Akademik Etik*, 4. Baskı, Ankara: PEGEM A Yayıncılık.
- Aydın, İnyet. (2017). "Çocukların Çevre Etiği Algısı". *Çocuk ve Çevresi*. (Yayına Hazırlayan: Eylem Türk). Ankara Üniversitesi Çocuk Kültürü Araştırma ve Uygulama Merkezi Yayınları: No: 26, ss. 264-285.
- Bartels, Dianne M.& Truesdell-Smith, Elizabeth. (1993). "Reading Packet on New Frontiers in Genetic Testing and Screening: The Human Genome Project", *Center for Biomedical Ethics*, University of Minnesota.
- Bayet, Albert. (2000). *Bilim Ahlakı*, çev. Vedat Günyol, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Bekey, George.A. (2012). "Current trends in robotics: Technology and ethics. P. Lin, K. Abney, G. A. Bekey (Ed.), *Robot ethics: The ethical and social implications of robotics*. London: Massachussts Institutes of Technology.
- Bellotti, Victoria. (1998). "Design for privacy in multimedia computing and communications environments", *Technology and privacy*, The new landscape, ss. 63-98.
- Bess, Michael D. (2015). *Make Way For The Superhumans*, London: Icon Books Ltd.
- Bess, Michael D. (2023). *Planet in Peril: Humanity's Four Greatest Challenges and How We Can Overcome Them*, United Kingdom: Cambridge University Press.
- Bossmann, Julia. (2016). "Top 9 ethical issues in artificial intelligence". [Vhttps://www.weforum.org/agenda/2016/10/top-10-ethical-issues-in-artificial-intelligence/](https://www.weforum.org/agenda/2016/10/top-10-ethical-issues-in-artificial-intelligence/) (28.10 2022).
- Bostrom, Nick. (2001). What is transhumanism? <https://nickbostrom.com/old/transhumanism> (11.12.2022).

- Bostrom, Nick. (2005). "Transhumanist ethics", *Review of Contemporary Philosophy*, 4, ss.3-14.
- Braman, Sandra. (2006). *Change of state: Information, policy, and power*, Cambridge, MA: MIT Press.
- Britz, Johannes, Jacobus. (1996). "Technology as a Threat To Privacy: Ethical Challenges to the Information Profession", *Microcomputers for Information Management*, 13, 3-4, ss.175-93.
- Callicott, Baird.J. (1995). *Environmental Ethics*. Encyclopedia of Bioethics içinde (Cilt 2, ss. 676-686.) (Ed). Warren Thomas Reich, New York: Simon&Schuster MacMillan.
- Carnegiecouncil. "Ethics washing", <https://www.carnegiecouncil.org/explore-engage/key-terms/ethics-washing>. (13.02. 2023).
- Caulfield,Timothy, Duijs, Wilma, Bos, Mike. Chassis, Iris. Codrean,Igor., Danovitch, Gabriel. Gill, John. Ivanovski, Ninoslav. Shin, Milbert. (2016). "Trafficking in Human Beings for the Purpose of Organ Removal and the Ethical and Legal Obligations of Healthcare Providers", *Transplant Direct*, Jan 4;2(2):ss. 60. doi: 10.1097/TXD.0000000000000566. PMID: 27500253; PMCID: PMC4946496.
- City Press (2018). "Empowering or increasing inequality? The ethical dilemma of digital disruption", <https://www.news24.com/citypress/business/empowering-or-increasing-inequality-the-ethical-dilemma-> (10.03.2023).
- CRIN: "Child Rights International Network. Briefing: Children's rights in the digital age", <https://home.crin.org/issues/digital-rights/childrens-right-digital-age> (22.03.2022).
- Çalık, Deniz & Çınar, Özge Pelin. "Geçmişten günümüze bilgi yaklaşımları bilgi toplumu ve İnternet", *XIV. Türkiye'de İnternet Konferansı*, 12-13 Aralık 2009. Bilgi Üniversitesi, Dolapdere, İstanbul.
- Çelen, Fatma Kübra. (2012). "Bilgi ve iletişim teknolojilerinin kullanımında ilköğretim öğrencilerinin etik olmayan davranışlara ilişkin görüşlerinin incelenmesi", Yüksek lisans tezi, Ankara: Hacettepe Üniversitesi Bilgisayar ve Öğretim Teknolojileri Eğitimi Anabilim Dalı.
- Dhirani, Luxmi Dhirani; Mukhtiar, Noorain. Chowdhry, Bhawani Shankar & Newe, Thomas. (2023) "Ethical Dilemmas and Privacy Issues in Emerging Technologies", *A Review Sensors 2023*, 23:3, s. 1151.
- Diana, Frank. (2016)."Techno-Optimist or Techno-Pessimist?", <https://frankdiana.net/2016/10/10/techno-optimist-or-techno-pessimist/>(15.02.2023)
- Domingos, Pedro. (2017). *Master Algoritma: Yapay Öğrenme Hayatımızı Nasıl Değiştirecek?* çev. Tufan Göbekçin, İstanbul: Paloma Yayınevi.
- EGF. (2019). "Who Controls Who You Are? <https://egfound.org/2019/01/who-controls-who-you-are/> (11.09.2022).

- Ellul, Jaques. (1964). *The Technological Society*. John Wilkinson (Translator), New York: Viyage Books.
- Engelking, Carl. (2017). "Lights-Out' Manufacturing Hits Main Street.", *Discover Magazine*, October 20.
- Froehlich, Thomas. (2004). "A Brief history of information ethics", *Textos Universitaris de Biblioteconomia Documentacio*, 13. <https://bid.ub.edu/13froel2.htm> (11.09.2022).
- Frey, C., & Osborne, M. (2013). "The Future of Employment. How Susceptible Are Jobs to Computerization?", Working Paper, Oxford: Oxford Martin. <https://doi.org/10.1016/j.techfore.2016.08.019> (11.03.2023).
- Fry, Hannah. (2019). *Merhaba Dünya: Makine Çağında İnsan Olmak*, çev. İpek Güneş Çığay, İstanbul: Hep Kitap Yayınları.
- Floridi, Luciano., & Cows, Josh. (2019). "A unified framework of five principles for AI in society", *HDSR*, 1:1. <https://doi.org/10.1162/99608f92.8cd550d1>(15.03.2023).
- Gavison Ruth. (1980). "Privacy and the limits of law", *The Yale Law Journal*, 89:3, ss. 421–471. 10.2307/795891
- Patrini, Giorgio. Ajder, Henry, Cavalli, Francesco & Cullen, Laurence. (2019). "The State of deepfakes", *Deeptrace*, October 7, 2019. https://regmedia.co.uk/2019/10/08/deepfake_report.pdf (11.03.2023).
- Hand, David J. (2018). "Aspects of data ethics in a changing world: Where are we now?", *Big Data*, 6:3, 176–190.
- Hanks, J. Craig & Hanks, Emily Kay. (2015). "From Technological Autonomy to Technological Bluff: Jacques Ellul and Our Technological Condition", *Human Affairs*, 25: 4, ss. 460-470. <https://doi.org/10.1515/humaff-2015-0037>
- <http://blogs.discovermagazine.com/dbrief/2017/10/20/lights-out-manufacturing-small-business/> (10.03.2022).
- <https://academic.oup.com/book/26610/chapter/195279835> (28.12.2022).
- <https://www.theatlantic.com/ideas/archive/2023/01/chatgpt-ai-technology-techno-humanism-reid-hoffman/672872/> (15.08.2022).
- <https://www.unicef.org/press-releases/two-thirds-worlds-school-age-children-have-no-internet-access-home-new-unicef-itu> (05.05.2022).
- <https://digitalprivacy.ieee.org/publications/topics/ethical-issues-related-to-data-privacy-and-security-why-we-must-balance-ethical-and-legal-requirements-in-the-connected-world> (25.06.2023).
- Iftikhar, Nouman. (2020). "How AI is helping a common person's life", <https://thinkml.ai/artificial-intelligence-is-helping-common-people/> (02.08.2022).

- Invisibly. (2021). "7 Examples of Data Misuse in the Modern World", <https://www.invisibly.com/learn-blog/data-misuse-7-examples/> (20.02.2023).
- İktisat Sözlüğü. <https://egfoundww.iktisatsozlugu.com/tr/nedir/luddizm/3280> (12.09.2022).
- Jaiman, Ashish. (2020). "Debating the ethics of deepfakes", Digital Frontier, August 27, 2020. [https://www.orfonline.org/expert-speak/debating-the-ethics-of-deepfakes/\(12.09.2022\)](https://www.orfonline.org/expert-speak/debating-the-ethics-of-deepfakes/(12.09.2022)).
- Jonas, Hans (1982). "Technology as a Subject for Ethics", *Social Research, An International Quarterly* 49, ss.891.
- Joshi, Naveen. (2022). "Is It Ethical To Use Robots In War? What Are The Risks Associated With It?", <https://www.forbes.com/sites/naveenjoshi/2022/07/25/is-it-ethical-to-use-robots-in-war-what-are-the-risks-associated-with-it/?sh=2bf0e0882d33> (17.12.2023).
- Kaczynski, Theodore John. (1996). *Sanayi Toplumu ve Geleceği*, İstanbul: Kaos Yayınları.
- Karaman, Faruk. (2021). "Ethical Issues in Transhumanism. Research Anthology on Emerging Technologies and Ethical Implications in Human Enhancement", IGI Global's InfoSci® platform. DOI: 10.4018/978-1-7998-8050-9.ch007
- Kınikoğlu, B, Hamzaoğlu, Y., Hamzaoğlu, M. (2021). "Otonom Araçların Neden Olduğu Kazalardaki Hukuki Sorumluluk Rejimi", *Adalet Dergisi*, 1/ 66, ss. 333-377.
- Kolbert, Elizabeth. (2016). *Altıncı Yok Oluş*, çev. Nalan Tümay, İstanbul: Okuyan Us Yayınları.
- Kuçuradi, Ionna. <https://www.youtube.com/watch?v=SQ7soJHTZ9g> (10.02.2023).
- Winner, Langdon. (1977). *Autonomous Technology: Technics-out-of-Control as a Theme in Political Thought*, The MIT Press.
- Leonhard, Gerd. (2018). *Teknolojiye Karşı İnsanlık: İnsan ile Makinenin Yaklaşan Çatışması*, çev. Cihan Akkartal-İlker Akkartal, İstanbul: Siyah Kitap.
- Lin, Patrick. (2012). Introduction to robot ethics, P. Lin, K. Abney, G. A. Bekey (Ed). *Robot ethics: The ethical and social implications of robotics*, London: Massachusetts Institutes of Technology.
- Marcuse, Herbert. (1941). "Some Social Implications of Modern Technology", In Arato, Andrew; Eike, Gebhardt (eds.). *The Essential Frankfurt School Reader*, New York: The Continuum Publishing Company. 1982, pp. 138-162. ISBN 0-8264-0194-5.
- Maric, Josip. Rodhain, Florence & Barlette, Yves. (2017). "3D Printing Trends - Discussing Societal, Environmental and Ethical Implications", *Management des technologies organisationnelles*, 6, 127-138. <https://www.cairn.info/revue--2017-1-page-127.htm>.

- Martin, James. (2017). *The Meaning of The 21st Century: A Vital Blueprint For Ensuring Our Future*, Random House Books.
- Mumford, Lewis (1934). *Technics and Civilization*, New York: Harcourt, Brace & Company, Inc.
- Misra, Sreetama. (2022). "Revitalizing Human Values in an Age of Technology", *Philosophies*, 7, 136. <https://doi.org/10.3390/philosophies7060136>
- Murray, TH. (1991). "Ethical issues in human genome research", *FASEB J.* 1991 5,1, ss. 55-60. doi: 10.1096/fasebj.5.1.1825074. PMID: 1825074.
- Moor, James H. (1985). "What is computer ethics?", *Metaphilosophy*, 16,4, ss. 266-275.
- North-Samardzic, Andrea. (2020). "Biometric Technology and Ethics: Beyond Security Applications", *Journal of Business Ethics*, 167, ss. 433-450.
- Parasidis, Efthimios. (2015). "Emerging Military Technologies: Balancing Medical Ethics and National Security". *Case Western Reserve Journal of International Law.* 47:167-183.
- Pasanen, Jaakko. (2022). "AI Ethics Are a Concern. Learn How You Can Stay Ethical", <https://learn.g2.com/ai-ethics>. (01.04.2023).
- Porter, Kim. Phipps, Jarrod. Szepkousk , Adam & Abidi, Sam. (2015) "3D opportunity serves it up Additive manufacturing and food". Deloitte. https://www2.deloitte.com/content/dam/insights/us/articles/3d-printing-in-the-food-industry/DUP_1147-3D-opportunity-food_MASTER1.pdf (23.06.2023).
- Purdy, D. K. (1995). "Environmental Ethics". *International Encyclopedia of Ethics* içinde (pp 267-270). John K. Roth (Ed.) London: Fitzroy Dearborn Publishers.
- Ringdahl, Chad. (1999). The Human Genome Project. <https://www.ndsu.edu/pubweb/~mcclean/plsc431/students99/ringdahl.htm>. (23.06.2023).
- Roux, Marc. (2020). "Demystifying transhumanism and the promise of amortality". *Corps & Psychisme*, 76, 87-101. <https://www.cairn-int.info/journal--2020-1-page-87.htm>. (24.06.2023).
- Salmi, Mica. (2021). "Additive Manufacturing Processes in Medical Applications", *Materials* (Basel).14:1, s. 191. doi: 10.3390/ma14010191.
- Sandler, Ronald L, (2014). *Introduction: Technology and ethics*, Boston: Palgrave McMillan.
- Satyanarayana, Y. V. (2010). *Ethics: Theory and Practices*, Delhi: Pearson.
- Schweder, Jeanne. (2017). "Turning Out the Lights on the Factory Floor." *Automation World*, February, 22.
- Slim Hugo. (2019). The Power of Humanity: On Being Human Now and in the Future. <https://blogs.icrc.org/law-and-policy/2019/07/30/power-of-humanity-being-human-now-future/> (10.11.2022)

- Stair, Ralph M. Reynolds, George. (2010). *Principles of Information Systems. A Managerial Approach*, Boston: Course Technology, Cengage Learning.
- Stahl, Bernd Carsten. (2021). "Ethical Issues of AI. In book: Artificial Intelligence for a Better Future, An Ecosystem Perspective on the Ethics of AI and Emerging Digital Technologies", March 2021 DOI: 10.1007/978-3-030-69978-9_4
- Tepe, Harun. (2008). *Değer ve Anlam: Değerler Anlamlar Mıdır?*, ODTÜ Felsefe Bölümü "Anlam" Kongresi 17-19 Aralık. Ankara.
- Thinktech STM Teknolojik Düşünce Merkezi. "Fabrikaların Geleceği "Karanlık". https://thinktech.stm.com.tr/uploads/docs/1608897779_stm-blog-fabrikaların-geleceği-karanlık.pdf. (20.02.2023).
- Thiroux, Jacques P., Krasemann, Keith W. (2014). *Ethics: Theory and Practices*, Edinburg: Pearson Education Limited.
- Tomorrow. Bio (2022). <https://www.tomorrow.bio/post/what-transhumanism-defined>. (02.08. 2022).
- Topakkaya, Eyibaş, A. Y. (2019). "Yapay Zekâ ve Etik İlişkisi", *Felsefe Dünyası*, 70, ss. 81-99.
- Tran, Jasper L. (2016). "3D-Printed Food", *Minnesota Journal of Law, Science & Technology*, 17:2, ss.855-881.
- Turkle, Sherry. (2003). "Technology and human vulnerability. A conversation with MIT's Sherry Turkle", *Harvard Business Review*, 81:9,ss. 43-50.
- Türkcan, Ergun. (2009). *Dünya'da ve Türkiye'de bilim, teknoloji ve politika*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi.
- Ogoh, George Inyila. (2020). "The Ethical Issues Of Additive Manufacturing", De Montfort University. A thesis submitted in partial fulfilment of the requirements for the degree of Doctor of Philosophy. https://dora.dmu.ac.uk/bitstream/handle/2086/20571/PhD_Thesis_George_Ogoh_October_2020_Final.pdf?sequence=1&isAllowed=y. (22.06.2023).
- UNICEF. (2020). Two thirds of the world's school-age children have no internet access at home, new UNICEF-ITU report says, (22.03.2023).
- Walker, Andy. Walker, Kay & Carruthers, Sean. (2019). *Süper İnsan*, Çev. Su Evren, İstanbul: Siyah Kitap.
- World Economic Forum (WEF). (2023). The Future of Jobs Report 2023. https://www.weforum.org/reports/the-future-of-jobs-report-2023/digest?_gl=1*17xv3d7*_up*MQ..&gclid=EAlaIqobChMlt86d1bbc_wlVxLfVCh1phgjtEAAyASAAEgl5W_D_BwE (22.06.2023).
- Zwitter, Andrej. (2014). "Big data ethics", *Big Data & Society*, July-December 2014: ss.1-6 DOI: 10.1177/205395.

İBN SİNÂ VE ARİSTOTELES’TE NEFSİN AKİBETİ: AĤVÂLU’N-NEFS VE DE ANİMA BAĞLAMINDA BİR MUKAYESE

Felsefe Dünyası Dergisi, Sayı: 77-Ek, 2023, ss. 38-59.

Geliş Tarihi: 02.03.2023 | Kabul Tarihi: 16.05.2023

DOI: 10.58634/felsefedunyasi.1258994

Araştırma Makalesi

Eyüp ŞAHİN*

Giriş

Nefsin mahiyetine dair tartışmalar felsefenin en kadim ve aynı zamanda en dinamik tartışmalarından biridir. Bazı düşünürler, canlı varlıkları, madde-formdan müteşekkil yapılar olarak kabul eder. Bazıları ise bütün canlı varlıkları, beden ve nefsten müteşekkil varlıklar olarak görür. Bu bağlamda örneğin bir kısmı insani varlığı, beden-nefsten müteşekkil bir yapı olarak görürken; bir kısmı da insani varlığın geçici (ölümlü) bir beden ve ölümsüz bir nefsten meydana geldiğini kabul eder. Başka bir grup düşünür ise insanın bütünüyle maddi bir yapı olduğunu, nefsin ve nefse dair işlevin aslında beyin ve beynin işlevinden başka bir şey olmadığını iddia ederler. Bu makale, beden-nefsi, madde-form gibi kabul edip beden ölümüyle nefsin de ortadan kalktığını savunan Aristoteles ile madde-form anlayışını kabul ettiği halde, beden-nefs ayrımını esas alıp bedeni ölümlü, nefsi ise ölümsüz kabul eden İbn Sînâ'nın anlayışlarını nefsin akıbeti açısından incelemeyi amaç edinmektedir. Bu bağlamda burada metodolojik olarak öncelikle İbn Sînâ'yı ele alan ve ilgili noktalarda Aristoteles'le bağlantılarını paraleller/ayrımalar üzerinden inceleyen bir mukayeseye yer verilmektedir. Mukayesenin bu iki metin özelinde yapılmasının elbette bazı sebepleri vardır.¹ Bilindiği gibi İbn Sînâ, nefsin

* Doç. Dr., Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, İslam Felsefesi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi, ORCID: 0000-0001-5527-8315, e-mail: eyupsahin@ankara.edu.tr

1 Bu sebeplerden biri de *Kitābu’ş-Şifā’*’nın, “en-Nefs” kısmı ile ilgili, Mehmet Zahit Tiryaki tarafından kaleme alınan, Aristoteles’in *De Anima*’sı ile konu bakımından karşılaştırmalı bir tablonun da yer verildiği ve metin bakımından da kısmi bir karşılaştırmaların yer aldığı bir girişe yer verilmesidir. İbn Sînâ, *Kitābu’ş-Şifā’: Nefs*, haz. Mehmet Zahit Tiryaki (Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi, 2021), 15-43. Ayrıca Aristotelesçi geleneğin İbn Sînâ’da devamı için bkz. Dimitri Gutas, *Avicenna and The Aristotelian Tradition* (Leiden-Boston: Brill, 2014), 288-296.

meselesini sadece *Ahvvâlu'n-Nefs*'te değil, *Kitâbu'ş-Şifâ*: *en-Nefs* ve *en-Necât* gibi hemen hemen aynı beyanları içeren diğer bazı eserlerde de ele alır.² Fakat bu metin, Aristoteles metniyle konuların ele alınışı, sıralaması ve metodolojik bazı hususlar açısından büyük paralellikler gösterir. Her iki metni esas alan bir araştırmacı, ikinci metnin, ilkinin bir şerhi olmadığını bildiği halde, bu kanaati destekleyecek pek çok veriyle de yüz yüze gelir. Bununla birlikte her iki metin bazı fikirler açısından da belirgin farklılıklar gösterir. Nefsin akıbetine dair mesele de bunlardan biridir. İbn Sînâ'nın nefis meselesinde, pek çok konuda ortak hususiyetler gösterse de en belirgin olarak Aristotelesçi gelenekten ayrıştığı noktalardan birisi de nefsin akıbetine dair düşüncesidir. Bu yazı, İbn Sînâ'nın, nefsin akıbetine dair düşüncesini, bu konuda öne sürülen görüşleri dikkatle analiz ettiği gerçeğinden hareketle, onun ulaştığı sonuçları gerekçeleriyle ele almayı ve bu sonuçların Aristoteles ile bağlantılarını, paralel ve ayrımlara işaret ederek irdelemeyi amaç edinmektedir. *İbn Sînâ*'da *Ahvvâlu'n-Nefs*'e dayanarak yapılan değerlendirmelerin paralel okumaları için bazı hallerde *Kitâbu'ş-Şifâ*: *en-Nefs*'e de müracaat edilecektir.

Burada öncelikle İbn Sînâ'da nefsin akıbetini (*beķā*), nefis-beden ilişkisi ile bağlantılı olarak ele alacağız. Ardından Aristoteles'in görüşüne yer vereceğiz. Daha sonra da nefsin akıbeti konusunda her iki filozofun görüşlerindeki ayrışmanın sebeplerini ve ulaştıkları sonuçları gerekçelerine de işaret ederek mukayese edeceğiz.

1. İbn Sînâ'da Nefsin Akıbeti

İbn Sînâ, *Ahvvâlu'n-Nefs*'in dokuzuncu faslında nefsin akıbeti (*beķā*) meselesini ele alır. Buradaki ilk beyanı nefsin, bedeninin ölümü ile ölmediğidir.³

2 İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ*'nın, ilahiyat kısmının dokuzuncu makalesinin yedinci faslını *Âhîret* (*me'âd*) konusuna ayırır. Buradaki beyanları *Ahvvâlu'n-Nefs* ile büyük oranda örtüşür. Bununla birlikte İbn Sînâ'nın nefis meselesinde dikkate değer en önemli metni, *Kitâbu'ş-Şifâ*'nın, "en-Nefs" kısmıdır. Bu metnin özellikle beşinci makalesinin dördüncü faslı, "insani nefsin bozulmaması ve tenasüh etmemesi hakkındadır. Ayrıntılı olarak bkz. İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ: Nefs*, 398-409.

3 İbn Sînâ, *Ahvvâlu'n-Nefs* (*Nefsin Halleri*), çev. Ömer Ali Yıldırım (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2020), 105 (5-10). Krş. *Ahvvâlu'n-Nefs*, thk. Ahmed Fu'âd el-Ehvânî (Bâris: Dâr Babilîyün, 2007), 99. Buradaki beyan *en-Necât* ile hemen hemen aynıdır. *En-Necât*'in ikinci kitabın altıncı makalesi nefis meselesine hasredilmiş olup ilgili kısım da "Nefsin Bedenin Ölümü İle Ölmeyeceği ve Bozulmayacağı" başlığını taşımaktadır. Buradaki ilk önerme nefsin bedeninin ölümü ile ölmediği, ikinci önerme ise tabiatı gereği onun bozulmayı (*fesâd*) da kabul etmediği şeklindedir. Nefsin akıbetine dair ispatlama ise *Ahvvâlu'n-Nefs*'in bir tekrarı gibidir. Bkz. İbn Sînâ, *Kitâbu'n-Necât*, nşr. Mâcid Fahîrî (Beyrût: Dâru'l-İfâkî'l-Cedîde, 1982), 223. Bununla birlikte aynı argüman paralel olarak *Kitâbu'ş-Şifâ*'nın *en-Nefs* bölümünde beşinci makalenin dördüncü faslında da tekrarlanır: "Nefs bedeninin ölümüyle ölmez. Zira başka bir şeyin bozulması ile bozulan her şey o şeyle bir şekilde ilgilidir. Bu (i) ya varlıkta sonra gelenin ilgisi şeklindedir, (ii) ya varlıkta önce gelenin ilgisi şeklindedir -ki bu durumda varlıkta önce gelen şey, zaman bakımından değil zât bakımından öncedir.- (iii) ya da varlıkta kendisine denk olanın ilgisi şeklindedir." Bkz. İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ: Nefs*, 399; İbn Sînâ'da gökssel (*semâ'î*) ve ay altı (*arđî*) nefisler için bkz. *el-İşârât ve't-Tenbîhât* (*İşaretler ve Tembihler*), çev. Ali Durusoy – Muhittin Macit – Ekrem Demirli (İstanbul: Litera Yayıncılık,

İbn Sīnā'nın nefsin ölümsüzlüğüne ve akıbetine dair görüşlerinin temeli nefs-beden ilişkisinin (*alāka*) türsel bir ilişki olup olmadığının ispatlanmasına bağlıdır. Nefs, bedenın ölümü ile ölseydi bu takdirde bedenle arasında türsel bir ilişkinin varlığından söz edilirdi. Buna göre: Başka bir şeyin bozulmasıyla bozulan şeyin onunla ilişkisi aynı türden olup olmadıkları ile doğrudan alakalıdır. Bu iki şey (i) ya varlık (*vucūd*) itibariyle, ilişkilendikleri şeyle var olarak aynı anda, (ii) ya o şeyin varlığından sonra, (iii) ya da o şeyin zamansal olarak değil, zât bakımından kendisinden önce olması sebebiyledir. İbn Sīnā'nın varlıkların var olma sıralarını/hiyerarşilerini, neden-nedenli prensibine bağlı kalarak izah ederken sıkı sıkıya bağlı kaldığı temel ilke burada da kendisini gösterir. Buna göre nefs-beden ilişkisi bu genel ilkenin içinde ele alınması gereken bir meseledir. Bu bağlamda cevaplanması gereken temel soru nefs-beden ilişkisinin bu genel ilkenin içerdiği ihtimallerden hangisi ile açıklanabileceğidir? Şimdi bu ihtimalleri tek tek ele alalım.

1. İbn Sīnā'nın nefs-beden ilişkisinde mümkün gördüğü ihtimallerden ilki, nefs-bedenin aynı anda var olmalarının imkânı üzerinedir. Buna göre: (i) Nefs-beden ilişkisi, varlık bakımından birbirine denk iki şeyin ilişkisi ise bu durumda bunlardan hiçbiri cevher olamaz. Eğer olsaydı, bu ilişki ârızî değil zâtî bir eklemlemeye işaret ederdi ki bu durumda her birinin diğerine izafe edildiği bir halden söz etmiş olurduk. Oysa bu iki şey cevherdirler. (ii) Eğer, nefs-beden ilişkisi zâtî değil, ârızî ise bunlardan biri bozulduğunda (*fesād*) aralarındaki izafetten ötürü bu, ârız olan olur. Zâtî olan ise diğerinin bozulmasıyla bozulmaz.⁴ İbn Sīnā'nın hem burada hem de aynı beyanlarla *en-Nefs*'te yer alan ifadeleri⁵, nefs-beden ilişkisinin bileşenlerden her biri için akla gelebilecek ihtimalleri mantıksal bir temelle ele alarak değerlendirdiğini gösterir. Buna göre, nefs-beden ilişkisi varlık bakımından birbirine denk iki bileşenin ilişkisi değildir. Hem nefsin hem de bedenın ayrı ayrı cevher oluşu buna engeldir. Zira her şeyden önce aralarında türsel bir ilişki yoktur. Aralarındaki ilişki zâtî değil ârızî olursa, hangisinin bozulacağı ârızî olana göre belirlenir ve İbn Sīnā bu aşamada buna henüz karar vermez.

2005), 107-123. İbn Sīnā'da nefsin ölümsüzlüğü için ayrıca bkz. Lenn E. Goodman, *Avicenna* (Ithaca-London: Cornell University Press, 2006), 163-174; Jon McGinnis, *Avicenna* (Oxford-New York: Oxford University Press, 2010), 90-96; Robert Wisnovsky, *Avicenna's Metaphysics in Context* (Ithaca-New York: Cornell University Press, 2003), 113-141; Herbert A. Davidson, *Alfarabi, Avicenna, and Averroes on Intellect: Their Cosmologies, Theories of the Active Intellect, and Theories of Human Intellect* (New York: Oxford University Press, 1992), 282-295; Tariq Jaffer, "Bodies, Souls and Resurrection in Avicenna's ar-Risāla al-Adhawiya fi amr al-ma'ād," *Before and After Avicenna*, ed. David C. Reisman (Leiden-Boston: Brill, 2003), 163-176; Abraham D. Stone, "Simplicius and Avicenna on the Essential Corporeity of Material Substance," *Aspects of Avicenna*, ed. Robert Wisnovsky (Princeton: Markus Wiener Publishers, 2001) içinde, 73-130.

4 İbn Sīnā, *Aḥvālū'n-Nefs*, 105 (10-14).

5 İbn Sīnā, *Kitābu'ş-Şifā': Nefs*, 403-405.

2. Ontolojik olarak nefis-bedenen hangisinin önce var olduğunun belirlenmesi nefis-bedenin akıbeti konusunda karar vermeyi kolaylaştıran ihtimallerden biridir. Bu bağlamda akla gelebilecek ihtimallerden ilki, nefsin bedenden sonra var olması olabilir. Şöyle ki: (i) Eğer nefsin varlığı, varlık (olmak) bakımından bedeninin varlığından sonra ise o zaman beden, nefsin varlığının nedeni olur. Bilindiği üzere İbn Sînâ da Aristoteles'ten beri neden-nedenli ilişkisinin dayandığı dört neden kuralına sıkı sıkıya bağlıdır. Buna göre: Beden, nefsin ya fâil nedeni ya maddi nedeni ya sûrî ya da gaye nedenidir.⁶ Nefis-beden ilişkisinin dört nedene bağlı olarak bu ihtimallerden hangisi ile izah edileceği, İbn Sînâ'nın nefis-bedenin akıbetine karar verebilmesi için açıklığa kavuşması gereken başka bir meseledir. Çünkü nefsin akıbetinin izahı, aynı zamanda bedenle olan ilişkisinin veya bedeninin akıbetinin izahını da gerektirir. Dört neden ilkesine bağlı olarak şu halde beden: (a) Nefse varlık veren bir nedendir ki bu durumda o nefsin fâil nedeni olmuş olur. (b) Bedenin unsurlarında, bakır-heykel⁷ -madde ve sûret ilişkisinde sûretin maddeyi kabul edici oluşuna benzer olarak, maddenin bu birleşimin sebebi olduğunu düşündüğümüz olasılıktaki- gibi bir birleşimi kabul eden bir nedendir ki bu birleşimde nefsin nedeninin beden olduğu var sayılmaktadır. (c) Beden nefsin sûrî nedenidir. (d) Beden bir yetkinlik (*kemâl*) nedenidir.

İbn Sînâ, temelde bedeninin varlığından sonra nefsin varlığını düşünmenin imkânına dair akla gelebilecek bütün olasılıkları içeren her bir önermeyi ayrıntılı olarak ele alır. Buna göre: (a) Bedenin, nefsin fâil nedeni olması imkânsızdır. Çünkü cismin tabiatı fâil olmaya uygun değildir, o ancak kuvveleri vasıtasıyla fâil olabilir. Cisim kuvveleri ile değil de zâtı itibariyle fiilini icra edebilseydi bu takdirde yapabileme/fiil hali bütün cisimler için geçerli olurdu. Buna mukabil bütün cisimsel kuvveler, ya ârâzlardan (ârâd) ya da maddi sûretlerden (*şuver*) oluşurlar. Bu durumda ne ârâzlar ne de maddelerle kaim olan sûretler kendi zatıyla kaim olan varlığa ve dolayısıyla mutlak cevhere etki edemezler. Bu sebeple onun fâil nedeni olması da imkânsızdır.⁸ (b) Beden, nefsin, sûrî ya da yetkinlik nedeni olamaz. Aksine nefis için bunun düşünülmesi daha uygundur. Sonuç olarak nefis-beden ilişkisi zâtî nedenin, nedeni ile ilişkisi de olamaz. (c) Şu halde geriye beden ve mizacın⁹ nefis için ârîzî bir neden olma ihtimali kalır. Eğer öyleyse beden, nefsin maddi nedeni de olamaz.

6 İbn Sînâ, *Ahivâlu'n-Nefs*, 105 (15-20); Krş. İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ': Nefs*, 399.

7 Bu metafor aynı şekilde *en-Necât*'ta da yer almaktadır. Bkz. İbn Sînâ, *en-Necât*, 224.

8 İbn Sînâ, *Ahivâlu'n-Nefs*, 107 (1-5)

9 Bedenin ne basitlik bakımından ne de nefsin fakültelerinden/parçalarından biriyle birleşerek, bir tür mizaç oluşturması ya da nefsin sûreti ile sûretlenmesi de imkânsızdır.

O halde senaryo şu şekilde gerçekleşir: Nefsin mahalli olmaya uygun bir beden ortaya çıktığında ayrık nedenler onun için tek bir nefis yaratır. Bu nefis salt o bedene özeldir. O beden için özelleşen nefis dışında başka bir nefsin nedensiz olarak ortaya çıktığı bir durumu tasavvur etmek mantıksızdır. Böylece beden için birden fazla nefsin varlığını düşünmenin imkânı ortadan kalkar. Beden için çoklu bir nefsin varlığını düşünmek de aynı şekilde imkânsızdır. Çünkü tekil bir nefsin var olduğunu tasavvur ederken, kendisiyle yetkinleşerek fiillerini icra edeceği bir aracın ortaya çıkmadığını düşünmek, varlık için gereksiz bir düşünce olur. Halbuki tabiatta gereksiz hiçbir şey yoktur.¹⁰ (ii) Şu halde, nefis-beden ilişkisinin zâtî değil ârızî bir nedensel ilişkiye dayandığını pekâlâ düşünebiliriz.¹¹ Ancak, nefis-beden arasındaki ilişki, zâtî bir nedenin cismi önceleme gibi bir öncelik ilişkisi de değildir. Her ne kadar beden varlığı nefsin varlığını gerektirse de beden ölümü, nefsin ölümünü (*fesâd*) gerektirmez. Bu durum, nefis-beden arasında zamansal bir öncelik-sonralık ilişkisi olmadığını, dolayısıyla bedenden önce nefsin var olmadığını, aksine nefsin eş zamanlı olarak bedenle birlikte var olduğunu düşünmeyi gerektirir. Böylece nefsin varlığının zâtî nedeninin, cisim ya da cisimdeki bir kuvve olabileceği ihtimali de ortadan kalkar.

3. Nefis-bedenin eş zamanlı olarak var olabileceği veya nefsin bedenden sonra var olabileceği ihtimalleri dışında nefis-beden arasında zaman bakımından değil, zât bakımından bir öncelik-sonralık ilişkisinin var olabileceği ihtimali İbn Sînâ'nın bu minvalde yer verdiği ihtimallerden bir diğeridir. Her şeyden önce İbn Sînâ bu meseleyle ilgili olarak, varlıkların eş-zamanlı bir şekilde İlk Varlık'tan (*Vâcibu'l-Vucûd*) taşarak meydana gelen bir yaratma doktrini ile bütünüyle uyumlu bir tutarlılık gösterir. Şöyle ki: Tüm var olanlar, varlıklarını neden-nedenli prensibine dayanarak İlk Varlık olan Tanrı'dan alır ve bu varoluş ezeli¹² bir yaratma (*şudûr*) ile meydana gelir. İlk

10 İbn Sînâ, *Ahıvâlu'n-Nefs*, 107 (15-20); *Kitâbu's-Şifâ: Nefs*, 399.

11 İbn Sînâ'nın nefsin bedenden önce varlığı konusundaki katı tutumunun elbette somut gerekçeleri vardır. Bunlardan ilki nefsin tek bir bedende fertleştiğinde ısrarcı olması ve bedenden sonraki varlığının bağımsız olarak sürdüğü ve dolayısıyla herhangi bir bedene girdiğinde beden vasıtasıyla elde edilen yetkinliğin zarar görmesini önlemeye yönelik bir çaba olarak değerlendirilmelidir. Nitekim aynı çabaya hizmet eden tutumunu pek çok yerde ısrarlı bir şekilde sürdürdüğünü ve bu konuda tutarlılık gösterdiğini söylemek mümkündür. Özellikle yaşam öyküsünü ele alan metinde, İsmaili nefis öğretisinin önemli kavramlardan biri olan külli nefis kavramı da dâhil, Yeni Platoncu gelenekten gelen nefis öğretilerine karşı mesafeli duruşu da bu sebeptendir. Bu konuda bkz. *The Life of Ibn Sînâ*, ed. ve çev. William E. Gohlman (Albany-New York: State University of New York, 1974), 16-18. Nitekim benzer bir tutum *Kitâbu's-Şifâ: Nefs*'in birinci bölümü ve ikinci faslı boyunca da devam eder. Burada "bir grup insanın nefsin Tanrı olduğunu, onun her şeyde o şeyin gereğince bulunduğunu, bir şeyde tabiat olarak, bir şeyde akıl olarak, bir şeyde nefis olarak bulunduğunu sanmışlardır. Tanrı onların şirk koştuıkları şeylerden münezzehtir. İşte bunlar, nefis konusunda antik filozoflara nispet edilen görüşlerdir ve hepsi de geçersizdir." demektir. Bkz. *Kitâbu's-Şifâ: Nefs*, 79.

12 *Ezelî* terimi geriye doğru zamansal veya zamansız olmak bakımından sonsuz olan şeyler için kullanılır.

Varlık ile diğer varlıklar arasında zaman bakımından değil, zât bakımından bir öncelik sonralık söz konusudur.¹³ Bu ilke, İbn Sīnā'nın nefs-beden ilişkisini izah etmek için göz önünde bulundurduğu bir başlangıç noktasıdır. Bu durumda: (i) Nefsin varlığı bedeninin varlığından önce ise bu öncelik ya zamansal ya da zâtî bir öncelik olur. (ii) Eğer bu önceliğin zamansal olduğu iddia edilirse (ki bu yukarıda izah edilmişti), nefsin var olup bedeninin olmadığı bir halin tasavvuru, nefs-beden ilişkisini hem geçersiz hem de anlamsız¹⁴ kılar. (iii) Eğer nefsin varlığı, bedeninin varlığıyla eş zamanlı fakat ontolojik olarak ondan önce ise bu durumda bedeninin yok olması için, nefsin cevherinde yokluğu gerektiren bir nedenin ârız olması gerekir. Halbuki yukarıda zikredilen 2. Olasılığın (i) maddesinde İbn Sīnā, nefs-beden ilişkisinin ontolojik bir öncelik-sonralık ilişkisi olması halinde bu ikisi arasındaki ilişkinin neden-nedenli ilişkisi olacağını ifade etmişti. Yani nefsin bedenden önce var olduğu kabul edilip, ardından da nefs-beden ilişkisi bu kabule göre izah edilirse, zorunlu olarak nefsin neden, bedeninin de nedenli olduğu kabul edilmiş olur. Bu halde bedeninin *fesādı* nefsin *fesādına* bağlı olur ve bedenden önce nefsin *fesāda* uğraması gerekir ki bu doğru değildir. (iv) Oysa bedeninin *fesādı* mizacındaki değişimden ötürüdür.¹⁵ (v) Sonuç olarak nefs-beden ilişkisinin mahiyeti, nefsin ontolojik olarak bedenden önce var olduğu ve dolayısıyla bedeninin nedeni olduğu şeklinde de olamaz.¹⁶

Yukarıda (ii)'de yer alan görüş aynı zamanda Platon'un nefsin bedenden önceki varlığını kabul eden anlayışına yöneltilmiş bir itiraz olarak da kabul edilebilir.¹⁷ Şöyle ki: İbn Sīnā, her şeyden önce bedenden önce nefsin varlığını kabul etmez. Şayet bedenden önce bir nefsten söz edilirse bu nefsin bedensiz var olabildiği anlamına gelir. Bu durumda nefs-beden ilişkisinin

Bu nedenle bu terimi İngilizce felsefi literatürde karşılayan en uygun terim *eternity*'dir. *Infinity* ise sayılamayan şeyler için kullanılır bu nedenle İbn Sīnā'nın, sudür doktrini açısından *eternity* terimini *ezelî* terimini karşılamak üzere kullanmak daha uygundur.

13 İbn Sīnā, *Kitābu'ş-Şifā': Nefs*, 403.

14 İbn Sīnā'nın vurgu yaptığı şey, nefsin varlığının bedenle bir anlam kazandığıdır. Burada, bedenden önce ontolojik bakımdan nefsin varlığını kabul etmenin, nefs-beden ilişkisini anlamsız kılacağı varsayımından hareket edilmektedir. Bu her şeyden önce, bedenden önce nefsin ontolojik olarak var olduğunu kabul eden Platoncu anlayışın reddi anlamına gelir. İtirazın ana gerekçesi nefsin bedensiz var olabildiği kabul edildiğine göre bir bedene hangi sebeple girmiş olabilir. Bu, İbn Sīnā'nın nefsin kişisel kimliği ve ferdiyetini kazanmak için bir bedene muhtaç olduğu iddiasına da terstir.

15 İbn Sīnā'da, unsurlarda bulunan birbirine zıt niteliklerin etkileşimini içeren mizaç için bkz. Sümeyye Şen, İbn Sīnā'da Nedensellik ve İnsan Hürriyeti (Ankara: Eski Yeni Yayınları, 2023), 145-169.

16 İbn Sīnā, *Ahıvālu'n-Nefs*, 108 (5-15). Paralel görüş için ayrıca bkz. İbn Sīnā, *Kitābu'ş-Şifā': Nefs*, 399.

17 Platon'un *Meno*, *Phaedo* ve *Timaeus* gibi diyaloglarında nefis ölümüz bir cevher olmanın yanında ezeli bir form olarak da kabul edilir. Nefsin bedenden önce var olduğuna dair ortaya konan en önemli kanıtın hatırlama argümanı olarak vücut bulduğu ve *Meno* ve *Phaedo* diyaloglarında inceden inceye işlendiği bilinen bir husustur. Bu konuda bkz. Plato, "Phaedo", çev. G. M. A. Grube, *Plato: Complete Works*, ed. John M. Cooper (Indianapolis-Cambridge: Hackett Publishing Company, 1997) içinde, 70e-72d.

bir anlamı kalmaz. Başka bir ifadeyle bu nefsin bir bedene ihtiyaç duymadığı anlamına gelir. Halbuki nefs bedene yetkinleşmek için muhtaçtır. Eğer bu olmasaydı bedene ihtiyaç duymayan nefsin ne kişisel kimliğinden ne ferdiyetinin *beķāsından* söz edilebilirdi. Bu bağlamda İbn Sīnā'nın hareket noktası Platon'dan ziyade Aristotelesçi bir temele dayanır. İbn Sīnā, nefsin ferdiyetini kazanması için bir bedene mutlak manada ihtiyaç duyduğunu ifade ederken aynı zamanda bu argümanı Platoncu teze karşı çıkararak, nefsin bedenden önceki varlığına dair bir kabulün imkânsız olacağı görüşü için de kullanır. Bu nedenle öncelikli olan şey, nefsin bedenden önce bir varlığından söz etmek yerine daha ziyade onun bedenle ilişkisinin mahiyetini açıklamaktır.

İbn Sīnā, yukarıda yer alan üç olasılığı değerlendirerek, nefs-beden ilişkisi üzerine inşa ettiği asıl meseleye odaklanır. Bu mesele nefsin *beķāsıdır*. *Ahḫvālu'n-Nefs*'in özellikle dokuzuncu bölümü bu meseleye hasredilmiştir.¹⁸ Nefsin varlık nedeninin beden olmadığı artık ispatlandığına göre, onun nedeni, oluş-bozuluşa uğramayan başka ilkelerin varlığına bağlı olmalıdır ki bu ilkeler aynı zamanda onun *beķāsının* da teminatıdır. Şimdi buna dair görüşünün dayandığı önermeleri ele alalım: (i) Oluş ve bozuluşa tâbi olan her şey, *fesāda* yol açacak kuvveyi bizatihi kendinde barındırır. (ii) Basit bir cevherde hem *fesādı* hem de *beķāyı* gerektiren kuvve bir arada bulunamaz. Bu önermenin aynı anda geçerli olduğu ilke, aslında basit varlıkların tümü için de geçerlidir. Buna göre basit varlıklarda *fesādı* gerektiren kuvve ile *beķāyı* gerektiren fiil bir arada olamaz. İkinci olarak basit varlıklar, *beķāyı* gerektiren fiili içerirlerse bu, zorunlu olarak *fesādı* gerektiren kuvveyi dışladıkları anlamına gelir. Dolayısıyla bu iki şeyin bir arada bulunması ancak bileşik varlıklar için düşünülebilir. Örneğin insan, nefs-bedenden müteşekkil bir bileşik varlıktır. Dolayısıyla insan gibi bileşik varlıklarda *fesādı* gerektiren kuvve ile *beķāyı* gerektiren kuvve bir arada bulunur. İnsan gibi bileşik varlıklardaki *beķā* kuvve haldedir, çünkü onlar mümkün varlıklardır. (iii) Nefs, kendi başına *beķāyı* gerektiren bilfiilliğe sahiptir, bu yüzden *fesāda* uğramaz. (iv) Nefs, bileşik bir varlık olursa, bu durumda onun maddesine bakılması gerekir.¹⁹ Oysa nefs, bileşik bir varlık değildir. (v) Sonuç olarak nefs, basit bir varlıktır ve dolayısıyla basit bir varlık ancak *bāķī* olabilir.²⁰ Burada görüldü-

18 Paralel okuma için ayrıca bkz. İbn Sīnā, *Kitābu'ş-Şifā'*: *Nefs*, 398-409.

19 Burada nefsin, basit bir varlık olduğu kabul ediliyor. Bileşik varlıklar, birden fazla unsuru taşıdıkları için onların tabiatında madde ile bir arada bulunma istidadı mevcuttur. Madde için ya sürekli bölünen ya da yok olmayan bir cevher olma ihtimalleri konuşulabilir. Hâlbuki madde sürekli ve sonsuza dek bölünemez. Aynı şekilde onun yok olmayan bir cevher olduğundan da söz edemeyiz. Çünkü o nefsin aksine basit değil bileşik bir varlıktır. Bkz. İbn Sīnā, *Ahḫvālu'n-Nefs*, 113 (5-25).

20 İbn Sīnā, *Ahḫvālu'n-Nefs*, 113 (5-25).

ğü üzere İbn Sînâ, her şeyden önce nefsin tabiatını Aristotelesçi bilfiilliğe dayanarak bedenden ayırır. Bu onun, beden gibi bozuluşa uğramayacağına dair ilk beyanıdır. İkinci olarak nefsin bileşik bir varlık değil, basit bir varlık olduğu düşüncesinden hareket eder. Zira ona göre basit bir varlık aynı zamanda hem oluşu hem de bozuluşu gerektiren fiili tabiatında barındırmaz. Dolayısıyla nefis, mizacındaki değişimin etkisiyle bedenin bozulmasına karşın, basit ve bilfiil olarak ölümsüzdür. Bu nedenle beden sayesinde elde ettiği ferdiyeti bu kez, beden olmadığı halde ve ona ihtiyaç duymadan sürdürür.

2. Aristoteles'te Nefsin Akıbeti

Aristoteles'te her şeyden önce, Platoncu geleneğin de etkisiyle bir nefis anlayışının ardıllarınca desteklenen ve nefsin bedenden sonra varlığını devam ettirdiğine işaret eden bir beyanın olmadığı açıktır. Dolayısıyla böyle bir başlığın, zımnen, bedenin ölümünden sonra nefsin varlığını devam ettirdiğine dair bir düşünceye yol açmış olabileceğini elbette öngörmekteyiz. Bununla birlikte amacımız, genel kabul görmüş böyle bir düşünceyi tartışmaya açmak da değildir. İbn Sînâ'nın, madde-form bağlamında Aristotelesçi düşünce geleneğine sıkı sıkıya bağlı olduğu ortadadır. Nefs-beden ilişkisini bu anlayışa dayanarak izah etme eğiliminde olduğu da görülmektedir. Bura rağmen İbn Sînâ'da nefis-beden ilişkisinin madde-form ilkesinden farklı hususiyetleri olduğu da açıktır. Buna dair incelemeyi -her iki filozofun görüşlerinde ayrışmaya yol açan kısımları, gerekçeleri ile- bir sonraki başlıkta ele alacağız. Bu kısımda Aristoteles'in madde-form anlayışına paralel biçimde ele almayı tercih ettiği beden-nefis ilişkisinin mahiyeti üzerinde duracağız. Ek olarak bu kısımda, nefsin kapasitelerinden (*faculties*) biri olarak görme eğiliminde olduğu aklî ölümsüzlüğü savunmuş olmasının, nefsin akıbetine dair beyanları ile örtüşüp örtüşmediği meselesini de ayrıca ele alacağız.

Aristoteles *De Anima*'nın ikinci kitabında madde ve formu, her şeyden önce cevher olup olmamaları bakımından ele alır. Bununla ilgili önceliğin, nefis-beden ilişkisinin mahiyetini belirlemek açısından gerekli olduğu açıktır. Bu bağlamda bu kısımda yer verdiği temel beyanı; maddenin, bilkuvve (*potential*), formun ise bilfiil (*actual*) olduğudur. Bilfiillik (*actuality*) maddenin form almış halini ifade eder. Bu hal iki şekilde olabilir: Birincisi bilgi (*knowledge*) gibi, ikincisi ise düşünce (*thought*) gibidir. Bu ayırım daha sonra uyku (bilgiye karşılık) ve uyanıklık (düşünceye karşılık) hali olarak ifade edilir. Aristoteles'in bu ayırımla nereye varmak istediği bellidir. Bu ayırım, nefsin bilkuvve mi, yoksa bilfiil mi olduğunu belirlemek için öncelikli ve gereklidir.²¹ Madde-forma dayalı bu temellendirmenin bir sonraki aşaması,

21 Aristotle, "On the Soul", çev. J. A. Smith, *The Complete Works of Aristotle*, ed. Jonathan Barnes (New

bedenin maddeye, nefsin forma karşılık geldiğini beyan eden ifadeleridir.²² Nefs-beden bileşenlerinden meydana gelen insanda madde bedeni, form ise nefsi ifade eder. Bütün canlı cevherler, bileşik bir varlığa sahiptir, dolayısıyla insan da böyledir. Ancak nefis bileşik bir yapı değildir. Bu sebeple de o, doğal canlı bir cisim olarak cevher olamaz. Bununla birlikte Aristoteles, nefsin, ancak bilkuvve hayata sahip doğal cismin formu olarak cevher olabileceğini düşünür. Bu nedenle nefis -ki Aristoteles onun form olduğuna karar vermişti- forma nispetle daha kuşatıcı/kapsayıcı bir yetkinliktir (*entelecheia*).²³ *De Anima*'nın bu pasajı esas alınarak Aristoteles'in daha önce nefsin form olduğu beyanını bir adım ileriye taşıyarak bu kez onun formdan daha fazla bir şey olduğunu kabul ettiği de görülür. Acaba Aristoteles neden nefsin bir form olduğunu ifade ettikten sonra onun bir yetkinlik olduğunu söyleme ihtiyacı duyar? Bu soru hem şârihlerin hem de Aristoteles araştırmacılarının cevabını aradığı önemli sorulardan biridir. Nitekim Eugene T. Gendlin bu sorunun cevabına yönelik olarak Aristoteles'in formu, cansız cisimlerin hareketlerinin içsel ilkesi olarak kabul ettiğini ancak onların hareketinin daimî ve tek yönlü olduğunu bu nedenle canlı için form demekle yetinmeyip yetkinlik (*entelecheia*) ile de onu özelleştirdiğini düşünür. Buna göre örneğin bir taş, aksi güç uygulanmadıkça daima aşağı düşer ancak canlı cisimlerin kendi hareketleri (etkinlik/fiil) tek yönlü ve daimi değildir. Bir canlı etkinliğini durdurup yeniden başlatabilir.²⁴ Bununla birlikte Aristoteles'te tüm formlar yetkinlik olmasa bile her yetkinlik aynı zamanda bir formdur. Oysa İbn Sînâ'da her yetkinlik form olmak zorunda değildir, hayvan ve bitki nefsleri aynı zamanda form olsa da insan nefsi form olamaz.²⁵ İbn Sînâ'yı Aristoteles'ten ayıran önemli noktalardan birisi de burasıdır ki bir sonraki başlıkta buna değineceğiz.

Öte yandan Aristoteles, nefsin bilfiil olarak bilgi olduğunu ve nefis-beden hakkında, ayrı ayrı yapılardan söz etmek yerine bir birlikten/bütünlükten söz etmenin daha uygun olduğunu düşünür. Nefsi, bedenin formu olarak ifade ettikten sonra bunu bazı analogiler yardımıyla da kanıtlamaya çalışır. “Balta” ve “göz” örnekleri üzerinden geliştirilen bu argüman hem *De Ani-*

Jersey: Princeton University Press, 1995) içinde, 656 (412a 6-11); krş. Aristotle, *On the Soul*, çev. Joe Sachs (Santa Fe-New Mexico: Green Lion Press), 80; ayrıca bkz. Christopher Shields, *Aristotle: De Anima* (Oxford: Clarendon Press, 2016), xvii.

22 Aristoteles'e göre, doğal cisimler -özellikle canlı olanları- cevher olmayı en çok hak edenlerdir. Bkz. “On the Soul”, 412a 11-15.

23 Aristotle, “On the Soul”, 412b 4-9.

24 Eugene T. Gendlin, *Line by Line Commentary on Aristotle's De Anima Books I & II* (New York: Focusing Institute, 2012), 71-72.

25 İbn Sînâ, *Kitābu'ş-Şifā': Nefs*, 61.

ma'nın şerhlerinde, hem de nefs-beden ilişkisinin yer aldığı çoğu metinlerde bazen aynı bazen farklılaşsa da aynı sonucu veren benzer bir amaca hizmet eder.²⁶ Buna göre: Eğer bir balta organik doğal bir cisim olsaydı, onun formu (yani onu balta yapan şey), "kesme" olurdu. Balta bu özsel niteliğini yitirdiğinde artık bir balta olamaz. Aynı şekilde göz (görme fonksiyonuna işaret ederek) organik doğal bir canlı olsaydı onun nefsi, yani ilkesi görme olurdu. Nefsin organik doğal canlıyla olan ilişkisi de tıpkı buna benzer. Yani nefsin olmadığı bir insan bedeni tasavvur edildiğinde, görme yetisini yitirmiş bir göz veya kesme işlevini yitirmiş bir baltadan söz etmiş oluruz ki, artık o bir insan değil sadece eş sesli (adlı) olarak bir insandır.²⁷ Zira nefsin yitiren bir beden bilkuvve olarak yaşama imkânı olamaz. Tıpkı göz bebeğinin, görme (yetisi) ile birlikte bir göz oluşturması gibi, nefs-beden (organik doğal bir cisim) de benzer şekilde bir bütünlük oluşturup canlıyı meydana getirir. Bunun aksi, yani görme nasıl göz bebeğinden ayrı düşünülemezse, nefis de bedenden ayrı düşünülemez.

Ancak Aristoteles burada bu genel beyan ile uyuşmayan bir istisnaya yer verir ve bu istisna, nefis-beden bütünlüğü esasına dayanan görüşü ile çelişir. Bu istisna, nefse ait yetilerin (*faculties*) herhangi bir bedensel parçanın fiili ya da formu olamayacağı ilkesi ile paralel olup Aristoteles'in nefsi, beden formu olarak belirlediği beyanla örtüşmez. Bu istisnaya göre akıl, nefse dair bütün yetilerden/parçalardan farklı olarak ölümsüzdür. Başka bir ifadeyle akıl, nefis-bedenin bir bütün olarak ölümle birlikte yok olduğu halde, bozulmaksızın (ölümsüz olarak) bu birlikten geriye kalan tek şeydir. Bu nedenle nefsten farklı olarak *nefsani akıl* yokluğa/bozulmaya konu olmayan ayrı bir yapı olarak tanımlanır. Dolayısıyla insanın akıbeti ölümle birlikte yokluk olduğu halde, ondan geriye kalan yegâne şey, nefsin bir yetisi olarak tanımlanan akıldır. Aslında Aristoteles'in, Platon'un ve Platoncu geleneğin ölümsüz nefis düşüncesinin, bir biçimde İslam filozofları tarafından da teveccühle karşılanan bu anlayışını, akıllı bir bakıma nefsin yerine ikame ederek dar bir kapsamla da olsa -çünkü nefis yerine, nefsin fakültelerinden biri olarak kabul edilmiş ve kendisine bedende karşılık gelen herhangi bir organ da tayin edilmemiştir- kısmen sürdürdüğünü düşünebiliriz. Buna rağmen,

26 Örneğin madde-sûret/form ilişkisini Aristoteles'e bağlı kalarak izah eden el-Fârâbî, *el-Medînetu'l-Fâdîleh*'de ayrıca tahta ve yatak metaforunu kullanır. Burada tahta maddeye karşılık, yatak ise sûrete (form) karşılık gelmektedir. El-Fârâbî'ye göre maddenin varlığı sûret içindir. Madde için belli bir sûret olmasaydı madde var olamazdı. Oysa sûretin varlığı maddenin varlığı için değil, cisim olarak cevherleşen şeyin bilfiil cevher olması içindir. Zira her tür, sadece sûreti olduğunda bilfiil olarak var olur. Yatağın tahtası, yatağın sûretinden yoksun olduğu sürece, sadece kuvve olarak yataktır, sûreti maddesi ile birleştiğinde ancak bilfiil yatak olabilir. Bkz. el-Fârâbî, *Kitâbu 'Ârâi Ehli'l-Medîneti'l-Fâdîleh*, nşr. Albert Naşrî Nâder (Beirût: Dâru'l-Maşrîk, 1985), 64-66.

27 Aristotle, "On the Soul", 412b 10-413a 3.

onun nefis konusundaki tasavvurunun bu yegâne istisnasını görmezden gelirse, yine de çok güçlü bir biçimde madde-form anlayışı ile örtüşen bir biçimde, ölümle birlikte, beden ve nefsin akıbetini bekleyen şeyin aynı son olduğunu belirtmemiz gerekir.²⁸ Bununla birlikte aklı ölümsüzlük fikrinin, bu uyumu bozup bozmadığı meselesi elbette hala tartışmaya açıktır. Aristoteles'in nefse ait bir yeti olarak tanımladığı bu yapının cisimle/bedenle bir irtibatı kalmadığı halde, öncesinde bedenle ne tür bir ilişkisinin olacağı ve dahası form olup olmadığı da muammadır. Ayrıca onun teorik akıl ve pratik akıl olarak vaz ettiği akıl görüşünün burada sözü edilen insani nefse ait bir meleke olarak akılla ne tür bir ilgisinin/ilişkisinin olduğu da belirsizdir.

Öte yandan Aristoteles araştırmacıları açısından bir başka önemli sorun, nefis-beden ilişkisinde ayrıca bedene atfedilen bir fonksiyondan söz edilip edilemeyeceği meselesidir. Madde-formdan meydana gelen tüm cisimler bu iki şeyin birbirinden ayrıştırılamaz yapıları olduğu halde, nefis-beden sanki ayrıştırılabilir bir yapı olarak tanımlanır. Kanımca bu, nefis-beden ayrımına dayalı düalist bir anlayışın Aristoteles'te var olduğuna delalet etmez. Belki bu yapıların icra ettikleri fonksiyonu belirlemeye ve etkileşim yoluyla birbirine kattıkları şeye delalet edebilir. Bu sebeple beden tabiatı gereği bilfiil değil bilkuve (*potential*) olarak tanımlanmış olmalıdır. Bedeni, fiil (*actual*) durumuna getiren şey nefstir. Dolayısıyla nefis, kendisi sayesinde yaşadığımız, duyumsadığımız ve düşündüğümüz şeydir. Bedense, bilkuve olarak hayat durumundadır. Nefsin fonksiyonu, onu bilfiil hayat (yani canlı) kılmasıdır. Öyle görünüyor ki Aristoteles'in, nefsi, "madde veya özne değil bir tür ilke ve form" olarak tanımlaması, bu sebeptendir. Cevher olma meselesine gelince; nefis, madde ve madde-formun oluşturduğu bileşimden ayrı, bir form olarak cevherdir. Bedensiz var olamayacağı gibi, bir beden (gibi) de değildir. Olsa olsa bedene ait (onda yerleşik) bir şeydir. Bu nedenle nefis, yalnızca organlara sahip doğal bir bedende var olabilir.²⁹ Bedenin ölümüyle de ondan ayrıştırılamaz bir halde ve beden gibi, -tıpkı görme fiili ve göz bebeğinin gözü meydana getirdiği gibi (çünkü bu ikisi olmadığında gözden söz edilemez)- ortadan kalkar.

3. Nefsin Akıbetine Dair Bir Mukayese

Bu iki metin özelinde İbn Sīnā ile Aristoteles'in nefis-beden ilişkisine dair görüşlerinde çoğu noktalarda ortak yönlerinin olduğunu tespit etmek elbet-

28 Aristotle, "On the Soul", 408b18-29. Aristoteles'in, Platon'un nefis tanımını eleştirerek, nefis olarak tanımlanan şeyin aslında akıl olduğunu ifade ettiği yerin, Platon'la bir karşılaştırması için ayrıca bkz. Plato, "Timaeus", çev. Donald J. Zeyl, *Plato: Complete Works*, ed. John M. Cooper (Indianapolis-Cambridge: Hackett Publishing Company, 1997) içinde, 1239 (35a-b).

29 Aristotle, "On the Soul", 414a 4-414a 28.

te mümkündür. Esasen bu kanaate İbn Sīnā'nın nefse dair diğer metinlerini esas alarak da ulaşabiliriz. Ortak yönleri, gerek *en-Necāt* gibi hemen hemen birbirini tekrar eden ifadelerin yer aldığı metne ve gerekse, aynı meseleleri bazen *Ahḫāl*'in içeriğinden farklılaşsa da *en-Nefs* gibi daha kapsamlı metne dayanarak da tespit edebiliriz. Zira her üç metin barındırdığı fikirler bakımından birbiriyle hemen hemen örtüşür. Ancak bu yazının üzerinde odaklandığı mesele bu değildir. Buradaki amacımız, her iki filozofun nefis-beden ilişkisini ortak parametrelerde ele almış olmalarına rağmen niçin ve hangi gerekçeyle İbn Sīnā'nın, nefsin akıbeti konusunda Aristoteles'ten ayrıldığını anlama çabasıdır. İbn Sīnā her şeyden önce Aristoteles'ten, nefis-beden ilişkisinin bir neden-nedenli ilişkisi olmadığı -çünkü nefis bedenle kâim bir yapı değildir- dolayısıyla bedenden ayrı varlığını sürdürebileceği şeklindeki açık beyanlarıyla ayrışır. Yukarıda yer verdiğimiz üç olasılık aslında bu sorunun cevabını bulmamızı kolaylaştıran veriler sunar. Nefis-beden ilişkisine dair bu üç ihtimal, nefsin bedenden sonraki varlığı ve dolayısıyla *beḳās*ını garanti etmeye yönelik birtakım ispatlamalar barındırır. Her şeyden önce İbn Sīnā'nın buradaki asıl amacı ölümle birlikte nefsin *beḳās*ını sağlamaya yönelik olmalıdır.

Şimdi İbn Sīnā'yı yukarıda sıralanan olasılıklar bağlamında Aristoteles ile karşılaştırarak, nefsin akıbetine dair aralarındaki ayrışmayı sebepleri ile tespit etmeye çalışalım: (i) Yukarıda ilk olasılıkta yer alan nefis-beden ilişkisinin zâtî bir ilişki olması durumunda ne nefis ne de beden cevher olamazlar. Nefis ve bedenin cevherlikleri bu bağlamda, Aristoteles ile hemen hemen aynıdır. Çünkü İbn Sīnā da Aristoteles'i takiple³⁰ nefis-beden ilişkisini, madde-form bağlamında ele alır ve ilk olarak bu ikisinin cevher olup olmadığına karar verir. Burada tıpkı Aristoteles gibi, madde, form ve madde-form bileşimi olarak üç tür cevherlik üzerinde durur. Hatırlayacak olursak Aristoteles'te beden, madde-form ilişkisi esas alınarak madde yerine, nefis ise form yerine ikame edilmişti. Ancak İbn Sīnā, nefis-beden ilişkisini zâtî bir ilişki olarak görmediği için, nefsin akıbetini, Aristoteles'ten ayrışarak forum akıbeti gibi görmez. Tıpkı kaptan-gemi metaforunda izah edildiği gibi, bir yetkinlik olarak kaptan, yetkinleştiği şeyden yani gemiden ayrılabilir.³¹ (ii) İkinci olasılıkta yer alan hususa göre, nefsin varlığı zâtî olarak beden varlığından sonra ise beden, nefsin varlığının nedeni olurdu. Ancak görüldü ki İbn Sīnā'ya göre bu ilişki zâtî değil, ancak ârızî bir nedensellik ilişkisidir.

30 Aristoteles'te madde-formun cevherlikleri için bkz. "On the Soul", 412 a 5-15.

31 İbn Sīnā, *Kitābuş-Şifā'*: *Nefs*, 61. İbn Sīnā'ya göre yönetici şehrin, kaptan geminin yetkinliğidir. Ancak bu ikisi şehrin ve geminin formu (*şüre*) değildir. Çünkü zattan ayrı olan yetkinlik hakikatte maddeye ait ve maddede olan bir form değildir. Çünkü maddedeki form maddeye nakşolmuş, onunla bitişmiş ve onunla kaim olan bir formdur. Ancak ıstılah bakımından türün yetkinliği için, türün formu denilir.

Çünkü beden, nefsin herhangi bir şekilde zâtî nedeni ise bedeninin yokluğuyla nefsin de yok olması gerekir. Halbuki bunun ârîzî bir ilişki olması halinde bedeninin *fesâdı*, nefsin *fesâdını* gerektirmez. (iii) Nefsin varlığının, bedeninin varlığından önce olduğu kabul edildiğinde de bu öncelik ya zâtî, ya da zamansal olur. Eğer öncelik zamansal ise bu, nefsin bedenle ilişkisini anlamsız kılar. Çünkü bu olasılık nefsin var olmak için herhangi bir alete ihtiyacı olmadığını gösterir. Öncelik zâtî olursa nefis, bedeninin nedeni olmuş olur. Eğer nefis, bedeninin nedeni ise nefsin yok oluşu bedeninin yok oluşunun sebebi olur. Oysa beden, nefis sebebiyle değil, kendi mizacının değişime uğraması sebebiyle yok olmaktadır. Şu halde İbn Sînâ, bedeninin yokluğunu onun mizacına/mizacındaki değişime bağlayarak neden-nedenli ilkesi sonucu bozulmuş olma imkânını dışlamaktadır. Nefis, bedeninin nedeni olmadığına göre, bedeninin ortadan kalkmasının nedeni de olamaz. Bu durumda, madde-form (*şûre*) ilişkisine benzer bir şekilde bedeninin ölümü, nefsin ölümünü gerektirmez.

Görüldüğü üzere İbn Sînâ'nın bu yaklaşımı Aristoteles'ten farklıdır. Zira Aristoteles'e göre nefis, bedenden sonra da varlığını sürdürmez. Nefis (önce veya sonra) bedenden ayrı bir şekilde var olabiliyorken niçin ve hangi gerekçe ile bedenle birlikte olma ihtiyacı duysun? Oysa nefis bunun aksine tüm etkileşimlerini bedenle birlikte gerçekleştirir.³² Nefis, beden olmadan fiilini icra edemez. Tıpkı gözün görmek için gözbebeğine muhtaç olması gibi, nefis de fiilini icra etmek için bir bedene muhtaçtır ve ondan ayrı var olması da düşünülemez.³³ Görülüyor ki Aristoteles, (i) zamansal bakımdan bedeninin nefsten, ya da nefsin bedenden önce var olma olasılığını bir kenara bırakarak her ikisinin her koşulda birlikteliğini savunur. (ii) Zâtî öncelik-sonralık olasılığın bakımından Aristoteles'in yukarıda yer alan yaklaşımı dikkate alındığında: (a) Beden, nefsin nedeni olursa, bedeninin *fesâdı* nefsin *fesâdını* gerektirir. (b) Nefis, bedeninin nedeni olursa, bedeninin *fesâdından* önce nefsin *fesâda* uğraması gerekir. Oysa görüldü ki Aristoteles'in, nefsin bedenden sonra varlığını devam ettirmesini mümkün görmediğinden, ölümsüzlüğünü ispatlamak gibi bir amacı da olamaz. Aynı şekilde nefsi, bedeninin formu olarak kabul ettiğine göre, bedeninin de nefsin maddesi olması gerektiğini kabul etmiş olmalıdır. Bununla birlikte nefis ve bedenden hangisinin zâtî olarak önce olduğunu ve yine bu ikisinden hangisinin neden, hangisinin nedenli olduğunu da belirlenmesi gerekir. Bu nedenle bedeninin, nefsi kabülünden önce belirli bir mizaca sahip olması olasılığına göre, bedeninin zâtî olarak nefsten önce olması gerekir. Ancak nefis, bedeninin formu ve nedenidir,

32 Aristotle, "On the Soul", 403a 1-20.

33 Aristotle, "On the Soul", 412b 5-413a.

zâtî olarak nedenin, nedenliden önce olması gerektiğini düşünmemiz elbette makul bir düşüncedir.

Öte yandan İbn Sînâ, nefsin bedenden önce olamayacağını savunmakla Aristoteles'e yaklaşır. İbn Sînâ'ya göre, -Aristoteles'te olduğu gibi- nefis, aletsiz var olabiliyorsa bir bedene de ihtiyaç duymaz. Fakat o, dikkatini, nefsin bedenden önce bir varlığının olup olmadığına değil, daha ziyade bedenden sonraki akıbetine yöneltir. Bu bağlamda onun üzerinde durduğu şey, nefsin, bedenden sonraki varlığından ziyade, statüsüdür. Bu statü bütünüyle bedenli tecrübe ile elde edilir/kazanılır. Başka bir ifadeyle nefis, bedenle ilişkisinde yetkinleşip, ferdiyetini ve dolayısıyla *beķās*ını elde eder. Bedenle yetkinleşen her nefis, bedenin ortadan kalkmasıyla yetkinliğini -tıpkı gemi kaptanının gemiyi terk etmesi gibi (çünkü artık ona ihtiyacı kalmamıştır)- bedene ihtiyaç duymadan sürdürür. Bu sebeple onun artık yeni bir bedene ihtiyacı da kalmaz. Şu halde nefsin ölümsüzlüğü ve dolayısıyla ontolojik bakımdan varlığı, bir beden olmaksızın nasıl garanti edilebilir? Şimdi bu meseleyi, *Ahḫvālu'n-Nefs*'in onuncu bölümünü esas alarak irdeleyelim.

İbn Sînâ'ya göre beden kendine uygun bir nefsi kabule hazır hale geldiğinde ayrıklıktan, onun için bir nefis sudûr eder.³⁴ Bu ilişkide beden, nefsin ferdiyetinin ârızî illetidir. Dolayısıyla yukarıda da işaret edildiği gibi nefis, bir bedende bulunmazsa ferdiyetini elde edemez. Şayet biz birbirinden farklı bedenlere girebilen bir nefsin varlığı hakkında konuşuyor olsaydık bu durumda şu ihtimallerle karşı karşıya olurduk: (i) Bir nefsin birbirinden farklı bedenlere girebileceğini kabul ederdik. Eğer bu mümkünse bu takdirde her beden için en az iki nefsin varlığından söz ediliyor olmalıdır. (ii) Oysa nefis-beden ilişkisi bir *inḫibā'* ilişkisi değil nefsin bedenle meşgul olması bakımından araçsaldır. Dolayısıyla beden nefsin aletidir. (iii) Her insan, bedenini yöneten tek bir nefsin varlığının bilincindedir.³⁵ (iv) İnsanın bedenini yöneten nefsiyle birlikte

34 İbn Sînâ, nefis meselesini devraldığı felsefi mirasın etkisiyle sudûr kozmoloji ile uyumlu bir tarzda ele alır. Bu bakımdan o, bir taraftan Aristotelesçi nefis anlayışını esas alsın da diğer taraftan da her şeye rağmen Plotinus ve onun yorumlarına dayanan bir geleneğin içinde ilerlemeyi de sürdürür. Plotinus'ta nefsin ölümsüzlüğü ve sudûr kozmolojisine dayalı olarak nefsin bir bedene düşüşü için özellikle bkz. John Dillon – Lloyd Gerson, *Neoplatonic Philosophy* (Indianapolis-Cambridge: Hackett Publishing Company, 2004), 49-55; Plotinus, Yeni-Platoncu *fi'l-Ḥayri'l-Maḫḫd* ve Üşüliciyâ Arîstûtālîs gibi iki metne ruhunu veren eserinin özellikle 4. Ennead'ını bu meseleye ayırır. Bkz. Plotinus, *The Enneads*, çev. Stephen MacKenna (London: Faber and Faber Limited, 1992), 255-368.

35 Her insanın bedenini yöneten bir nefsin varlığının farkında olması, henüz uzuvları birleşmemiş, havada asılı bir durumda bile, varlığının farkında olma hali olarak bilinen, İbn Sînâ ile özdeş "uçan adam" teorisine şöhret bulmuş ve bu teori aynı zamanda nefis-beden ilişkisi açısından da açıklayıcı bir referans değerini taşımaktadır. Bu konuda bkz. Peter Adamson - Fedor Benevich, "The Thought Experimental Method: Avicenna's Flying Man Argument," *Journal of the American Philosophical Association* 4/2 (2018), 147-164; Michael Marmura, "Avicenna's Flying Man in Context," *The Monist* 69/3 (1986), 383-395; Ayrıca bkz. İbn Sînâ, *Kitābu'ş-Şifā': Nefs*, 408.

başka bir nefis daha bulunursa, bu nefsin bedenle bir ilişkisi olamaz. (v) O halde bir bedende birden çok nefsin bulunması ve her birinin bedenle ilişki halinde olması mümkün değildir, dolayısıyla *tenāsuh* imkânsızdır.³⁶

Aristoteles ise nefis-beden bütünlüğünü esas alan bir teoriyi savunduğu için, nefsin ne başka bir bedenle ilişkisine ne de beden dışında bir varlığına açık kapı bırakır. İbn Sînâ'nın *tenāsuh* fikrine olan itirazı, Aristoteles'in, nefsin başka bir bedene girebilmesini mümkün gören Pythagorasçılara yönelik itirazını hatırlatır.³⁷ Ona göre, nefsin başka bedenlere girebileceğini söylemek, flüt ustasının sanatının, flüt maddesine bağlı olmadığını söylemeye benzer. Oysa ustanın sanatını icra ederken kendi aletlerini, nefsin de kendi bedenini kullanması gerekir.³⁸ Dolayısıyla nefis ancak kendisini kabule hazır bir bedende bulunabilir. Aristoteles'in nefsi; "belirli nitelikteki bilkuvve cisim/maddenin ilk yetkinliği ve formu"³⁹ olarak tanımlaması yukarıda da işaret edildiği gibi bu amaca hizmet ediyor olmalıdır. Bununla birlikte İbn Sînâ, *tenāsuh*'ün reddi konusunda Aristoteles'le paralel bir anlayışa sahipken, nefsin ölümsüzlüğü konusunda ondan ayrılır. Ancak İbn Sînâ'nın *tenāsuh* konusunu ele alışı kendi felsefesi açısından aynı zamanda bir gerekliliktir. Çünkü o, bir taraftan nefsin bedenden sonraki varlığını devam ettirdiğini açık bir biçimde savunurken, diğer taraftan da Platon'un bu konudaki çözümünü de makul görmez. O zaman nefsin devamı, başka bir bedenle değilse, nasıl teminat altına alınabilir? Bu çözülmesi gereken bir meseledir. Oysa Aristoteles'te nefis, beden formu olduğu için, ölümlerle birlikte nefsin akıbetine dair onun bir endişesi de olmamalıdır, çünkü ortada çözülmesi gereken bir mesele de kalmamıştır. Bu nedenle Aristoteles'te *tenāsuh*'ün reddi meselesi, İbn Sînâ'da olduğu gibi bir gereklilikten ziyade, bu inancı savunanların görüşlerini reddetmekle yetinilmiş bir mesele olarak görülmelidir.

Burada geriye, İbn Sînâ özelinde cevap bekleyen başka bir soru kalır: Acaba İbn Sînâ bir taraftan *tenāsuh*'ü reddederken diğer taraftan nefsin ölümsüzlüğünü niçin savunur? Bu soruya İbn Sînâ açısından verilebilecek en doğru cevap, nefsin *beķās*ını temin etmek gayesiyle olmalıdır. Öyle anlaşılıyor ki İbn Sînâ açısından nefsin ölümsüzlüğünün ispatının ötesinde onun *beķās*ı hakkında karar vermek çok daha önemlidir. Nefsin *beķās*ı, dünyevi tecrübede ferdiyetini kazandığı beden ile elde edilebilecek bir imkândır. Bu imkân beden sayesinde elde edilir. Yetkinliğini elde eden nefis bir daha bedene dön-

36 İbn Sînâ, *Ahḫvālu'n-Nefs*, 116-118 (5-25); Krş. İbn Sînâ, *Kitābu'ş-Şifā': Nefs*, 399-409.

37 Aristoteles'in hem Platon'un düalizmine hem de Pythagorasçılara yönelttiği itiraz için bkz. A. P. Bos, *The Soul and Its Instrumental Body* (Leiden-Boston: Brill, 2003), 49-52.

38 Aristotle, "On the Soul", 407b 12-20.

39 Aristotle, "On the Soul", 413b 25; 414 a 20.

mez. Dolayısıyla, bedenın ölümünden sonra geriye sadece ölümsüz bir nefis kalır. Görüldüğü üzere bu, nefis-bedenin birbirinin nedeni olmayıp bilakis nefsin varlık nedeninin oluş-bozuluşa uğramayan ilkeler olduğu ve bedenın *fesādının*, nefsten değil, mizacındaki değişimden kaynaklandığı beyanları ile savunulur. Yine de İbn Sīnā, nefsin bedenden önce bir varlığı olmadığı hususunda “nefs, aletsiz de var olabiliyorsa ona niçin ihtiyaç duysun?” dediği için Aristoteles'i haklı bulurken, Aristoteles'in tam da bu nedenle nefsin ölümsüzlüğünü mümkün görmediğini hesaba katmamış olamaz. Ancak nefis, bedensiz varlığını sürdürüyorsa, niçin bir bedene ihtiyaç duysun? Ya da bir bedenın içine neden hapsolsun? Somut biçimde bunun nedeni, nefsin akıbetine dair ferdiyetin *beķāsını* temin etmeye yöneliktir ve bu ancak bir bedenle mümkündür.

Son olarak İbn Sīnā, nefsin ölümsüzlüğü meselesini, “bedenden ayrıldıktan sonraki mutluluğu ve azabı hakkında” başlığıyla on beşinci bölümde yeniden ele alır.⁴⁰ Buradaki beyanlar, nefsin akıbetine dair tezini kuvvetlendiren somut veriler içerir. Buna göre: (i) Nefis, bedenle birlikteyken ulaşabileceği en yetkin düzeye kavuşmuş olarak bedenden ayrıldığında yüksek bir haz duymaya başlar. Bu haz bedensiz ve tamamen nefse ait bir mutluluktur. (ii) Mutluluk nefsin, bedenle birlikteyken; İlk İlke, inâyet, varlıkların İlk İlke'den sudûr ederek hakikate dair bilgilere eriştiği, ilâhî âlemlle ilişkisini güçlendirdiği ve ona karşı aşk duymaya başladığında elde edilir. (iii) Ancak insanın mutluluğu elde etmesi, bedensel hazlardan yüz çevirmesi ve nefsin bedenden ayrılması ile mümkündür. Bu sebeple tüm fiillerini bu gerçeği göz önünde bulundurarak yapmalıdır. (iv) Hakikati elde etme peşinde olmayan nefisler bedenden ayrıldıklarında artık onların herhangi bir haz nesnesi kalmadığından bedensel hazlara özlem duysalar da bu artık mümkün olmadığından azap çekerler. Görüldüğü üzere buradaki beyanlar da nefsin akıbetinin bedensiz ve ölümsüz olduğunu destekler ifadeler olup aynı zamanda ferdi *beķāsını* da temin etmeye yöneliktir.

Sonuç

1. Nefis hakkındaki bir araştırmanın yöntemi konusunda İbn Sīnā ile Aristoteles arasında dikkat çeken bir uyum söz konusudur. Her şeyden önce her iki filozof arasında meseleyi ele alış (öncekilerin görüşleri, bu görüşlerdeki tutarsızlıkların giderilmesi/gösterilmesi ve kendi görüşlerinin argümantatif bir biçimde ortaya konması olarak), sıralama (nefs meselesinin alt başlıklarının ele alınışındaki sıralama) ve metodolojik açıdan pek çok ortak nokta tespit etmek mümkündür.

⁴⁰ İbn Sīnā, *Ahıvālu'n-Nefs*, 152-164.

2. İbn Sīnā da Aristoteles'i takip ederek nefsin bedenle olan ilişkisini izah ederken aynı tanıma sadakat gösterir. Bu tanıma göre nefis ilk yetkinlik/ilk bilfiilliktir. Ancak İbn Sīnā her ne kadar nefsin ilk yetkinlik olduğu konusunda Aristoteles ile aynı düşünse de onun aynı zamanda form olduğu düşüncesine iştirak etmez. İbn Sīnā, Aristoteles'in *De Anima*'da yer verdiği nefsin, "bilkuvve canlılığa sahip doğal cismin ilk yetkinliği" ifadesini alır, fakat onun "belirli nitelikteki beden formu" olduğu düşüncesini kabul etmez. Her ne kadar İbn Sīnā, nefse sūret denilebileceğini düşünmüş olsa da açık biçimde onun beden formu olduğuna karşı çıkararak, -formun, bedenle birlikte yok olmasına karşın- nefsin ölümsüz olarak bedenden sonra da varlığını sürdürdüğünü savunur. Bu bağlamda İbn Sīnā iddiasını, nefis ve bedenin birbirinin nedeni olamayacağı şeklindeki düşünceye dayandırır. Çünkü nefis-beden arasında neden-nedenli ilişkisi olmadığı halde, bedenin ölümüyle nefsin ölümü gerekmecektir.

3. Öte yandan yine nefsin bedenlenmeden önce bir varlığı olmadığı konusunda Aristoteles ve İbn Sīnā'nın aynı fikirde olduğu da açıktır. Ancak İbn Sīnā, nefis-beden ilişkisine dayanan, nefsin bir bedenle yetkinleşmesi ile bedenin ölümü ile karşı karşıya kaldığı durumu, yani akıbeti konusunda Aristoteles'ten ayrışmaktadır. İfade etmek gerekir ki İbn Sīnā'nın, nefsin bedenden ayrıldıktan sonraki durumu/akıbeti konusundaki görüşleri ile sadece Aristoteles'ten değil, nefsin ölümsüzlüğünü savunmuş olsa da Platon'dan da farklıdır. İbn Sīnā'nın nefsin bedenin ölümüyle tekrar ikinci bir bedene veya herhangi bir bedene bir daha dönmeyeceğine dair beyanları sadece *Ahivālu'n-Nefs*'te değil, nefis meselesini ele aldığı bütün metinlerde ifade edilmiş ortak bir hususiyettir. Öyle görünüyor ki İbn Sīnā, bu tutumuyla nefsin ferdi *beķāsını* korumayı düşünmüştür. Bu nedenle onun düşüncesi, Platon'da yer alan *tenāsuh* görüşüne de kapalıdır.

4. İbn Sīnā'da nefsin *beķası*, onun ferdiyeti ile doğrudan ilgilidir. Açıkça nefsin herhangi bir şekilde ferdiyetlerini koruduğu konusunu hakkında şüphe olmayan bir şey olarak görür. İnsani nefste ferdiyeti sağlayan şeyin maddeyle iç içe olmak değil, ferdiyetin, bizim bilgimiz dışında olsa da birleşmeleri/bir araya gelmeleriyle gerçekleşen herhangi bir heyet, herhangi bir güç veya araz gibi ya da bunların hepsi ile olan bir şeyle vuku bulduğunu düşünür.⁴¹ Bu nedenle nefsin bedenden uzaklaşarak kendi zatına yöneldiği hal nefsin fertleştiği haldir. Her ne kadar nefis, fertleşme ilkelerini bedenden ve bedenin kuvvelerinden elde etse de tasavvur ve tasdiğin ilkelerini elde ettikten sonra artık beden, nefis için bir engel oluşturmaktadır. Dolayısıyla

41 Bu yorum için ayrıca bkz. İbn Sīnā, *Kitābu'ş-Şifā': Nefs*, 40.

beden tamamen ortadan kalktığında nefsin kendi zatına dönüp fertleşmesi, nefis için mümkün olan en iyi durumdur.

5. Aristoteles'in insan nefsinden geriye kalan ölümsüz tek bir yapı olarak tanımladığı akleden kuvveye bedende karşılık gelen herhangi bir organ tayin etmeyişi, onun nefsi form kabul eden ve bedenin ölümüyle de ortadan kalktığını ifade eden anlayışının tek istisnasıdır. Burada Aristoteles sadece, akli, nefsin ölümsüzlüğünü savunanlara karşı alternatif bir görüş gibi sunmaz aynı zamanda onları zımmen de suçlar. Bunun en somut örneği *De Anima*'da yer verilen Platon'un nefis diye tanımladığı şeyin aslında akıl olduğunu ifade ettiği pasajı olmalıdır. Dolayısıyla Aristoteles açısından nefsin akıbeti, bedenin akıbeti gibi olsa da aklın akıbeti, nefsin akıbetinden farklıdır ve insanın ölümüyle geriye kalan ölümsüz tek yapıdır. Ancak insandan geriye kalan bu ölümsüz yapının, nasıl ve ne şekilde devam ettiği teorik akıl-pratik akıl tartışmaları bağlamından bağımsız olarak kanaatimce *De Anima* bağlamında bir çözüme ulaşmış görünmemektedir. Bu nedenle Aristoteles için ne nefsin akıbetinden ne de gizemli bir sır gibi kalan insani aklın somut olarak akıbetinden söz edemeyiz.

Öz

İbn Sīnā ve Aristoteles'te Nefsin Akıbeti: *Aḥvālu'n-Nefs* ve *De Anima* Bağlamında Bir Mukayese

Bu makale, beden-ruhu, madde-form gibi kabul edip, bedenın ölümüyle nefsin de ortadan kalktığını savunan Aristoteles ile madde-form anlayışını kabul ettiği halde, beden-nefs ayırımını esas alıp, bedeni ölümlü, nefsi ise ölümsüz kabul eden İbn Sīnā'nın anlayışlarını; nefsin akıbeti bağlamında incelemeyi amaç edinmektedir. Bu bağlamda makalede metodolojik olarak öncelikle İbn Sīnā'yı ele alan ve ilgili noktalarda Aristoteles'le bağlantılarını; paralel/ayrımrlar üzerinden inceleyen bir mukayeseye yer verilmektedir. Mukayesenin bu iki metin özelinde yapılmasının elbette bazı sebepleri vardır. Bilindiği gibi İbn Sīnā, nefs meselesini sadece *Aḥvālu'n-Nefs*'te değil, *en-Necāt* gibi hemen hemen aynı beyanları içeren diğer bazı eserlerde de ele alır. Fakat bu metin, Aristoteles metniyle konuların ele alınışı, sıralaması ve metodolojik bazı hususlar açısından büyük paralellikler gösterir. Bu durum, her iki metni esas alan bir araştırmacıya, ikinci metnin, ilkinin bir şerhi olmadığı bilindiği halde, buna dair oluşacak bir kanaati destekleyen veriler de sunar. Bununla birlikte her iki metin bazı fikirler açısından da belirgin farklılıklar gösterir. Nefsin akıbetine dair mesele de bunlardan biridir. İbn Sīnā'nın nefs meselesinde, pek çok konuda ortak hususiyetler gösterse de en belirgin olarak Aristotelesçi gelenekten ayrıştığı noktalardan birisi de nefsin akıbetine dair düşüncesidir. Bu yazıda İbn Sīnā'nın nefsin akıbetine dair düşüncesi; bu konuda öne sürülen görüşleri dikkate alan/onları yadsımayan bir şekilde nasıl geliştirdiği ve ne tür bir sonuca ulaştırdığı, ayrıca bunu yaparken hangi yöntemlere başvurduğu, Aristoteles'ten ayrıştığı noktalara da temas edilerek ele alınmaktadır. Bu makalede ulaşılan sonuca göre İbn Sīnā, Aristoteles'in nefsin bedenle olan ilişkisi ile ilk yetkinlik/ilk bilfiillik olması konusunda aynı şekilde düşünmüş, nefsin tanımı konusunda *De Anima*'da yer alan "bilkuvve canlılığa sahip doğal cismin ilk yetkinliği" tanımına iştirak etse de "belirli nitelikteki bedenın formu" tanımına iştirak etmemiştir. Aynı şekilde, nefse süret denilebileceğini düşünse de onun bedenın formu olduğunu da kabul etmemektedir. Böylece İbn Sīnā, nefs-beden ilişkisi ve buna bağlı olarak nefsin bir bedenle yetkinleşmesi sonrasında bedenın ölümü ile karşı karşıya kaldığı durumun izahı, yani akıbeti konusunda Aristoteles'ten ayrışmaktadır. İbn Sīnā'nın buradaki yaklaşımı, nefsin ferdi *beķāsını* korumaya yönelik olup, *tenāsuh* görüşüne de kapalıdır.

Anahtar Kelimeler: Aristoteles, İbn Sīnā, Nefs, Beden, Ölümsüzlük, Beķā

Abstract

Fate of the Soul in Avicenna and Aristotle: A Comparison in the Context of *Aḥwāl al-Nafs* and *De Anima*

This study aims to investigate the understandings of Aristotle and Avicenna on the body-soul relationship specifically with regard to their approaches on the fate of the soul. Aristotle takes soul-body as form-matter and argues that through the death of the body soul also cease to exist, whereas Avicenna despite also accepting form-matter distinction claims the immortality based on his distinction of body and soul. In this context, this study includes a comparison that methodologically examines Avicenna first and investigates its similarities and differentiations with Aristotle at relevant points. Developing this comparison through these two specific texts grounded on several reasons: As it is known, Avicenna discusses the issue of soul not only in *Aḥwāl al-Nafs*, but also in some other works, such as *al-Najāt*, that contain almost the same statements. However, this text shows great parallels with that of Aristotle in terms of the treatment and the order of the topics and some methodological issues. This situation, even though it is known that *Aḥwāl al-Nafs* is not a commentary on Aristotle's work, presents data that support the opposite. However, both texts differ markedly concerning some views. The issue of the fate of the soul is one of them. Although Avicenna shows common features in aspects of soul, one of the points where he most clearly differs from the Aristotelian tradition is his thought about the fate of the soul. This article discusses Avicenna's thought on the fate of the soul by touching on how he developed and what kind of conclusions he reached, taking into account the views put forward on this subject without overlooking them, as well as the methods he used while doing this, and the points where he differed from Aristotle. This article concludes that, Avicenna thought in the same way with Aristotle's relationship between the soul and the body and its being the first perfection/actuality, although he agrees with the definition of "the first perfection of the natural body with potential vitality" in *De Anima* regarding the definition of the soul, he did not agree with the definition of the form of the body with a certain quality. Likewise, although he thinks that the soul can be called a form, he does not accept that it is the form of the body. Thus, Avicenna differs from Aristotle in explaining the soul-body relationship and, accordingly, the situation the soul faces when the body dies after the soul's perfection with a body, that is, the fate of the soul. Avicenna's approach here is aimed at protecting the soul's individual survivalibility (*baqā*) and is closed to the view of reincarnation (*tanāsukh*).

Key Words: Aristotle, Avicenna, Soul, Body, Immortality, Survivalibility

Kaynakça

- Adamson, Peter - Fedor Benevich. "The Thought Experimental Method: Avicenna's Flying Man Argument," *Journal of the American Philosophical Association* 4/2 (2018), 147-164.
- Aristotle. "On the Soul." çev. J. A. Smith. *The Complete Works of Aristotle*. ed. Jonathan Barnes. New Jersey: Princeton University Press, 1995.
- Aristotle. *On the Soul*. çev. Joe Sachs. Santa Fe-New Mexico: Green Lion Press, 2004.
- Bos, A. P. *The Soul and Its Instrumental Body*. Leiden-Boston: Brill, 2003.
- Davidson, Herbert A. *Alfarabi, Avicenna, and Averroes on Intellect: Their Cosmologies, Theories of the Active Intellect, and Theories of Human Intellect*. New York: Oxford University Press, 1992.
- Dillon, John - Lloyd Gerson. *Neoplatonic Philosophy*. Indianapolis-Cambridge: Hackett Publishing Company, 2004.
- El-Fārābī. *Kitābu 'Ārāi Ehli'l-Medīneti'l-Fāḍileh*. nşr. Albert Naşrī Nāder. Beirüt: Dāru'l-Maşrīk, 1985.
- Gendlin, Eugene T. *Line by Line Commentary on Aristotle's De Anima Books I & II*. New York: Focusing Institute, 2012.
- Goodman, Lenn E. *Avicenna*. Ithaca-London: Cornell University Press, 2006.
- Gutas, Dimitri. *Avicenna and The Aristotelian Tradition*. Leiden-Boston: Brill, 2014.
- İbn Sīnā. *Aḥvālu'n-Nefs* (Nefsin Halleri). çev. Ömer Ali Yıldırım. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2020.
- İbn Sīnā. *Aḥvālu'n-Nefs*. thk. Aḥmed Fu'ād el-Ehvānī. Bārīs: Dār Babīlyūn, 2007.
- İbn Sīnā. *el-İşārāt ve't-Tenbīhāt (İşaretler ve Tembihler)*. çev. Ali Durusoy - Muhittin Macit - Ekrem Demirli. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005.
- İbn Sīnā. *Kitābu'n-Necāt*. nşr. Mācid Faḥrī. Beyrüt: Dāru'l-İfāḳi'l-Cedīde, 1982.
- İbn Sīnā. *Kitābu's-Şifā': Nefs*. Haz. Mehmet Zahit Tiryaki. Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi, 2021.
- İbn Sīnā. *The Life of Ibn Sīnā*. ed. ve çev. William E. Gohlman. Albany-New York: State University of New York, 1974.
- Jaffer, Tariq. "Bodies, Souls and Resurrection in Avicenna's ar-Risāla al-Aḍḥawīya fi amr al-ma'ād." *Before and After Avicenna*. ed. David C. Reisman. Leiden-Boston: Brill, 2003, 163-176.
- Marmura, Michael. "Avicenna's Flying Man in Context", *The Monist* 69/3 (1986), 383-395.
- McGinnis, Jon. *Avicenna*. Oxford-New York: Oxford University Press, 2010.
- Plato. "Phaedo." çev. G. M. A. Grube. *Plato: Complete Works*. ed. John M. Cooper. Indianapolis-Cambridge: Hackett Publishing Company, 1997.

Plato. "Timaeus." çev. Donald J. Zeyl. *Plato: Complete Works*, ed. John M. Cooper. Indianapolis-Cambridge: Hackett Publishing Company, 1997.

Plotinus. *The Enneads*. çev. Stephen MacKenna. London: Faber and Faber Limited, 1992.

Shields, Christopher. *Aristotle: De Anima*. Oxford: Clarendon Press, 2016.

Stone, Abraham D. "Simplicius and Avicenna on the Essential Corporeity of Material Substance." *Aspects of Avicenna*. ed. Robert Wisnovsky. Princeton: Markus Wiener Publishers, 2001 (73-130).

Şen, Sümeyye. *İbn Sînâ'da Nedensellik ve İnsan Hürriyeti*. Ankara: Eski Yeni Yayınları, 2023.

Wisnovsky, Robert. *Avicenna's Metaphysics in Context*. Ithaca-New York: Cornell University Press, 2003.

HOMEOKİNETİK CANLILIK TASARIMI

Felsefe Dünyası Dergisi, Sayı: 77-Ek, 2023, ss. 60-73.

Geliş Tarihi: 26.02.2023 | Kabul Tarihi: 05.06.2023

DOI: 10.58634/felsefedunyasi.1256722

Araştırma Makalesi

Mustafa YAVUZ*

Giriş

Biyoloji bilimi, yaygın olarak tabiat bilimlerinin en genci kabul edilir. Bunun sebebi, modern anlamda bir bilim olarak formasyonunu geç tamamlamasıdır. Özellikle 20. yüzyılda gelişmiş ve halen gelişmekte olan yeni nesil teknolojilerle, beşerî ilimlerdeki yakın tarihli güncellemeler bakımından ele alındığında biyolojinin 20. yüzyıl ve sonrasına damgasını vurduğu görülmektedir. Bu bilimin başlangıç noktası olarak kimi zaman *biyoloji* teriminin ilk kez kullanıldığı iddia edilen 1802 yılı¹ esas alınır. Oysa, biyologlara göre Aristoteles, -kendisi biyoloji terimini hiç kullanmamış olmasına rağmen- ilk biyologdur ve biyolojinin tarihi onun eserlerinden başlatılır.

Biyoloji, doğrudan *nesnesi üzerinde deneysel çalışmalar yapabilme* imkânına sahip olması sebebiyle, temel bilimlerden fizik ve kimya ile yöntemsel bir akrabalık ilişkisi içerisindedir. Gerek metodolojisi gerek nesnesi bakımından tabiat bilimlerinden biri olan biyoloji, nesnesinin canlı olması itibarıyla da bu bilimlerden ayrılır. Çünkü metabiyolojik² açıdan evreni *canlı* ve *cansız* nesnelere olarak ikiye ayırmak kolaylıkla mümkün görünür. Evrenin canlılar ve

* Doç. Dr., İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Bilim Tarihi Bölümü Öğretim Üyesi, ORCID: 0000-0002-7797-845, e-mail: mustafay007@gmail.com

1 Franz Stäffleu, Lamarck'ın *Hydrogéologie* (1802) adlı eserinde Biyoloji terimini ilk kez kullandığını belirtmektedir (Stäffleu, 1971).

2 Teoman Duralı'ya göre "*metabiyoloji, canlıların araştırılmasında spekülatif eğilimlerin dile geldikleri önermelerle sistemlerin toplu adıdır*" (Duralı, 1987: 61). Bu metinde metabiyoloji terimi, tıpkı fizik-metafizik arasındaki ilişkiye benzer bir biçimde, kurgulanarak kullanılacaktır. Metabiyolojik açıdan bu makaledeki ilk önerme, fizik evrendeki var olanların *canlılar* ve *cansızlar* olarak tasnif edilebileceği, ikinci önerme de biyoloji biliminin tüm canlıları ele alan bir tabiat bilimi olduğudur.

cansızlardan örölü bir tümel küme olduğu şeklindeki ilk metabiyolojik önermeden sonra ikincisi, biyolojinin tüm canlı nesnelere inceleyen bilim olduğunu ikrar etmek olabilir. Nesne olarak canlı var olanları ele aldığından, biyoloji hem hâlihazırda mevcut olan canlıları incelemekte hem de biyosferde³ ilk canlının nasıl ortaya çıktığı sorusuna cevap aramaktadır. İşte bu nedenle, günümüz biyolojisinin konusu kronolojik olarak *geçmişten*⁴ şimdiye değin ulaşıyor ve hatta -fikir veya varsayım halinde bile olsa- *gelecekteki* canlıları kapsıyor olduğundan, biyoloji ve nesnesi arasında kozmolojik ve tarihsel zamanı aşan yeni bir zaman anlayışı kurmak gerekmektedir. Burada kastedilen, -herhangi bir canlının atalarından tevarüs ettiği tarihselliğin dışında- bilim insanının canlılar dünyasına bakış genişliğinin betimlenmesidir.

Bu çalışmada ilk olarak canlı teriminden hareket edilerek canlılık ve hayat tartışması yapılacak ve canlılığın hayata denk olup olmadığı sorgulanacaktır. Ardından bakışımızın odağına insan yerine canlıyı koymak denenecek, sadece *algılanan*, *pasif* ve *nesne* olarak görülen canlı; bizzat *algılayan*, *aktif* ve *özne* olan konumda ele alınacaktır. Böylelikle, canlılığın kendi içinde ve canlıların birbirleri arasında bir ilişkisellik olduğuna da dikkat çekilecektir. Nihayet canlı var olanların süreç felsefesindeki yerine işaretle, *homeokinetik bir canlılık teorisi* sunulacaktır. Sonuç olarak, biyoloji felsefesinde gayet önemli bir konu olan canlılık meselesi Türkçe üzerinden ele alınacaktır.

1. Hayat $\hat{=}$ Canlılık

Biyoloji bilimi, nesne olarak canlıları esas aldığından öncelikle “Canlı nedir?” sorusuna cevap verilmeli, *canlı* kelimesinin bir terim olarak nasıl kullanıldığının altı çizilmelidir. TDK çevrimiçi sözlükte *canlı* bir sıfat olarak kayıtlıdır ve ilk anlamı *canı olan*, *diri*, *yaşayan* şeklinde verilmektedir. İkinci anlamında da *hareketli*, *hayat dolu*, *dinamik* gibi bir ifade karşımıza çıkar. Biyoloji dünyasında birinci anlam -sanki ikincisi de içkin olacak şekilde- kullanılır. Yani Türkçede *canlı* demekle *canı olan*, *diri*, *yaşayan*, *hayat sahibi bir var olan* kastedilir. Bununla birlikte, Farsçadan alınan *can* (جان) kelimesi, bazen de bundan türetilen *canlılık* kelimesi Arapçadan alınan *hayat* (حياة) kelimesi ile eş değerde kullanılır. Ancak gerçekten de *canlılık* ile *hayat* ya da *yaşam* birbirine denk olarak kullanılmalı mıdır? Türkçede *canlılık* demekle bizler aslında neyi kastetmekteyiz?

3 Türkçede çevre, tabiat gibi kelimeler de bu veya buna yakın anlamda kullanılmaktadır. Ancak doğrusu, tüm canlıların yaşadığı mekânın tamamı olarak tanımlanan biyosferdir.

4 Burada biyolojik bir geçmiş ifadesiyle insana atf yapan ‘pre-historik’ dönemden ziyade, ilk canlının türediği ‘a-historik’ bir dönem kastedilmektedir.

Biyoloji felsefesinin en temel konularından biri olan canlılık (İng. *vitality*), ‘bir hücrenin iç yükleri ile dış yükleri arasında gerçekleşen akış sürecinin düzenlenmesi’ şeklinde tanımlanabilir (Yavuz, 2019). Verilen bu tanıma göre canlılık; *hücre*, *organ* ve *organizma* gibi farklı düzeylerde yani farklı katmanlarda açığa çıkan (beliren, zuhur eden) bir görüngü olarak tarif edilmiştir. Yine bu tanıma bağlı olarak ortaya atılan görüşe göre, organizma canlılığı organ canlılığını, organ canlılığı da hücre canlılığını kapsamaktadır. Organizma, organ ve hücre her üç düzeyde ayrı olacak şekilde birer (biyolojik) bilinç ve bellek tipini de içkindir. Bu canlılık tanımı dikkate alındığında, biyoloji biliminde ve biyoloji felsefesinde *hayat*, *yaşam* kelimeleri yerine *canlılık* kelimesinin terim olarak kullanılıp kullanılmayacağı sorusunu sorma zamanı gelmiştir. Bu kelimelerinin terim olarak aynı anlamda kullanılıp kullanılmayacağı meselesi, aslında bir bakıma hem biyoloji biliminin kökeniyle hem de biyoloji kelimesinin etimolojisiyle ilgilidir. Eldeki literatüre göre biyoloji kelimesinin bir terim olarak, ‘canlıları inceleyen bilim’ anlamına gelecek şekilde kullanımı on sekizinci yüzyıla dayanmaktadır, zira *Carolus Linnaeus*, meşhur eseri *Bibliotheca botanica*’da bitkilerin yaşam döngüsünü anlatırken *biyoloji* terimini kullanmıştır (Linnaeus, 1736: 148). Grekçe iki kelimedenden sentezlenen bu terimde βίος, ‘hayat’ anlamına gelmektedir. Peki, nasıl bir hayat? Sosyal, kültürel, ekonomik, akademik vb. diye bölebildiğimiz, dilde bile olsa bu şekilde tasnif yapabildiğimiz hayat mı, yoksa biyolojik canlılık süreci mi, bu yeterince açık görünmemektedir. Türkçede ‘özel hayat’, ‘evlilik hayatı’, ‘iş hayatı’, ‘kültürel hayat’ gibi deyimler kullanıldığında zımnen iki şeyi yapılmış olur. İlkinde, istisnaları da olmak üzere, *çoğunlukla* insan üzerine konuşulur, ikincisinde genellikle terim anlamında *canlılık* odağa koyulmaz. İlkinin istisnası, insan haricinde diğer canlılardan ve hatta cansızlardan bahsederken hayat kelimesini kullanabiliyor olmamızdır. Bunun sebebi, hayat kelimesinin günümüz Türkçesinde ‘*faaliyet sahası veya süresi*’ anlamına da gelebilir olmasıdır. İngilizce karşılığı olan ‘*life*’ kelimesinin de benzer kullanımları mevcuttur. Her şeyden önce, βίος kelimesinin böyle bir anlamı bulunmaktadır. Aristoteles’in meşhur ‘ho anthropos phusei politikon zoon’⁵ tümcesindeki ‘πολιτικὸν ζῷον, politik hayvan/canlı’ ifadesinin aslında βίος gibi toplumsal, kültürel bir anlamı bulunduğu rahatlıkla çıkarılabilir. Buradan hareketle ζῷον kelimesine göz atıldığında, ‘canlı’ ya da diğer bir deyişle ‘can sahibi’⁶ anlamıyla kullanıldığı görülür. Tam da bu

5 ὁ ἀνθρώπος φύσει πολιτικὸν ζῷον *insan doğası gereği politik bir hayvandır/canlıdır* Aristoteles, Politika 1253a2 ve Nikomakos’a Etik 1097b.

6 Yunanca ζῷον teriminin Arapça karşılığının *hayevan* (حيوان) Latince karşılığının da *animal* olduğu bilinmektedir. Bu meyanda ayrıca, Yunancadaki τα ζῷα “hayvanlar” ve τα ζῷοντα “canlılar” ayrımları da dikkate değerdir. ζῷον kelimesi için bkz: (Liddell & Scott, 1883: 632, 638), βίος kelimesi için bkz: (Liddell & Scott, 1883: 283).

konuyla ilgili olarak Giorgio Agamben, Eski Yunan düşüncesine atıfla *zoe* ve *bios* terimlerinin ayrımı özelinde tanımlamalar yapar. Ona göre *zoe*; yalnız *yaşam*, *canlılık*; *bios* ise *yaşama biçimi*, *hayat tarzı* gibi anlamları ifade eder (Agamben, 2020: 9). Dolayısıyla bu noktadan hareketle, her iki kelimenin Antik Yunancadaki kullanımlarına ithafen, *Biyoloji* biliminin doğru adlandırılması, en baştan *Zooloji* olarak yapılmalıydı diyebilirim. Ancak, tarihsel süreçte zooloji terimine yüklenen anlam daraldığından, bir süre sonra bu yeni bilime biyoloji adı verilmesi uygun görülmüş olmalıdır. Öte yandan, biyoloji ile aynı yüzyılda formasyonu başlayan psikoloji ve sosyoloji gibi disiplinler *insanın bireysel ve toplumsal hayatına* odaklanırken, biyolojinin insanın bedensel özelliklerine ve canlı olmağına odaklanmış olduğu da dikkatlerden kaçmamalıdır. Biyolojinin tüm canlıları inceliyor oluşu, -canlıların çeşitliliği de dikkate alınır- daha belirgin anlaşılacaktır. Bu durum, biyolojiyi bir üst bilim yahut kapsayıcı bilim seviyesine çıkarmaktadır.

Tüm bunları hesaba katarak biyoloji kelimesi yerine hangi kelimenin kullanımını önerilmelidir, *canlılık bilimi* mi yoksa *canlı bilimi* mi? Konuya dışarıdan bakan bir göz, biyolojinin -kökeni de dahil olmak üzere- canlılık araştırması yaptığını iddia ederek *canlılık bilimi* terimini öne sürebilir. Biyoloji biliminin esas nesnesi *canlılar* olduğu için -eğer biyoloji için Türkçe bir terim icadı yoluna gidilecek ise- makul bir surette, *canlıbilimi* yahut *canlılar bilimi* olarak adlandırılması teklif edilebilir. Bu nedenle *canlılık bilimi* ifadesinin terk edilip daha doğru kullanımın *canlıbilimi* yahut *canlılarbilimi* şeklinde olması gerektiği, bu çerçevede, biyoloji terimine muadil olarak *canlıbilimi* teriminin kullanılmasının teşvik edilmesi gerektiğini söylenebilir.

Her halükârda, biyoloji biliminin üzerinde çalıştığı nesne 'canlı' adı verilen, belirli özellikler sergileyen bir *var olandır*. Bu özellikler arasında *solunum*, *beslenme*, *boşaltım* ve *üreyebilme* gibi herhangi bir canlıyı, herhangi bir cansızdan ayırt etmeye yarayan eylemler sıralanabilir. Ancak, ileri bir çalışmada üzerinden durulması gereken bu özelliklerin oldukça benzerinin söz gelimi bir otomobilde ya da yapay zekâ adıyla tanıdığımız bir yazılımda ya da sanal ortamda parça parça görünmesi, bir çeşit fenomen olması da mümkündür. Tüm canlıların zorunlu ortak özellikleri *solunum*, *beslenme* ve bunlara bağlı olarak da *boşaltım*dır. Organizmaya dışarıdan alınan karbon tabanlı bileşiklerin türlü tepkimelerle monomerlerine ayrıştırılması, bunların O_2 'li ya da O_2 'siz solunum (yavaşça yanma) tepkimeleriyle işlenerek enerjiye dönüştürülmesi ve bu enerjinin organizmanın hareket etmesinde, büyüme ve gelişmesinde hatta üremesinde kullanılması olarak kısaca tarif edebilen *metabolizma*, gerçekten sadece canlılara mı hastır? Bir otomobil de karbon tabanlı bileşikleri deposuna alır, motorunda bunları yanma tep-

kimeleriyle enerjiye dönüştürür ve neticede hareket eder. Otomobil, egzoz gazını dışarı vermekle bir canlı gibi boşaltım yapıyor kabul edilebilir. Yapay zekâ destekli otomobiller, gerçekten sürücüsüz hareket edebilmektedirler. Otomobillerin yakıt iletim hatları kalp damar sistemimize, elektrik kabloları da sinir ağımıza oldukça benzer. Günün birinde tüm bunları dikkate alarak sürücüsüz otomobilleri yahut robotları canlı kabul etmeli miyiz? Bu ve benzeri sorulara biyologların verecekleri yanıt elbette 'Hayır!' olacaktır. Bir canlı, filogenetik ve ontogenetik olarak canlı olmayandan farklıdır. Yapısal olarak bir canlı cansızdan (ölüden değil) farklıdır. O halde, doğal olarak canlı olanla, otomobil örneğindeki gibi canlı *görünebilen* ya da *görülebilin* arasındaki ayrımlar daha detaylı tartışılmalıdır. Bu yapısal ayrımların en başında, canlıların *hücre sel yapıya* sahip olması sayılabilir. Canlıların ortak özelliklerinin her birine analogi yapabilirsek de -şimdilik- canlıların hücrelerden örülü olmalarına muadil bir analogimiz ya da örneğimiz yoktur. Hücre sel yapıya benzetebileceğimiz tek örnek Lego® ve benzeri oyuncak parçalarıyla bütün oluşturabilme imkânıdır. Legolar olsa olsa tuğlalara benzetilebilirler, hücrelere değil. Çünkü hücreler; yukarıda sayılanlar yanında etkiye tepki verme, organize olma, eksik kısmı tamamlama eğiliminde olma, yapım ve yıkımın mekânı yani metabolizmanın yatağı olma, nihayet kendi benzerini yapma yani üreme yeteneği de gösterirler. Zira hücre, bir canlının *canlılık özelliği gösteren* en küçük yapı birimidir.

2. İlişkiselik

Modern biyolojinin formasyonu sürecinde Hücre Teorisinin yeri, atomik bakışı destekliyor olması bakımından son derece önemlidir (Whitehead, 2018: 137). Yukarıda verilen kısa hücre tanımı da bunu destekler görünmektedir. "Mademki bir hücre, bir canlının *canlılık özelliği gösteren* en küçük yapı birimidir, o halde hücreler organizmalar için *atom* ya da *cüz'ün la yetecezza* olarak görülmelidirler" diye de düşünülebilir. Ancak, hücre ve organizma arasındaki parça bütün ilişkisinin basitçe atom ve madde arasındaki gibi olduğu iddia edilemez. Öncelikler hücreler, kendi içlerinde 'anamlı bir bütün' olma özelliği gösterirler. Atomların, moleküllerin ve nihayet organellerin oluştuğu, parçalarının toplamından daha fazlası olan bir bütün. Birbirine eklendikçe dokular, organlar ve sistemler olarak tezahür edebilen, gittikçe karmaşık görüngülere teşne olan bir birim. Şu hâlde denebilir ki: *Hücre; birim olmaklık bakımından bir parça, canlı olmaklık bakımından da bir bütündür.* İşte bu yüzden kendisinden alt birimler için bir bütünden, kendisinden üst birimler için bir parça kabul edilir. Diğer bir deyişle, hücre; birbirleriyle bağlantılı organize kimyasal mikro çevrelerden oluşmuş, sürekli değişim halindeki karmaşık bir şebekedir (Nurse, 2022: 91).

1. Hücre kavramının yanı sıra, Hücre Teorisinin Matthias Schleiden (1838) ve Theodor Schwann (1839) tarafından ortaya koyulan iki temel öncülü, biyoloji tarihi açısından hâlâ önemini korumaktadır (Magner, 2002: 173-190). Hücre Teorisine göre: *Tüm canlılar bir ya da daha fazla hücreden oluşur.*
2. Hücre; bir organizmanın en küçük yapı ve düzenleme birimidir, eş deyişle hücre canlılığın en temel birimidir.
3. *Hücreler, ata hücrelerden türerler. (Lat. Omnis cellula e cellula)*⁷

Tüm bunların anlamı şudur: Hücre, canlılığın kendisi sebebiyle kendisinde gömülü (mütemekkin, İng. *embedded*) olduğu, ya da belirmediği (tezahür, İng. *to emerge*) en küçük birim olarak ele alınır. Hücrelerin yataydaki ve dikeydeki ilişkilerinin de son derece önemli olduğuna dikkat edilmelidir. Yataydan kasıt, hücrelerin öncelikle kendi türünden hücrelerle, sonra diğer türden hücrelerle kurdukları farklı ilişkilerdir. Hücrelerin komşuluk ilişkilerinin ne denli önemli olduğu, organ rejenerasyonu konusuyla daha belirgin hale gelmektedir. Çünkü bölünerek çoğalan hücreler, belirli bir aşamada 'komşu' ile kurulan bir ilişki muvacehesinde bölünmeyi durdururlar, bu da bir organizmanın belirli sınırlar içinde büyümesini ve 'normal' boyutunu korumasını sağlar. Aksi durumlarda kanser ve benzeri rahatsızlıklar ortaya çıkmaktadır. Dikeyden kasıt ise bir hücrenin kendisini oluşturan organellerle ve kendisi gibi diğer hücrelerle birlikte oluşturduğu doku ve(ya) organlarla ilişkisi, bundan sonra da organların birbirleriyle ve organizma ile olan ilişkisidir. Tüm bu ilişkiler, canlılık gibi *beliren* (zahir, İng. *emergent*) bir hâller bütününe açıklanmasında oldukça önemlidir.

Organizma içi işlevler ve ilişkileri anatomi, fizyoloji gibi bilimlere açıklamaya çalışırken, organizmaların birbirleri ve çevreleriyle ilişkileri yine bir on dokuzuncu yüzyıl bilimi olan ekolojinin konusu haline gelmiştir. Canlılar dünyasının farklı alt bilim dallarında incelenmesi anlamına gelen bu durum, zaman zaman bir nesne olarak *canlı var olana* parçalı bakmaya sebep olmaktadır. Ancak yine de canlılığın, canlı olması hasebiyle biyolojinin konusu ve nesnesi oluşu, ortak ve bütüncül bir zemin sunmaktadır. Canlılık görüşü ise aslında *belirimci* (İng. *emergentist*) bir karakter taşımaktadır. Belirimci bakışa göre; bir bütün, parçalarının toplamından daha fazladır. Tıpkı bu şekilde bir hücre, organellerinin toplamından daha fazla anlam içerirken, bir organizma da organlarının toplamından çok daha fazlası olmaktadır. Peki nasıl olmaktadır? Hücrelerin *özyaratım* (İng. *autopoiesis*) birimleri olduğu

⁷ Hücre teorisinin bu üç maddesinden hareketle '*omnes viventes fiunt cellula, tüm canlılar hücrelerden türerler*' demek mümkündür. Ancak hücre konusu başka bir çalışmada ayrıca ele alınmalıdır.

Francisco Varela ve Humberto Maturana tarafından yaklaşık yarım asır önce ortaya koyulmuştu (1980: 78-79). Peki ama hücreler bunu nasıl başarırlar? Yani hücreler -bir süreliğine de olsa- kendini yaratabilen ve sürdüren bir kendiliğe mi sahiptirler? Öyleyse bu nasıl mümkündür? Stuart Kauffman, bu özyaratımın nasıl ortaya çıktığı ile ilgili bir teori geliştirerek, *kısıt kapanışı, iş kapanışı ve katalitik kapanış* adlı üç adımla organizmaların cansızlardan nasıl ayrıldığını açıklar (Kauffman, 2020: 83). Böylelikle canlılığın niçin hücre adlı anlamlı bütünde belirip, mesela daha alt düzeyde ortaya çıkmadığı daha anlaşılır olmaktadır. *Moleküler çeşitliliğin bir eseri olan yaşam* der Kauffman, *temel olarak denge dışı süreçlerin ve enerji salınımını birkaç serbestlik derecesinde kısıtlayan sınır koşulların termodinamik iş yapabilecek şekilde oluştuğu bağlantılardır* (Kauffman, 2020: 56-57).

Burada kısaca değinilen *parça-parça, parça-bütün* ve nihayet *bütün-bütün* ilişkileri her ne olursa olsun bir ilişkisel ontolojiye indirgenmemelidir. Çünkü canlılar söz konusu olduğunda aslolan yalnızca ilişkiler değil, *yapılardan ve işlevlerden mürekkep süreçlerdir*. Biyolojik dünyada yapılar ve işlevler arası ilişkiler incelendiğinde, yapıların işlevlerden kronolojik ve nedensellik olarak önce geldiği görülür. Yani bir işlevin sergilenebilmesi en az bir yapıyı gerektirmektedir. Hücrede önemli reaksiyonların gerçekleşebilmesi için sanki A, B ve C planları gibi farklı yol(ak)lar olduğu düşünülebilir. Söz gelimi, protein sentezi bir süreçtir, fotosentez bir süreçtir, O₂'li ve O₂'siz solunumlar birer süreçtirler. Hasılı, DNA molekülünün açılıp kapanması, kendini ifadesi, kopyalanması, hücreye müdahale etmesi hepsi birer süreçtirler. Tüm bunlar ilişkisel ontolojiden ziyade yapıların ve işlevlerin (diğer bir deyişle, Whitehead'in tasarladığı anlamıyla süreçlerin) belirli bir zaman dilimi içinde etkinliğinin ve etkileşiminin kastedildiği *süreç ontolojisine*, yani salt bir *oluş* fikrine değil, süreç bildiren *olageliş* fikrine götürür.⁸ Özetle, canlılar dünyasının olageliş kelimesiyle ifade edilebilecek türlü süreçlerden mürekkep olduğu, dahası canlının bizatihi bir süreç olduğu teorisi burada yinelenmelidir. Böylelikle, canlı var olanlarda görülen formların, *sürecin formları*⁹ olduğu da rahatlıkla iddia edilebilir. Tam da bu noktada John Dupré ve Daniel Nicholson (2018: 4) gibi süreç ontolojisi yazarlarca öne sürülen 'şeylerin mevcudiyetinin süreçlere bağlı olduğu' görüşüyle, 'şeylerin süreçlerin çökeltisi olduğu' görüşünü¹⁰ birlikte dikkate alıyorum ve bu bağlamda organizmayı

8 Türkçede *oluş* yerine *olageliş* kelimesinin kullanımı ile ilgili olarak benzer bir düşünce Deleuze'e atfla '*mutlak ve değişmez bir şey (etre) olarak tanımlama yerine sürekli bir oluş (devenir) fikri*' şeklinde ifade edilmiştir (Batukan, 2016: 54-55).

9 Süreç formları konusunda Alfred North Whitehead'in *Doğa ve Yaşam* (2018b: 28-30), örüntünün süreçliliği konusundaysa *Bilim ve Modern Dünya* (2018a: 160-162) adlı eserlerine müracaat edilebilir.

10 Peter Simons (2018: 49-50) tarafından *precipitates* olarak terimleştirilen bu kelime, çökeltme ve yo-

süreçlerin ‘düğümlendiği’ mevzi olarak görüyorum. *Düğüm* metaforunun kaynağı olarak *Kitâb el-Nebât*’ın Arapça metninde¹¹ geçen ‘ukde’ kelimesini yine aynı kullanım şekliyle ele aldığımı da belirtmek isterim.

Çok hücreli canlılar için geçerli olmak üzere, hücrelerin organlarla, organların da organizma ile *kaim, süreğen* olması yani hücrelerin organları, organların da organizmayı *sürdüren, yürüten* unsurlar olması söz konusudur. Buna çok hücreli canlılara ait vücut hücrelerinin organizma dışında oldukça kısıtlı bir zaman diliminde canlılık özellikleri sergilediklerini örnek göstermek mümkündür. Yani bir anlamda hücre, canlılığı kendi düzeyinde olduğundan gayrı olarak ve aynı zamanda ‘organizma için’ sergiler görünür. Hücreden organizmaya giden yolun, *hücre < organ < organizma* şeklinde giderek artan *karmaşıklık* ve *bağ(ım)lılık* barındırdığı dikkate şayandır. Bu bağımlılık, yapısal-işlevsel özelliklerle açıklanabilir. Diğer bir deyişle, hücre, organ ve organizma düzeninin temelinde tüm bu basamakların yapı-işlev karakterleri yatıyor olabilir.

3. Canlılık Tasarımı

Yeryüzündeki canlı çeşitliliği yani biyoçeşitlilik açısından bakıldığında, neredeyse 2 milyon canlı türü ile gezegeni paylaşıyor olduğumuz ortaya çıkar. Bu kadar çok çeşitliliğe sahip canlılar topluluğunun ortak bir ögesi var mıdır? Acaba canlılık denen bir (t)öz var mıdır? Eğer varsa bu canlılık canlılarda benzer özellikler sergilenmesine mi sebep olmaktadır? Bu sorulara cevap olabilecek bir iddia Gilbert Simondon (2019: 40) tarafından ifade edilir: *Yaşam her yerde aynıdır. Bir istiridyede, bir ağaçta, bir hayvanda ya da bir insanda yaşam hep aynı talepleri yineler.* Paul Nurse ise konuya enerji üzerinden yaklaşır ve tüm canlıların sabit ve güvenilir bir enerji tedarikine ihtiyaç duyduklarını, üstelik tümünün de aynı süreçle enerji ürettiklerini belirtir (2022: 90). Bu iki yazarın görüşlerini alt alta koyduğumuzda, tikel canlılarda gözlemlenen hususlardan yola çıkarak canlılık hakkında tümel iddialarda bulunmak mümkün hale gelmektedir. Simondon’un örtük bir biçimde bahsettiği taleplerin, canlıların fizyolojik bütünlüklerini korumak adına sergile-

ğünlaşma, özellikle buharın damlaya yoğunlaşması anlamına gelir. Bu çalışmada “çökelti” kullanımı tercih edilmiştir.

11 Bir zamanlar Aristoteles’e ait olduğu öne sürülen ancak aslında Nicolaus Damascenus (M.Ö. 1. yy) tarafından kaleme alındığı anlaşılan *Bitkiler Kitabı*, İshak bin Huneyn (809-873) tarafından Arapçaya *Kitâb el-Nebât* adıyla; Alfredus Anglicus tarafından on birinci yüzyılın sonu veya on ikinci yüzyılın başında Latinceye *De Plantis* adıyla tercüme edilmiştir. Arapça metin için Süleymaniye Kütüphanesi, Yeni Camii Kitaplığı, 1179 numarada kayıtlı nüsha, Latince metin için 1841 Meyer edisyonu esas alınmıştır. Arapça *وعقدت* şeklinde geçen ifade (s. 111^b) Latinceye *et coagulabit* (s. 37, satır 4) olarak doğru bir biçimde tercüme edilmiştir. Bu metinlerde geçtiği şekliyle çökeltme yahut düğümlenme, tam da süreç felsefesinde kullanıldığı şekliyle anlamı karşılamaktadır.

dikleri davranışlar olduğu da düşünülebilir. Söz gelimi *büyümede ve üremede aynı taleplere denk düşen paralel işlevler ve talepler* olduğu önermesi bu kabilinden okunabilir. Aristoteles biyolojisine atıf yaparak işlevlerin eşdeğerliliği ve benzerliği konusuna dikkat çeker. Ona göre, *bazı yetilerle olanaklı olmayan başka yetilerle olanaklıdır ve işlevler aynı kalmaya devam ederken, araçlar türe göre değişkenlik gösterirler* (Simondon, 2019: 40). Canlıların sergiledikleri işlevler canlıların ortak özellikleri sayılabilir mi? Bu bir bakıma mümkün görünür. Çünkü biyolojik bilimlerde kullanılan dilde bu işlevlerin ve davranışların tümüne canlıların ortak özellikleri adı verilmektedir.

Canlılık ve canlı arasındaki ilişkiye gelince, bu konuda analogik bir bakışla çıkarımlar yapılabilir. Söz gelimi *her gün evlerde kullanılan, farklı eylemler sergileyen elektrikli aletlerin aynı elektrikle çalışıyor olması* gibi, ya da *aynı elektriğin, aygıtın yapısal farklılığına göre farklı fonksiyonlar üretmesi* gibi örneklerle ilişkiselliğin daha iyi anlaşılır olacağı düşünülebilir. Tüm elektrikli aygıtları çalıştıran ve sanki *bir ve aynı şeymiş* gibi görünen elektrik, bu bakımdan fenomenolojik bir karakter sergileyebilir. Ancak elektrikle çalışan aygıtlar birbirinden çok farklı işlevler sergilemektedir. Benzer bir şekilde tek bir canlılık farklı organizma tiplerine farklı işlevleri yaptırabilir. Simondon tarafından öne sürülen paralel işlevler ve paralel talepler düşüncesi de dikkate alınarak, mevcut canlılık tanımı gözden geçirilip tasarım haline getirilebilir. Buna göre: Canlılık süregendir. Canlılığın yegâne ereği, gayesi, telosu süregitmektir: Süregidebildiği kadar süregitmek. Bunun için canlılar çoğalır ve yayılırlar. İngilizcede *manifestation of life*, şeklindeki ifadeyi hayatın ya da canlılığın açılması, söz gelimi tohumun çimlenmesi, ağacın dalanması, filizin patlayıp çiçek olması gibi düşünmek mümkündür. Kalıtsal bilginin de bir organizma üredikçe *açılıyor, saçılıyor ve yayılıyor* olduğunu dikkate alarak, bu süreci (*s*)*açılma* şeklinde adlandırmayı uygun buluyorum.

Canlılığın devamı için bil-kuvveden bil-fiile geçişte, yetkinliğe erişmek için farklı canlıların farklı araçlar kullandıkları, (yukarıdaki gibi Simondon'a atıfla da olsa) iddia edilebilir. Birer organizma olmaları bakımından her canlı var olanın biricik özneler oldukları fikrini benimsiyorum. Öyle bir canlılık tasarımı ki, Whitehead'in işaret ettiği organizma ve zihin arasındaki işlevsellik ilişkisinin benzerini canlılık ve bilinç arasında kuruyorum. Organizma ve zihin konusunu ele alan Whitehead, *ben maddenin yerini organizmanın aldığı alternatif bir bilim felsefesinin taslağını çıkardım. Bu amaç doğrultusunda materyalist teorideki zihin, organizmanın bir işlevine çözünür* der (Whitehead, 2018a: 248). Bu iddiası organizma düzeyinde pek çokları için anlaşılır ya da makul gelebilir. Peki ya hücre düzeyinde? Hücrelere de bilinç ya da zihin atfetmek mümkün müdür? *Gerektiği gibi işlem görebilmesi için hücredeki onca farklı kim-*

yasal tepkime birbirinden haberdar olmalı ve birbirleriyle bütüncül bir uyum içinde çalışmalıdır. Böylelikle hücre gerek iç, gerekse dış koşullarda meydana gelen değişiklikleri algılayıp gerekli ayarlamaları yaparak işleyişini mümkün oldukça uygun bir düzeyde tutar (Nurse, 2022: 100). Bu sayılanlar, aslında hücresel düzeyde bir bilinci ve zihni gerekli kılmaktadır. Böylelikle, *biyolojik bilinç* (İng. *biological consciousness*) olarak adlandırabilecek bu durumun, canlılıkla eş, ondan ayrılmaz bir eylem hâli olduğunu, diğer bir deyişle biyolojik bilincin canlılığın bir işlevi olduğunu öne sürüyorum. Biyolojik bilinç ifadesiyle, hücre, organ, organizma gibi biyolojik ve aynı zamanda epistemik var olanların, 'kendilerinin' bütünlükleri yanı sıra, 'diğerinin' bütünlüğünü de algıladıkları ve buna göre davrandıkları bir bilişsel (İng. *cognitive*) zemini kastediyorum.

Yukarıda bahsedilen *biyolojik bilinç* tüm canlı var olanlarda hücre ve organizma seviyesinde bulunup, yapı bütünlüğünü ve işlev düzenini korumaya dönüktür. Zira canlı var olanların aynı anda hem yapısal bütünlüklerini korumaları hem fonksiyonel aralıklarında seyretmeleri, canlılıklarını sürdürebilmeleri için bir zorunluluktur. Hatta canlılık ancak belirli aralıklarda zuhur eder, bu aralığın alt ve üst sınırlarını aşamaz. Canlılar bu fonksiyonel aralığı *homeokinesis* yoluyla korurlar. Burada niçin homeostasis¹² değil de homeokinesis terimi kullanılmaktadır? Homeokinetik bir canlılık tasarımının hâlihazırda literatürde kullanılan *homeorhesis*¹³ ile bağıntısı var mıdır? Yukarıda özce değinilen süreç ontolojisi ile homeokinesis teriminin dahası canlılık teorisinin ne gibi bir ilişkisi vardır ve tüm bunlar ne anlama gelmektedir?

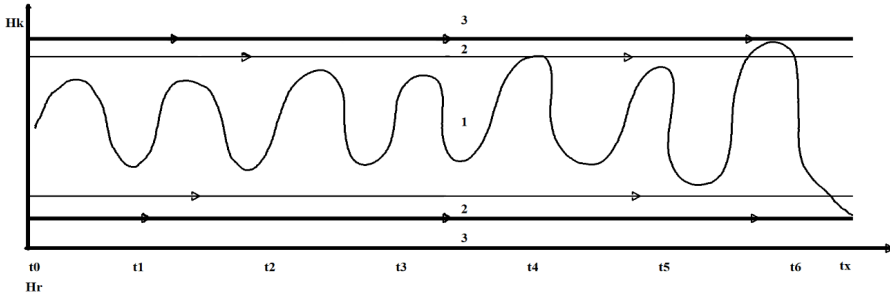
Öncelikle, Lewontin¹⁴ ve Whitehead tarafından dile getirilen, *organizmaların kendi çevrelerini yaratabileceği* görüşünü yineleyerek, *organizmaların çevrelerini değiştirdiğini ve çevrelerinin de organizmaları değiştirdiğini* ve dahası, organizmasız bir çevrenin yalnızca cansız maddeden ibaret olduğunu iddia ediyorum. Ardından bunun ne derece ve nereye kadar olduğunu, olacağını soruyorum. Organizmanın süreç (düğümü) olarak tasarlanması, onun hem kendi içi hem de çevresi ile ilişkileri açısından ne anlama gelmektedir? Süreç ile tam olarak ne kastedilmektedir? Hücrenin ve organizmanın canlılığı korumadaki en önemli düzeneğinin *homeokinesis* olduğunu ve canlılığın maksimum ve minimum sınırlar arasındaki bir menzilde (İng.

12 Türkiye Bilimler Akademisi Terimler Sözlüğüne göre, *özdenge* anlamına gelen homeostasis için şöyle bir karşılık verilmektedir: Sağlıklı yaşamın devamı için vücudun yapı ve işlev bakımından değişmezlik göstermesi, organizmanın değişen çevre şartlarına uyum sağlayarak ve kendi metabolizmasını koruyarak denge ve düzen içinde çalışması hali; eşanlam: homeostaz, dengeleşim (TÜBA, 2023).

13 Homeorhesis terimiyle bir organizmanın uzun vadede kendini dengelemesi kastedilir (Allen, 2020)

14 Lewontin, *İdeal Olarak Biyolojik DNA Doktrini* adlı eserinde, soyut ve canlıdan bağımsız bir çevre olmadığını, canlı organizma ile çevresi arasında sürekli bir devinim ilişkisi olduğunu belirtir (2015: 94-98).

range) salınım yaptığını iddia ediyorum. Daha doğrusu bu osilasyonla homeokinetik bir biçimde her an canlı kaldığını söylüyorum. Buna göre, Şekil 1'de görüldüğü üzere canlılığın süregitmesi için maksimum ve minimum sınırlar arası bir menzil ile optimum sınırlar arasında dış veya iç ortam şartlarına göre salınım yaparak canlılığı muhafaza ve idame ettiren bir *homeokinesis* süreci (1) tasarlanır. Yatay ekseninde soldan sağa doğru zaman akışı, kronolojik eksenini betimlerken aynı zamanda uzun vadede *homeorhesis* işaret etmektedir. Dikey ekseninde yukarı aşağı arası mesafe de salınımın gerçekleştiği menzili yani nicelik gelgitini belirtmektedir. *Homeokinesis* teriminin *Homeostasis* yerine kullanılması gerektiğini düşünüyorum. Çünkü dengeye ulaşmaya çalışan her sistemin osilasyon tarzında salınım yaptığını, bunun kaskatı ve sabit bir *stasis* (durum) olmadığını dahası, dengeye dönük bir sistemde belirli aralıklarda gelgitlerin olacağını ve en uygun kelimenin *kinesis* (hareket) olacağını düşünüyorum. Maksimum ve minimumda birincil bariyerin örneğin t_0 zamanında aşılarak 2 numaralı alana taşılmasının hastalık, rahatsızlık gibi düzen bozuklukları anlamına geldiğini; ikincil bariyerin t_x zamanında aşılarak 3 numaralı alana taşılmasının ise, canlılığın zuhur aralığı dışına çıkıldığından, ölüm anlamına geldiğini iddia ediyorum. Böylelikle, biyomedikal bilimlerde sık kullanılan ve nicelik bildiren kandaki glikoz konsantrasyonu, pH derecesi, O_2 miktarı gibi değerlerin korunduğu aralıklar tıpkı bunun gibi bir modelle açıklanabilecek ve anlamlandırılabilir.



Şekil 1: Homeokinesis ve Homeorhesis

Sonuç

Homeokinetik bir canlılık tasarımı ortaya koyulan bu makaledeki iddialar şu şekilde dört sonuca bağlanabilir:

Bu çalışmada ilkin *canlılık* teriminin *hayat* kelimesine denk olarak kullanılıp kullanılmayacağı irdelenmiş, sonuç olarak ayrı kullanımlarının daha doğru olacağı kanaatine varılmıştır. Dolayısıyla gerek biyoloji gerek biyolo-

ji felsefesi literatüründe, hayat ve canlılık kelimelerinin ayrık kullanımının teşvik edilmesi gerekmektedir.

İkinci olarak, canlılığın en temel birimi kabul edilen hücrenin yatayda kendi muadili diğer hücrelerle, dikeyde alt basamaktaki organellerle veya organel benzerleriyle, üst basamakta organ veya organizmalarla kurduğu ilişkiyel ağı dikkat çekilmiştir. Buradaki iddiaya göre bir hücre tüm bu ilişkileri sergilerken, kendisinin ve komşularının farkında olmalıdır, ki bu da biyolojik bir bilinci zorunlu kılmaktadır.

Üçüncü olarak, canlılığın süregitmek gibi bir ereği olduğu, bunun da ancak canlıların çoğalması ve yayılması ile gerçekleşen bir (s)açılma olduğu, tüm canlıların birer süreç düğümü yahut çökelti kabul edilmesinin, süreç felsefesi bakımından daha anlamlı olacağına dikkat çekilmiştir.

Dördüncü olarak da canlının kendi içinde ve kendiyile olan uyumunun ya da dengesinin homeokinesis adında bir düzenle sağlandığı ve bu düzenin canlılık süreci boyunca salınım yaptığı iddia edilmiştir. Homeokinesis teriminin süreç felsefesiyle homeostasis teriminden daha uyumlu olduğunu düşünülmektedir.

Mevcut hücreyel canlılık tanımını yani *bir hücrenin iç yükleri ile dış yükleri arasında gerçekleşen akış sürecinin düzenlenmesi* yinelenmekle birlikte, bu tanımını süreç felsefesiyle sentezleyen bir tasarım ortaya koyulmuştur. Zira içinde bulunduğumuz ve hem Post-H hem de Trans-H çalışmalarının¹⁵ sayısının giderek arttığı bu dönemin ardından birtakım sentez çalışmalarının ortaya koyulması muhtemeldir. Canlılığın tanımlanması, hem acil hem de önemli bir adımdır. Çünkü ancak canlılık tanımını yapıldıktan sonra *eyleyici* ile *canlı*nın bir ve aynı şey olup olmadığı üzerinde konuşulabilir. Bu meyanda, modern öncesi tabiat felsefesinde özel bir mevkie sahip *erek*, *telos* bahsine de değinilerek ereklilik, yaygın olduğu üzere canlılara değil, bizatihi canlılığın kendisine atfedilebilir. Böylelikle canlılığın yeryüzünde süregitmesi için birer taşıyıcı fail olan canlıların çeşitlilik gösterdikleri; sergiledikleri bu çeşitlilikle yeryüzünün türlü habitatlarına uyum sağlayabildikleri düşünülebilir. Son söz olarak denebilir ki, canlılık, hiçbir öncülden zorunlu olarak çıkarılamaz, *zorunsuz* (İng. *contingent*) bir tezahürdür.

15 Türkçede Post-H alanında hem güncel hem de yetkin bir kaynak olarak Başak Ağın (2020) tarafından kaleme alınan *Posthümanizm - Kavram Kuram Bilim-Kurgu* adlı eseri evveleminde zikretmek gerekmektedir. Trans-H alanında ise, Ahmet Dağ'ın (2020) kaleminden çıkan *İnsansız Dünya Transhümanizm* adlı esere müracaat edilebilir.

Öz

Homeokinetik Canlılık Tasarımı

Canlılığın ya da yaşamın ne olduğu üzerinde henüz bir uzlaşıya varılamamıştır. Bu yüzden canlılık hakkında sayısı yüzlere ulaşan tanım ve yorum bulunmaktadır. Her geçen yıl literatüre yeni ya da benzer tanımlar eklenmektedir. Bu noktadan hareketle, bu makalede, Türkçedeki *canlılık (vitality)* ve *hayat (life)* kelimelerinin terim anlamında birbirine denk olarak kullanılıp kullanılmayacağını irdelenmiş ve ayrı kullanımlarının daha doğru olacağı düşüncesi ortaya koyulmuştur. Canlılığın ortaya çıktığı mekân olarak hücrenin, yatayda kendi benzerleriyle ve dikeyde soy hattıyla kurduğu ilişkilerden yola çıkarak, bir organizmanın sıradüzenini oluşturan kısımlar arasındaki ilişkisellik gözden geçirilmiştir. Tüm bunlara dayalı bir canlılık tasarımı ortaya koyulmuştur. Bu teorik tasarıma göre, canlılığın süregitmek gibi bir ereği bulunmaktadır ve bu da canlıların çoğalması ve yayılması ile gerçekleşen bir (s)açılma eylemiyle mümkündür. Canlıdaki dengenin betimlenmesi maksadıyla, *homeostasis* yerine *homeokinesis* teriminin kullanılması önerilmektedir.

Anahtar Kelimeler: canlılık, biyoloji felsefesi, ilişkisellik, yaşam

Abstract

Homeokinetic Idea of Vitality

There is not a consensus on the definition of vitality or life yet. Therefore, there are hundreds of definitions and interpretations about life. A number of new or similar definitions have been added in the relevant literature year by year. From this point of view, in this study, it has been examined whether the words *canlılık (vitality)* and *hayat (life)* in Turkish can be used as terms equivalent to each other and it has been put forward that it would be more correct to use them separately. The relationship between the parts of an organism's hierarchy is reviewed, based on the relationships that the cell, as the place where vitality arises, establishes with its similars on the horizontal and with the lineage on the vertical. Based on all of these, a vitality design has been put forward. According to this theoretical design, life has a purpose to continue, and this is possible through an activity of manifestation through the reproduction and diversity of the living beings. It is suggested to use the term *homeokinesis* instead of *homeostasis* in order to describe the balance in the living things.

Keywords: life, philosophy of biology, relationality, vitality

Kaynakça

- Agamben, G. (2020). *Kutsal İnsan*, çev. İ. Türkmen, 4. baskı, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Ağın, B. (2020). *Posthümanizm - Kavram Kuram Bilim-Kurgu*, Ankara: Siyasal Kitabevi.
- Allen, M. S. (2020). "Review: Control of feed intake by hepatic oxidation in ruminant", *Animal*, ss. 55–64. doi:10.1017/S1751731119003215
- Batukan, C. (2016). *Anima-Lizm*, İstanbul: Altıkırkbeş Yayın.
- Dağ, A. (2020). *İnsansız Dünya Transhümanizm*, İstanbul: Ketebe Yayınları.
- Dupré, J., & Nicholson, D. (2018). A Manifesto for a Processual Philosophy of Biology. N. J. Daniel, & J. Dupré (Dü) içinde, *Everything Flows, Towards a Processual Philosophy of Biology*. Oxford: Oxford University Press.
- Duralı, Ş. T. (1987). *Canlılar Sorununa Giriş*, İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Kauffman, S. A. (2020). *Fiziğin Ötesinde Bir Dünya*, çev. M. Havzalı, İstanbul: Ginko Kitap Ltd. Şti.
- Lewontin, R. C. (2015). *İdeal Olarak Biyoloji DNA Doktrini*, çev. C. Adanur, İstanbul: Kolektif Kitap.
- Liddell, H. G., & Scott, R. (1883). *A Greek – English Lexicon*, New York: Harper & Brothers.
- Linnaeus, C. (1736). *Bibliotheca botanica*, Munich: Fritsch.
- Magner, L. M. (2002). *A History of the Life Sciences*, 3. baskı, New York: Marcel Dekker, Inc.
- Maturana Romesín, H., & Varela García, F. J. (1980). *Autopoiesis and Cognition: The Realization of the Living*, Dordrecht, Hollanda: D. Reidel Publishing Company.
- Nurse, P. (2022). *Yaşam Nedir? Beş Adımda Biyolojiji Anlamak*, çev. Ş. Taş, İstanbul: Domingo Bkz Yayıncılık.
- Schleiden, M. J. (1838). Beiträge zur Phytogenesis, *Arch. Anat. Physiol. Wiss. Med.* 13, ss. 137-176.
- Schwann, T. (1839). *Mikroskopische Untersuchungen über die Übereinstimmung in der Struktur und dem Wachstum der Tiere und Pflanzen*, Berlin: Sander.
- Simondon, G. (2019). *Hayvan ve İnsan Üzerine İki Ders*, çev. E. Sünter, İstanbul: Norgunk Yayıncılık.
- Simons, P. (2018). Processes and Precipitates, N. J. Daniel, & J. Dupré (Dü) içinde, *Everything Flows, Towards a Processual Philosophy of Biology*. Oxford: Oxford University Press.
- Stafleu, F. (1971). "Lamarck: The Birth of Biology", *Taxon*, 20, 4, ss. 397-442.
- TÜBA. (2023, 02 25). *Türkçe Bilim Terimleri Sözlüğü*, 02 25, 2023 tarihinde Türkiye Bilimler Akademisi: <http://terim.tuba.gov.tr> adresinden alındı
- Whitehead, A. N. (2018a). *Bilim ve Modern Dünya*, çev. S. Çalıcı, İstanbul: Öteki Yayınevi.
- Whitehead, A. N. (2018b). *Doğa ve Yaşam*, çev. S. Çalıcı, İstanbul: Öteki Yayınevi.
- Yavuz, M. (2019). "Canlılık ve Canlılıkbilimi Üzerine Yeni Bir Değerlendirme", *Kutadgu-bilig: Felsefe Bilim Araştırmaları*, 40, ss. 183-197.

YERELLİK KAVRAMINI TARTIŞMAK: İÇERİK, SORUNLAR VE ÖNERİ*

Felsefe Dünyası Dergisi, Sayı: 77-Ek, 2023, ss. 74-102.

Geliş Tarihi: 18.02.2023 | Kabul Tarihi: 30.05.2023

DOI: 10.58634/felsefedunyasi.1252836

Araştırma Makalesi

Ömür KARSLI**

Giriş

Yerellik, insanlar birbirinden ayrı topluluklar kurduğundan, bu ayrılıklarla şekillendirilmiş nitelikler ortaya koyduğundan beri insanlığın köklü duygularından ve belirteçlerinden biri olsa da bir sorun ve varlık, dahası varlık kavrayışı olarak değerlendirilmesi yakın zamanları bulmuştur. Özellikle modernleşmeye yetişmeye çalışan Batı dışı toplumlarda, kimlik kaynaklı kaygılar yerelliğin tartışılmasını gerektirmiş, yerellik kavimde, tarihte, kültürde, dilde, sanatta veya başka kültür unsurlarında tespit edilerek bir tür kalkan veya sığınak vazifesi görmüştür.

Yerellik kavramıyla ilişkili kavram ağının genişliği ve muğlaklığı, tarihsel ve kültürel uzanımları, siyasi ve psikolojik yükleri dolayısıyla soğukkanlılıkla tartışılması güçtür ve bu nedenle kavram düşünce dünyamızı belli aralıklarla, farklı kavramlar altında işgal etmekte ancak bir uzlaşmaya da varılamamaktadır. Tartışmanın süregitmesinin nedenlerinden birini, felsefecilerin söz konusu tartışmaya yeterince ilgi göstermemesi ve kavramın felsefi açıdan incelenmekten uzak kalmış olmasında aramak anlamsız değildir. Bir kavramın felsefi bakımdan değerlendirilmesi kavram üzerinde uzlaşma getirmeyecek olmasına karşın, kavramın ilişkili olduğu kavramlarla haritası ve ilkeleri yalnız böyle bir inceleme ile meydana çıkarılabileceğin-

* Bu makale, 2022 yılında İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalı'nda Prof. Dr. Ayhan Bıçak'ın danışmanlığında tamamlanmış olan *Sanatın Yapısal Sorunları* isimli doktora tezinin 2. bölümünden üretilmiştir.

** Dr. Öğr. Üyesi, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü Öğretim Üyesi, ORCID: 0000-0002-0028-6753, e-mail: omurkarqli@yyu.edu.tr

den, yerelliğin felsefi olarak çözümlenmesi bulanıklığın ve kavramsal karmaşanın bertaraf edilmesi için tercih edilmelidir. Bu makalede amacımız, yerellik kavramını felsefi bilinçle çözümleyerek, kavram haritasına ve ilkelere ulaşmaya ve böylece de yerellik kavramını açıklamaya çalışmaktır.

Bu doğrultuda ilkin yerellik arayışlarının tarihçesi ve karşılaştığı güçlükler kısaca ele alınacaktır. Yerellik, modernitenin oluşumuyla Avrupa dışı toplumlarda bir kaygı ve arayış olarak ortaya çıktığından modernlik-yerellik ilişkisi üzerinde durulacak, yerelliğin ulusalcılık, postmodernizm, postkolonyalizm, çoklu modernite görüşleri içindeki görünümü ve gücü sorgulanacaktır. Ardından yerellik kavramı, yerel, yerlilik ve yerlilik kavramları ile karıştırıldığı veya bu kavramlar yerine ikame edildiği için anılan kavramlardan farkı belirlenecektir. Yerellik kavramı yerel ve yer ekseninde araştırılarak, yerelliğin insan, mekân ve tarihle ilgisi değerlendirilecektir. Özcü tariflendense yerelleşme bağlamında okunması tavsiye edilecek yerelliğin ilkelerinin belirlenip kavramın sorunları üzerinde durularak, yerellik yerine kültürel(lik) kavramı önerilecektir.

1. Yerellik Kaygısı ve Yerellik Arayışları

Yerellik kaygısı modernitenin gelişimiyle ortaya çıkmıştır. Modernite öncesi Avrupalı kaşiflerin, işgal ettikleri coğrafyalarda karşılaştıkları topluluklara verdikleri 'yerli' adı, Avrupalılar ile yerlilerin karşılaşmasının tarihini modernite öncesine çekse de yerelliğin bir sorun olarak gün yüzüne çıkışı, modernitenin olgunlaşmasını bekleyecektir. Yerellik veya yerlilik, ancak modern sömürgecilğe düşünsel planda cevap verilmeye çalışıldığında görünürlük kazandığı için modernleşmenin Batı dışına yayılması tarihi, yerellik arayışlarının da başlangıcı olarak kabul edilebilir.

Modernitenin tanımlanması genellikle Avrupa'nın tarihsel, sosyal ve ekonomik gelişmelerinin eşliğinde, yalıtılmış bir Avrupa kıtası ve tarihi üzerinden yapılmaktadır. Bu türden steril tanımların gerçeği yansıtmadığını düşünen Gurminder K. Bhambra, modernlik tanımlarının iki özelliği bulunduğunu söylemektedir: kopuş ve fark (Bhambra, 2015: 1-13). Avrupa'nın modernleşmesinin, geleneksel tarım toplumundan kopuşla ve Avrupa'nın dünyanın geri kalanından ayrılan kendine has farkıyla açıklanması, modernite teorilerinin temel izleğidir. Fakat düşünür bu kuramların ve modernite tanımlarının, sömürgeci deneyimini dışladığını ve modernizmi alımlamayı yanlış yönlendirdiğini savunmaktadır. Bhambra, modernitenin ve dahası sosyoloji gibi modern disiplinlerin, kolonyal deneyimle kurulu varoluşunu gündeme getirmekte, modernite ile Avrupa'nın emperyal ilişkiler ışığında anlaşılabilceğini öne sürmektedir (Bhambra, 2015: 18-21).

Benzeri görüşlere Kenyalı sanatçı ve düşünür Thiong'o'nun Afrika yerliliğini konu edindiği eserinde de rastlanmaktadır. Batı'nın, Afrika'dan dört yüz yıl boyunca sağladığı bedava işgücünü görmezden geldiğini ve köleliği yok saydığını dile getiren Thiong'o, Afrika'nın hem kapitalist modernitenin hem de küreselleşmenin (küresel finans dünyası) yakıtını sağladığını belirtmektedir (Thiong'o, 2021: 13, 57). Her ikisi de kolonyal deneyimi yaşamış ülkelerin düşünürleri olan Bhambra ve Thiong'o'nun uyarılarına kulak verilerek modernizme yeniden bakıldığında, yerellik tartışmasının da modernizm ile sömürgecilik arasındaki ayrılmaz ilişki içinde şekillendiği anlaşılabilir.

Batı dışına yayılan modernizmin, eriştiği yerlerde uluslaşma çabalarını hızlandırdığı, sömürge topraklarında ulusların kurulmasına önyak olduğu bilinmektedir. Modernist sanatın Avrupa ötesindeki tarihlerini inceleyen Artun, modernleşme ile uluslaşma arasındaki ilişkiyi çatışkı olarak sunmaktadır. 19. yüzyılda Hindistan'da Batılı sanat okullarının kuruluşunu anlatan Artun, bu kurumların Hint folklorü, köy manzaraları ve Hint mitolojisi gibi yerli içeriklere odaklanarak sanat eserleri ürettiklerini, sanatın ulusallık bilincinin oluşumunda kullanıldığını bildirir (Artun, 2021: 119-120). Afrika sanatında da benzeri süreç yaşanmış, Batılı hocalar veya temsilcileri, primitivizmi ve siyahiliği öğreterek yerli içerikle Batılı formu buluşturmayı denemiştir (Artun, 2021: 131). Sömürgeleştirilen yerliliği gündeme getirip işleyerek ulusal bilincin uyanmasına hizmet etmesini olumlu karşılayan ama bunu beklenmeyen bir gelişme veya anlaşılabilir bir çatışkı gibi gören Artun, ulusal bilincin yeterince gelişmesinden itibaren kolonyal ülkelerin modernist sanatlarını kurabileceği farklı süreçlerin yaşandığını, her ülkenin kendi bağımsız modernizmini keşfettiğini çoklu modernist kuram eşliğinde açıklamaktadır. Oysa modernizm, sömürgecilik ve ulusçuluk hareketleri arasında açıklanamaz ve umulmadık bir ilişki ağı değil, birbirini bütünleyen bir karşılıklılık bulunduğunu Wallerstein (1930-2019) gündeme getirmektedir. Wallerstein'a göre devletlerin yaratılması, kapitalist dünya ekonomisinin bir gerekliliğiymiş çünkü kapitalistler devlete ihtiyaç duymaktadır (Wallerstein, 2018: 22-49). Devlet yapısı, üreticilerin satış fiyatlarının belirlenmesinde ve kapitalist tekellerin oluşturulmasında, üreticilere yapılan finansal transferlerde ve üretim maliyetlerinin dışsallaştırılmasında kapitalizme hizmet etmektedir (Wallerstein, 2018: 49-58). Ulus devletinin kurulması için ihtiyaç duyulan milliyetçilik de yine kapitalist dünya ekonomisinin çıkarları ile uyuşma içindedir. Milliyetçiliğin dahil eden ve dışlayan çifte karakteri, liberalizmi yumuşatan ancak hedeflerinden feragat etmesine zorlamayan bir nitelik taşımaktadır. Wallerstein, liberalizmin birtakım tavizler

vermesini, sermaye birikiminin artması için yapılmış değişiklikler olarak değerlendirmektedir. Liberal sistem herkesi sermaye birikimine dahil edemez fakat katı bir korumacılığı da devam ettiremezdi. Sisteme bazı grupların dahil edilmesi zorunluluğu doğmuştu. Milliyetçilik bu noktada, vatandaşlığa dahil ederek ve dışlayarak, liberalizmin rahatlamasına yardımcı olmuştur (Wallerstein, 2018: 34-35). Buna göre moderniteyle gelişen uluslaşma hareketlerinin her ne kadar moderniteye ve Batılılaşmaya karşı duruş sergilediği kanıksanmış olsa da uluslaşma bağlamında yerelliğin/yerliliğin, modernitenin kapitalizmin içkin yapısına güçlü eleştiri getiremediği, aksine modernist görüşün yapısından türediği ve uzantısı olduğu düşünülebilir.

Yerelliğin veya yerliliğin tartışma zemini bulduğu bir başka odak noktası postmodernizmdir. Postmodernizmin yerellik vurgusu baskın söylem biçimi olmamakla birlikte, modernizm eleştirisinin zorunlu sonuçlarından biri olarak görülebilir. Lyotard'ın (1924-1998) *Postmodern Durum*'u, ileri toplumlarda üst anlatıların meşruiyetini yitirdiği iddiasına dayanmaktadır (Lyotard, 2019: 7-8). Anlatıların ve merkeziliğin ortadan kalkmasıyla meydana gelen parçalanma ve çokturlülük, yerelliklerden konuşabilmeye alan açmaktadır. Lyotard'ın sosyal ilişkileri ve bağları Wittgenstein'dan esinle 'dil oyunları' olarak yorumlaması da (Lyotard, 2019: 25-37), farklı toplulukların söylemlerine değer verilmesinin temelini kurmaktadır. Postmodern ekol içinde anılan Deleuze (1925-1995) ve Guattari'nin (1930-1992) Kafka incelemesindeki vurgular da yerellik bağlamında okunabilir. Düşünürlerin, Kafka'nın eserlerini çözümlerken tekrar eden bazı motifleri yersizyurtsuzluk ve yerliyurtluluk ikiliği üzerinden mercek altına almaları ilgi çekicidir (Deleuze ve Guattari, 2020: 9-16). Praglı bir Yahudi olmakla birlikte eserlerini Almanca yazan Kafka'nın edebiyatını minör edebiyat olarak adlandıran Deleuze ve Guattari, minör edebiyatı bir azınlığın majör bir dil içinde hayat verdiği edebiyat şeklinde tanımlar (Deleuze ve Guattari, 2020: 31-35). Minör edebiyatın temel özellikleri, dilin yersizyurtsuzlaştırılması, bireysel olanın siyasal olanla yakın ilişkisi ve kolektifliktir. Düşünürlerin minör edebiyatı azınlıkla eşleştirmeleri yerellik tartışması için elverişlidir. Ancak minör edebiyatın siyasal karakteri, yerellikten ziyade yerliliğe yakın durmaktadır. Benzer bağlamda Thiong'o'nun her ne kadar postmodernizmi eleştirse de Afrika yerliliğini yeniden yaşatmak için dile vurgu yapması, Afrikalı aydınların kendi dillerini konuşmasını, diğer dilsel eklemeler dediği Batı dillerini ise Afrika halkının kendi dilini sağlamlaştırıp derinleştirmek için kullanmayı salık vermesi tesadüf değildir (Thiong'o, 2021: 49). Postmodernizmdeki yerellik-yerlilik vurgu ve imalarının tartışma için fırsatlar sunduğu anlaşılmakla birlikte Bhabra, postmodernizmin 'öteki' kavrayışının sorunları-

na ve yetersizliklerine işaret etmektedir (Bhambra, 2015: 61-62). Bhambra postmodernizmin, modernizmin üzerine oturduğu fark söylemini yeniden meşrulaştırarak 'öteki'nin ötekiliğini sabitleştirdiğini, modernitede üretilen 'biz' ve 'onlar' karşıtlığını sağlamaştırdığını düşünmektedir. Dolayısıyla postmodernizm, yerellik ve yerlilik için tartışma imkânı doğurmasına karşın modernitenin yerelliğe bakışını alt edecek yeterlilikte değildir.

Moderniteyi eleştiren görüşler arasında postkolonyalizm ve çoklu moderniteler de önemlidir. İkinci Dünya Savaşı ertesinde kolonyal ülkelerin Batı egemenliğinden kurtulmasıyla yükselen postkolonyalizm düşünceleri, modernizmi ve sömürgeciliği birlikte kavrayıp sorgularken, yerelliği ve yerelin yaşam hakkını savunmayı denemiştir. Çoklu moderniteler görüşü ise Batı modernizminin, modernliğin tek mutlak biçimi olmadığını, kolonyal ülkelerin sömürgecilik sonrası iç dinamikleriyle kendilerine özgü modernizmlerini hayata geçirdiğini savunmaktadır. Böylelikle ortaya Batı modernitesi karşısında alternatif moderniteler çıkmaktadır. Ancak Bhambra postkolonyalizm ile çoklu moderniteler görüşünün de modernizmi tahtından etmekte ve seçenek sunmakta başarısına kuşkuyla yaklaşmaktadır. Modernizmin evrensellik iddiasındaki aşkınlık yerine bakış açısını gündeme getiren postkolonyal eleştiriler, aşkınlığı ve tahakkümü yapısöküme uğratmak istemiş olsalar bile, ezilenlerin bakış açısının temsili söylemi de yine evrenselciliğe dayanmaktadır (Bhambra, 2015: 32). Postkolonyal teoriler ezilenlere özcü bir tavırla yaklaşarak modernizmi yankılamaktadır (Bhambra, 2015: 33). Çoklu moderniteler görüşü ise moderniteyi kaçınılmaz tarihi bir uğrak varsayarak Batı modernitesini pekiştirmektedir (Bhambra, 2015: 6).

Neo-liberal dönemde ve küreselleşme sürecinde, eksiklikleri gösterilen modernizm eleştirilerinin de katkısıyla, yerelliğe ve yerli kültürlere ilginin arttığı gözlenmektedir. Sanat dünyasından örnek vermek gerekirse, küreselleşme etkisiyle çoğalan bienal ve festivaller dünyanın birçok yerinde sergilenmekte, Batı'daki bienallere Batı dışı toplumların sanatçıların kabul edilmesine önem verilmektedir. Avrupa'daki bienallerin küratörlüğü için sanat dünyasının merkezinden uzakta kalan toplumların sanatçıları davet edilmektedir. Burada esas sorun Batı dünyasının yerel kültürlere ilgisinin sahici mi yoksa ekonomik saiklerle mi ilgili olduğudur. Artun, çağdaş sanatın çok kültürlülük söylemlerini kültüralizm olarak değerlendirmekte ve Avrupa merkezilikle eleştirmektedir (Artun, 2015: 37-39). Batı sanat dünyasının yerelliklere yönelimini sahici bulmayan Suvakovic ise yerellikler bağlamında yeni kimlikler icat edildiğini düşünmektedir (Suvakovic, 2015: 189-203). 'Balkan sanatı' kavramsallaştırmasını inceleyen Suvakovic, 'Balkan sanatı' söyleminin, bölgenin kültür sanat faaliyetlerinin

kurgusallaştırılıp ideolojikleştirilmesiyle başkaları tarafından yapılandırıldığına açıklamaktadır (Suvakovic, 2015: 196). Düşünürü göre yerel sanatın ne olduğu Avrupa'nın hâkim kültür politikalarıyla tespit edilmektedir. Bu eleştiriler doğrultusunda Batı sanat dünyasının yerellik-yerlilik merakının sanat piyasasının ihtiyaçlarıncı şekillendiği, neo-liberal şirketlerin sermaye birikimini çoğaltmak için ucuz işgücünün bulunduğu yerlere şirketlerini taşıdığı gibi, sanat piyasasının da Batı dışı toplumları oyuna dahil ederek ve genişleyerek, gücünü arttırmak istediği anlaşılmaktadır.

Modernleşmeyle gelişen yerellik-yerlilik söylemleri, Batı dışı toplumlarda modernleşme ve Batılılaşma etkisinin kendi kimliklerini yok edeceği endişesiyle tepkisel olarak gelişmiştir. Modernleşmenin getirdiği bu refleks ilkin ulusalcılık düşüncelerinde açığa çıkmaktadır. Ancak yukarıda da işaret edildiği gibi ulusalcılık, kapitalist gelişmenin amaçlarına uygun olduğu için modernite ve sömürgecilik karşıtlığı yüzeyseldir. Postmodernizm, postkolonyalizm ve çoklu modernite düşünceleri ise Batı ve Batı dışı ikiliğini yeniden sağlamlaştırmakta, Batı modernitesinin fikri gücünden kurtulmayı başaramamaktadır. Küreselleşme süreciyle birlikte fark edilen Batı dünyasının yerelliğe dikkati ise piyasanın endişelerini akla getirmektedir.

Modernitenin fark söyleminden (Avrupalılar ve diğerleri) ve evrensellik-yerellik karşıtlığından çıkmak için, yerellik kavramı felsefi olarak tartışılmalı, insanlık durumu ve değeri olarak yeniden tanımlanmalıdır. Bunun için öncelikle yerellik kavramı, yerli, yerlilik ve yerlilik gibi kavramlardan ayırt edilmelidir. Yerellik tartışmalarındaki sorunlardan biri kavramın yerlilik ile karıştırılmasından kaynaklanmaktadır. Yerlilik ise belirsizdir ve milliyete, coğrafyaya, tarihsel geçmişe ya da hepsine birden tekabül edebilir (Mert, 1999: 175). Öyleyse yerelliğin, yerlilik tartışmalarının sisli coğrafyasından çıkarılarak kavramsal farklılığı belirginleştirilmelidir.

2. Yerellik Kavramının İçeriği

Yerel kavramı ve ondan türemiş diğer kavramlar ele alındığı disiplinlerde değişken anlamlara kavuşmaktadır. Coğrafyanın (yerel coğrafya), siyaset biliminin (yerel yönetim), antropolojinin (yerli) değişen sınırlar ve anlamlandırmalarla belirlediği kavram, politik mücadele içinde savunulan bir tutum olarak (yerlilik) ideolojik hüviyete de bürünebilmektedir. Yerellik kavramının irtibat halinde olduğu yerel, yerli, yerlilik, yerlilik, yerleşme, yerleşme kavramları her disiplinin bakış açısında yeniden anlamlandırılırken kavramlar birbirinin yerine de kullanılabilir. Bu durumun yerellik kavramı ile neyin işaret edildiğini tespit etmeyi daha da güçleştirdiği gözlenmektedir. Yerellik kavramı üzerinde açık bir anlayışa

kavuşabilmek için negatif tanımlama yaparak, yerelliğin ne olmadığını göstermeye çalışmak kalkış noktası olarak alınabilir. Yerelliğin ilişkili olduğu düşünülen yerelcilik, yerlilik, yerli ve yerel kavramlarına eğilmeli, bu kavramlar ile yerellik arasındaki farka dikkat çekilmelidir.

Yerelcilik ya da yerlilik birbirlerinin yerine ikame edilen kavramlar olarak yerel kavramından daha geniş tartışma ağına sahiptir. Bunların yanına aynı anlamda yerlilik kavramı da-‘yerli’nin kavramsallaştırması anlamında değil, bir tavır olarak kullanıldığında- eklenebilmektedir. Türk düşüncesinde modernleşme tarihiyle yaşıt bir geçmişe sahip olan yerlilik düşüncesi (Yetim, 2017: 153) üzerine birçok tartışma, yazı ve doğrudan bu başlıkları taşıyan kitaplar bulunmasına rağmen yerellik konusunda benzeri bir nicelikle karşılaşmamaktadır.¹ Yerellik tartışması yerlilik/yerlilik tartışmalarının gölgesinde kalmış, yerlilik tartışılırken yerelliğin de çözüme bağlandığı sanılmıştır. Ancak bir tavır alış olarak yerlilik ile yerellik aynı şey değildir.

Sosyal bilimlerde yerlilik söyleminin kaynaklarını inceleyen Hülür, yerliliği şöyle açıklamaktadır (Hülür, 2000: 104):

Yakın zamana ait literatür gözden geçirildiğinde tartışmaların yerliliğin biçimsel olduğu kadar; diğer bir deyişle her toplumun üyelerinin kendi toplumbilimini geliştirmesi gerektiği kadar, bilgi üretiminin kuramsal ve yöntembilimsel olduğu kadar siyasal ve etik boyutlarını belirleyen temel ölçütleri üzerinde yoğunlaştığı söylenebilir. Siyasal, ekonomik ve kültürel alandaki sömürgecilikten kurtulma hareketlerinin yanında, yerelleşme akademik alandaki sömürgecilikten kurtulma çabası olarak görülür.

Bu kısa pasajın da gösterdiği gibi farklı kavramların birbirlerinin yerine kullanıldığı ayırt edilmektedir. Yerlilik açıklanırken yerelleşme terimine başvurulmakta, yazarın makalesinin üst başlığında yer alan yerellik arayışı bağlamında bu açıklamalar dile getirilmektedir. Birçok örneğine denk gelen bu kavramsal karmaşa bir kenara konarak bakıldığında anlaşılmaktadır ki yerlilik, her tür sömürgecilik karşıtı politik bir tutumdur ve yerliliğin saptanabileceği veya inşa edilebileceği epistemolojiden etişe değişen

1 Bu kitaplardan ikisi için bkz. Erol, Murat (2016). Yerlilik Düşüncesi, İstanbul: Profil Yayıncılık. ve Mollaer, Fırat (2018). Yerliliğin Retoriği, Ankara: Phoenix Yayınları. Mollaer’in kitabı hakkındaki değerlendirme yazısı için bkz. Karşlı, Ömür (2019). “Fırat Mollaer Yerliliğin Retoriği”, İnsan ve Toplum 9/3: 156-159. Fuat Keyman ile Berrin Koyuncu-Lorasdağı’nın hazırladığı Sekiz Kentin Hikâyesi: Türkiye’de Yeni Yerlilik ve Yeni Orta Sınıflar adlı kitapta da yerlilik tartışılmamaktadır. Yerlilik konusunun kentleşme bağlamında ele alındığı eserde yeni yerlilik ile kastedilen, yazarların önerdiği demokratik kentleşme modelidir (Keyman ve Lorasdağı, 2020: 17, 25). Görece eski tarihli olan Taftalı’nın kitabında yerel ile yerli aynı anlamda kullanılmış ve yerlilik perspektifi temel alınarak Batı düşüncesini ve bu düşüncenin evrensellik iddiasını toptan bir sorgulama denemesi yapılmıştır, bkz. Taftalı, Oktay (2005). Hayal Yöre: Batı Aydınlanmasının Sonu ve Yerli Düşünce. İstanbul: Cadde Yayınları.

disiplinler bulunmaktadır. Sözgelimi Türkiye’de Baykan Sezer “Batı sosyolojisinin Avrupa merkezci yapısına karşılık bir alternatif, bir karşı duruş mahiyetinde” yerlici sosyolojinin imkânlarını araştırmıştır (Şan ve Şenkaloğlu, 2019: 42-43). Buna göre yerlilik, yerelliğin nötr içeriğine karşıt olarak siyasi pozitif anlamlarla yüklüdür. Yerelciliğin, yerliliğin ya da yerliliğin, yerellik ile aynı anlamda değerlendirilmesi, içeriklerinin örtüşmemesi itibarıyla sorunlu bir yaklaşımdır.

Şan ve Şenkaloğlu, Baykan Sezer ve takipçilerinin yerli sosyoloji arayışlarının başarısızlık nedeni olarak ‘yerli sosyoloji’ düşüncesinin sınırlarının belirlenememiş olduğundan ve ‘yerli sosyoloji’nin kaçındığı Avrupa merkezci sosyoloji ekseninde kaldığından bahsetmektedir (Şan ve Şenkaloğlu, 2019: 51). Benzeri bir eleştiriyi yerlilik söylemine getiren Sarıbay ise yerlilik ile oryantalizmin örtüştüğüne dikkat çekmektedir (Sarıbay, 1999: 169). Sosyolojide ve diğer disiplinlerde izlenen bu çabaların² temel kusuru farklı kavramları aynı içeriklerle kullanmaya çalışmalarında ve yerlilik, yerlilik, yerlilikten önce hesaplaşılması gereken yerellik kavramına beklenen özeni göstermemelerinde aranmalıdır.

Yerli kavramının ise gündelik dilde kullanılan anlamı ile sosyal/kültürel antropolojide kullanılan anlamı arasında değişiklikler içermektedir. Gündelik dilde ‘bir yerin yerlisi’ olarak kişiye veya gruba işaret edildiğinde, o yerde eskiden beri bulunan, doğma büyüme orali olan, o yerde bulunuşu diğerlerine nazaran daha eski olan kişi/kişiler kastedilmektedir.³ Gündelik dildeki ‘yerli’ kullanımında tarihsel ve coğrafi belirleme rol oynamaktadır. Antropolojide kullanılan yerli teriminde ise gündelik dildeki kullanımı çağrıştıracak anlam katmanlarına sahip olmakla birlikte başka türden bir kişi ya da grup ifade edilmek istenmektedir. Antropolojideki kullanımı tetkik edebilmek için yerliye karşılık başvuru olan ‘*indigenous*’ teriminin kökenine ve antropologlar tarafından kullanılmasına yakından bakılmalıdır.

‘*Indigenous*’ teriminin kökeni Kolomb’un Hindistan’a batıdan ulaşmak hayaliyle Amerika’ya doğru yola çıktığı seferine değin uzanmaktadır. Kolomb, İspanya’dan ayrılışından yetmiş gün sonra ilk defa Meksika körfezinin doğusundaki Antil takımadalarından Watling’e çıktığında Hint diyarına vardığını düşünerek buradaki yerlilere ‘Hintliler’ yani ‘*indian*’ demiştir (Ma-

2 Örneğin din psikolojisi alanında çalışmalar yürüten Hökelekli, din psikolojisinin yerel standartlara göre yeniden içeriklendirilmesine ve yerli din psikolojisinin gerekliliğine vurgu yapmaktadır, bkz. Hökelekli, 2016.

3 Türk Dil Kurumu’nun Türkçe Sözlük’ünde de yerli’nin tanımı benzer bir anlama sahiptir. Ancak yerli kişi olarak dördüncü anlamda denk gelinen bu tanımda şöyle yazmaktadır: “Oturduğu bölgede doğup büyüyen, ataları da orada yaşamış olan kimse.” bkz. TDK Türkçe Sözlük, ‘yerli’ maddesi. TDK yerli kişi ya da grubu tarihsel süreklilikle ve coğrafya ile tanımlamıştır.

den, 1999: 13). Maden, Amerikan Kızılderililerini temsilen o günden beri 'indien', 'indiano', 'indian' kelimelerinin işe koşulduğunu eklemektedir. Sonrasında kavram ilk bağlamından ötelere yayılarak bütün yerliler için kullanılmaya başlanmıştır, mesela Avustralya'daki Aborjinler için de 'indigenous' terimine başvurulmaktadır. Günümüzde 'indigenous studies' yani 'yerli/lik çalışmaları' sosyal antropolojide alan hüviyetine kavuşmuştur ve yerli tabiriyle antropolojik anlamıyla dünyadaki tüm yerli gruplar kapsama alınmak istenmektedir.

Antropolojideki yerli tabirini kavramak için Güney Amerika'daki yerli toplulukları ziyaret etmiş sosyal antropolog Claude Lévi-Strauss'un (1908-2009) eserlerine göz atılabilir. Strauss 'yerli' ile ilkel kavimleri, yazısız toplulukları ifade etmektedir. Strauss'ta ilkel topluluk ile yazısız toplum aynıdır. İlkel, yazı sistemi ve mekanik araçlardan yoksun oldukları için, bizim toplumlarımızdan esaslı şekilde farklı olan insan topluluklarıdır (Strauss, 2012: 21). Strauss ilkel toplumlar hakkında konuşurken yerli toplulardan söz etmeye başladığında aynı olguya gönderme yapmaktadır (Strauss, 1997: 116). Yazısız tüm toplulukları ilkeller olarak adlandırırken (Strauss, 2020: 167), yine aynı topluluklar için 'yabanıl' sözcüğünü de kullanmaktadır (Strauss, 2020: 165).

Strauss'un yerli anlayışında ilginç olan, yerliyi, gündelik dildeki gibi coğrafya ve tarihle sınırlamak yerine, topluluğun niteliğine göre sınıflandırmasıdır.⁴ Strauss açısından yerlinin tespitinde coğrafya ve tarih birer etken olmakla birlikte esas belirleyiciler değildir. Strauss, yerli toplumların kendisi için tarihin anlamı ile uygar toplumların tarih anlayışının aynı olmadığını altını çizmektedir. İlkel toplumların, diğer deyişle yerlilerin tarihsiz halklar olmadığını, bir tarihleri olduğunu fakat bu toplumların tarihi kabul etmediğini ve tarihsel bir değişimi başlatabilecek her tür girişimi içlerinde törpülediklerini dile getirmektedir. Strauss, uygar toplumların temelinde değişimi koyarken, ilkel toplumların uygar toplumlara ilkel görünmelerinin temel sebebini, ilkel toplumların mensuplarınca varlıklarını olduğu gibi sürdürmek amaçlı kurgulanmasında görmektedir (Strauss, 2012: 63). Durağan (ilkel-yerli) toplumlar ile devingen (uygar) toplumların farkını somutlaştırabilmek için ilkinin duvar saatine diğerini ise buharlı makineye benzetmektedir (Strauss, 1997: 108-109). Toplum ve makine analogisinde ilkel toplumlar mekanik, uygar toplumlar ise termodinamik makinelere denk düşmektedir. Nasıl ki mekanik makineler başlangıçta almış oldukları enerjiyle teorik olarak sonsuza kadar işlevlerini sürdürebilirse, duvar saati gibi

4 Strauss'ta yerli dendiğinde sık kullanmasından ötürü akla ilk gelen ilkel topluluktur. Ancak Strauss yerli'yi yukarıda anılan gündelik dildeki anlamıyla da kullanmaktadır, bkz. Strauss, 2020: 136.

ilkel toplumlar da sonsuza dek ilk hallerini korumaya çabalarlar (Strauss, 2012: 63-64).

Strauss'un özel referanslarla ve toplumun kendi içyapısından hareketle işaretlediği yerli kavramı sosyal antropologlarca benimsenen ve aynı içerikle kullanımı sürdürülen bir terimdir. Yerli kavramının bu anlamının yaygınlığı antropolojide kanıksanmış olmasına karşın eleştirilere de uğramaktadır. Çağdaş toplumlarda yeni antropolojilerin imkânlarını sorgulayan ve 'yok-yerler' kavramsallaştırması bağlamında 'antropolojik yer'i ve geçiş mekânlarının antropolojisini analiz eden Marc Augé, antropologların geleneksel yerli tahayyüllerini inceleme gereği duyar. Augé, antropolojinin yerli araştırmalarının üzerinde etnologun yanılması diye isimlendirdiği gölgeyi ayırt etmektedir. Yanılsama, değişmeyen, değişmeye direnen yerliler/ilkel kavimler anlatılarına yönelik bir göndermedir. Etnologun yanılması şöyle tarif edilir (Augé, 2016: 54):

Yerlinin, ötesinde hiçbir şeyin gerçekten düşünülebilir olmadığı dokunulmamış bir toprağın sürekliliğine hatırlanamayacak kadar eski zamanlardan beri demir atmış bir toplum hayali, etnologun, en önemsiz adetlerinde, onu oluşturanlardan her birinin topyekûn kişiliğinde olduğu kadar kurumlarının herhangi birinde de kendini tümüyle ifade edecek ölçüde kendi içinde şeffaflık gösteren bir toplum yanılması. ... Yerli halkın hayali, bir kez ve sonsuza kadar kurulmuş kapalı bir dünya hayalidir.

Augé, etnologun yanılması ile hem gözlemlenen yerli bireyin üyesi bulunduğu topluluğun karbon kâğıdı gibi ele alınmasına değinerek yerli toplumlarda bireylik sorununu hem de etnologun yerli topluma dair tasavvurlarının ilkelerini ve yöntemini tartışmaya açmıştır. Aslında etnolog yerli topluluğun devingenliğinin farkındadır ancak sınırlı gözlemlerin genelleştirilmesi eğilimi (Augé, 2016: 35) ve 'bütünselliğin baştan çıkarması' (Augé, 2016: 56), etnologu tahayyül ettiği toplum gibi stabil anlatılar kurmaya yönlendirir. Buna karşın Augé kültürlerin yaş ahpap gibi çalıştığını ve hiçbir zaman tamamlanmış bütünsellikler olarak değerlendirilemeyeceğini savunmaktadır (Augé, 2016: 40).

Geleneksel antropoloji ve karşı eleştiriler, yerli toplumun nasıl kavranılması gerektiği üzerine uzlaşmasalar da her iki bakış açısı da yerli kavramı ile gündelik dildeki yerliden başka bir kişi ya da topluluğa yönelmektedir. Antropoloji disiplini, modernitenin farklılık önermesini Batı dışı topraklardaki araştırmalarıyla meşrulaştırmakla ve sömürgeciliğe hizmetle suçlanırsa da yereli ve yerliyi tartışmak için zengin bir birikimi de sunmaktadır.

Bu noktada antropolojinin yerellik kavramının irdelenmesine sunduğu olanaklar yerli tartışmasındaki değişim, tarih, süreklilik ve bütünsellik temalarının sorun olarak görülmesini sağlamasıdır. Yerellik adına bir tarife varılacaksa bu kavramların tartışma içinde işlenmesi ve tarifi içinde ya da dışında konumlandırılması gerekmektedir. Bununla birlikte yerellik, kendisiyle karıştırılan yerelcilik/yerlilik/yerlilik olmadığı gibi antropolojinin kastettiği yerlilik de değildir. Çünkü yerli denildiğinde, bir yere ait olan ve değişen ölçeklere göre değişen kişi/toplum/davranış kastedilmekte, sadece belli türden insanlar amaçlanmaktadır. Nasıl ki yerel kavramı dünyadaki tek veya belirli birkaç bölge için kullanılmazsa, yerli kavramı da belirli bazı topluluklar için kullanıldığında yalnızca antropolojinin özel dili içinde anlamlı olacaktır.

2.1. Yerel

Yerellik kavramının nasıl içeriklendirilmesi gerektiğine geçmeden önce kendisinden türediği yerel kavramını yorumlayan görüşlere yer verilmelidir. *Yerlilik Düşüncesi* kitabında Erol, yerlilik kavramı etrafındaki kavramsal kargaşadan söz ettikten sonra yerli ile yerel'in arasında bağlantı olmadığını ileri sürmektedir (Erol, 2016: 242). Erol'a göre yerel, yere ait olanı, yerin özelliklerini içermektedir ve bu dar anlamdan giderek coğrafyanın, mekânın ve toprağın özelliklerine değin genişlemektedir. Erol yerel'in maddi katmanı yanında kültürel bir katmanı da ihtiva ettiğini belirtmektedir (Erol, 2016: 247). Ancak yazar yerel'i mekân ve kültürle ilişkilendirirken, zaman veya tarihle bağının bulunmadığını söylemektedir (Erol, 2016: 248). Oysa kültürel her olgu bir süreç içinde gerçekleştiğinden tarihle ilgisinin bulunmaması mümkün değildir. Erol'un yerel'i olabildiğince yalın biçimde sunmasının temel nedeni, asıl içerik yoğunluğunu yerli kavramında saptamasındandır. Yerli, yazara göre yerel gibi yere ait olanı değil, yeri olanı imlemektedir (Erol, 2016: 248). Yerli ile dikkat özneye yönlendirilir ve yer/yerel ile bağı koparılan yerlinin içeriğine düşünce ve değer yüklenir. Fakat yazar yerliliği coğrafyadan kurtararak onu bir düşünce sistemi olarak anlamlandırırken geride cevaplanmamış birçok soru bırakmaktadır. Öncelikle yazar yer'i ya da mekânı düz anlamıyla toprak olarak düşünmüş, yer'in kuruluşunda insan ögesini hesaba katmamıştır. Yerelin içerdiği mekân ile kültürün etkileşimi açıklamadan bırakıldığı için, yerli tanımı havada kalmış, yerlinin düşünce sistemindeki kültürel etkinin ve kaynaklandığı yer/el bağlamının ne olduğu sorusuna tatmin edici yanıtlar bulunamamıştır. Yerel ile yerlinin tek paydası yer olsa da her ikisinin ortak yönünün yer'den evvel insan olduğu düşünülmelidir.

Yerel kavramının bir çalışma alanının özel adı olarak konumlandığı coğrafya disiplindeki tartışmalara göz atıldığında, kavramın bu disiplinde de açık olmadığı anlaşılmaktadır. Öner ve Memişoğlu, yerel coğrafyayı “yeryüzünün sınırlandırılmış bir alanının coğrafi olarak herhangi bir açıdan veya her yönden incelenmesini içeren bir coğrafya yaklaşımı” olarak belirlemektedir (Öner ve Memişoğlu, 2018: 194). İfadede geçen sınırlandırılmış alanın nasıl ve neye göre sınırlandırıldığı belirsizdir. Bir başka makalesinde yerelliğin ne olduğunu sorgulayan Öner, yerel coğrafya literatüründe tartışmaların yerel kavramının hangi alanı kapsadığı üzerine odaklandığının altını çizmektedir (Öner, 2018: 113). Bu konudaki muğlaklık dolayısıyla yerel coğrafya yerine bölgesel coğrafya, mevzii coğrafya ve ülkeler coğrafyası isimlendirmeleri de işe koşulmaktadır. Buna rağmen kavramsal zenginliğin yerel kavramının netlik kazanmasına yardımcı olduğu söylenememektedir. Öner’in vardığı sonuç yerelliğin, ulusal, bölgesel ve küresel kavramıyla bağlantısına göre değişen bir ölçek olduğudur (Öner, 2018: 116):

Görüldüğü üzere coğrafyada yerel ve küresel kavramları bir ölçek yani bir inceleme alanı olarak kullanılmaktadır. Bu ölçekler bölge kavramını sınıflandırmada ve yerelin daha iyi anlaşılmasında etkili olmaktadır. Bu ölçeklere bakarak yerel kavramı, bölgesel, ulusal ve küresel kavramlarının yereli; bölgesel kavramı, ulusal ve küresel kavramlarının yereli; ulusal kavramı ise küresel kavramının yereli durumundadır. Bu açıdan yerel kavramı, kendisinin bir üst basamağında yer alan ölçeğe göre şekillenmektedir. Örneğin, bir ilçe kendi çapında başka bir kavramın (ilin) yereli iken, ilçenin yereli ise genelden özele doğru sırasıyla belde, mahalle, mezra ve çiftlik olarak ifade edilebilir.

Öner’in görüşü, yerelin sabit olmadığı ve ölçek olarak muhtelif karşılaştırmalarda rolü değişen görece bir olgu anlamında değerlendirilebileceği yönündedir. Dünya Yerel Yönetim ve Demokrasi Akademisi’nin 1997 yılında İstanbul’da düzenlediği yerelliğin tartışıldığı toplantıda Tarık Şengül de yerelin sabit bir kavram olmadığını hatta yerelin yerel kavramı dışında da bulgulanabileceğini ve bunun da değişerek bazen kent veya cemaat biçiminde kavrandığına dikkat çekmektedir (Dünya Yerel Yönetim ve Demokrasi Akademisi-WALD, 1997: 4). Yerelin görece olduğu saptaması karşı çıkılması güç bir doğruluk taşımasına karşın, yerelliğin ne olduğunun anlaşılabilirlik kazanması için yeterli verileri sunmamaktadır.

Şengül yerelin, mekânla sosyal karşılıklı ilişkisinin dışavurumu olduğunu, dolayısıyla yerellikte hem mekân hem de sosyal boyutun işin içine girdiğini dile getirmektedir (WALD, 1997: 3). Şengül’ün çizdiği panoramaya göre 20. yüzyılda sosyal bilimlerde yerellik tartışmaları bu iki

unsurdan birine ya da diğerine ağırlık vererek veya her ikisinin eşit oranda diyalektik etkileşimine dikkat çekilerek şekillenmiştir (WALD, 1997: 4-7). Buna göre yerellik ne sadece bir insan (insan ilişkileri) sorunu ne de sadece bir mekân sorundur. Yerellik tartışılırken sosyal ilişkilerle mekânın doğru konumlandırılmasına ve etkileşimlerinin içeriğinin çözümlenmesine ihtiyaç duyulmaktadır.

2.2. Yer ve Yerellik: İnsan-Mekân-Tarih

Yerellik tartışmalarındaki sık düşülen hatalardan biri, yerelliğin unsurlarından birini, yeri (mekânı, coğrafyayı) ya da insanı (sosyal ilişkilere hâkim değerleri, kültürü) mutlaklaştırıp, yerelliği bunlardan birine indirgemek ve yereli tözselleştirmektir. Oysa yukarıdaki tartışmada değinildiği gibi yerelin önemli belirteçlerinden biri göreceli olmasıdır. Yerellik ne insan ne de mekân problemidir; yerellik bir insan-mekân sorundur. Zaman ise tarihsellik biçiminde her ikisine de içkindir. Bu sebeple yerelliğin incelenmesi için yer/mekân düşüncesinin, ardından yerellikteki insan boyutunun yani diğer bir deyişle sosyal ilişkilerin/kültürün incelenmesi gerekmektedir.

Yer ve mekân kavramlarının birbirinin aynısı mı olduğu yoksa farklılıklar mı taşıdığı ilk sorundur. Türk Dil Kurumunun Türkçe Sözlük'ünde yer ve mekân maddelerinde her iki kavram birbirine gönderme yapılarak açıklanmaya çalışıldığı için Türkçede yer ile mekânın aynı anlamda kullanıldığı söylenebilmektedir. Ayrıca yine Türkçede söz konusu kavramlarla aynı anlamlarda kullanılan uzam ve uzay kelimeleri de bulunmaktadır. Üngür'ün bu kavramlar arasında yaptığı karşılaştırmanın da gösterdiği gibi, yer kavramının yaygın ve geniş kullanımı yanında atıf yapılan kavramlar ya ilk ya da ikincil anlamlarında birbirleriyle örtüşmektedir (Üngür, 2011: 4-9).

Mekânın doğal bir olgu gibi ele alındığını ve gündelik dildeki kullanımlarla gitgide doğallaştırıldığını düşünen Harvey, mekâna dair homojen bir algı olmadığını ve muhtelif toplumların mekânı başka türlü anlamlandırdıklarını ifade etmektedir (Harvey, 2010: 229). “Çocukların, psikiyatrik bakımdan hasta olanların, ezilmiş azınlıkların, farklı sınıflardan insanların, kentlerde ve kırlarda yaşayanların” mekân algılarının çeşitliliğine türdeş bir toplumda bile denk gelinebileceğinden söz açan Harvey buna karşın çoğunluk tarafından kabul gören nesnel mekân kavramı anlayışının sorgulanmasından yanadır (Harvey, 2010: 229-230).

Düşünce tarihinde yer ile mekân kavramlarının sorgulanmasına, iki kavramın ilişkisinin çeşitlemelerinin çokluğuna parmak basan Ötkünç, aynı zamanda kavramların tarihsel gelişimini de özetlemektedir (Ötkünç, 2016: 7-8);

Yer ve onunla ilgili konuları temel alan metinlerin tarih boyunca mekân-yer ikiliği arasında gidip geldiği görülür. Çeşitli anlam kaymalarıyla iki kavramın aynı, karşıt veya birbirini kapsayan kullanımları vardır. Kabaca, antik metinlerden aydınlanmaya kadar *yer* kavramının; Rönesans sonrasında ise, *mekân* kavramının daha yaygın olduğu ileri sürülebilir. Modernizm sonrasında iki kavramın ayrışma hali belirginleşir. 1960'lı yılların başında ise yerle ilgili kavramların (yerin ruhu, yer hissi vb.) - özellikle mimarlar tarafından - tekrar önemsendiği görülür.

Yer/mekân tartışmaları ve karşıtlığı Platon'a değin geriye götürülebil-mektedir (Üngür, 2011: 15-18). Yer/mekân tartışmalarında Antik Yunan'dan sonraki esaslı dönüşümler ise Descartes, Newton ve Kant düşüncesinde izlenmektedir. Mekân kavramının hâkim bir unsuru olduğu sanılan mimarlık disiplinine girişi ise geç tarihtedir. Mimarlığın mekân kavramını domine etmesine itiraz eden ve mekânın mimarlıkta sanıldığı kadar köklü bir düşünce olmadığını, disiplinler arası etkileşimlerle dönüşen bir kavram olduğunu savunan Üngür, mekân kavramının 1890'lara değin mimarlık literatüründe bulunmadığını söylemektedir (Üngür, 2011: 25). Mekânın mimari söylemde olağan bir kategori haline gelmesi 1950-60'lı yıllarda gerçekleşmiştir (Üngür, 2011: 35). Üngür'e göre Kartezyen ve mutlak mekân anlayışının biçim verdiği modern mimari insanı ikinci plana attığı için 20. yüzyıl ortasından itibaren geliştirilen yer görüşlerinin eleştirilerinin hedefi olmuştur (Üngür, 2011: 37).

Bu yer düşüncelerinden biri olan Augé'nin yok-yerler görüşü, yeri tanımlarken insana vurgu yapmaktadır. Augé yaşadığımız çağı üst-modernlik olarak sınıflandırarak bu çağın süpermarketler, benzinciler, otoyollar, havaalanları, alışveriş merkezleri türünden aşına yerlerinin yok-yerler olduğu kavramsallaştırmasına varmaktadır. Augé'ye göre yer; kimlikleyici, ilişkisel ve tarihseldir. Yerin tanımlanmasında bu üç unsur zorunludur. Üst modernliğin yeni yerlerinin kimlikle, insanlar arası ilişkisel ve tarihsel bağıntıları bulunmadığından, alışveriş merkezleri ve havaalanları gibi yerler yok-yerlerdir (Augé, 2016: 74). Augé, yok-yerler tanımlaması ile bu yerlerin gerçekten var olmadığını değil, konvansiyonel, alışıldık yerin niteliklerinin ve yerle insanın kurduğu ilişkinin üst modernlikte üretilen yeni yerler dolaşısıyla dönüşüme uğradığını, yeri belirleyen niteliklerin kaybolmaya yüz tuttuğunu ve yok-yerler'in yeni düşünme biçimlerini ve antropolojilerini gereksindiğini imlemektedir.

Modern mimarinin mekân algısının eleştirilenlerinden biri de H. Lefebvre'dir (1901-1991). Düşünürün eleştirileri sadece mimarlığa değil, iktisattan felsefeye, ekonomi-politikten şehirciliğe düşünce ve pratiğin neredeyse

tüm alanlarında hâkim olan mekân düşüncesine yöneliktir. Lefebvre mekânı mimarlık sınırlarına hapsedmeyerek hem toplumsal hayatın tüm katmanlarında içkin ve vazgeçilmez olduğunu hem de mekân düşüncesinin farklı disiplinlerin etkileşimiyle şekillendiğini düşünmektedir. Mekânın “geometrik bir kavram, boş bir ortam olarak” kavranmasından ve mekân kavramının yalnızca matematik veya bilim ile ilişkilendirilmesinden rahatsızdır (Lefebvre, 2019: 33). Boş mekân düşüncesinin, orayı işgal edenlerden önce de var olduğu algısının çok güçlü olduğundan bahsetmektedir (Lefebvre, 2019: 46). Düşünür bu mekân düşüncesinin tarihsel bir gelişimin sonucu olduğunu ve disiplinler arası diyaloglarla bu biçimine kavuştuğunu savunarak mekân düşüncesinin seyri içinde felsefecilere ciddi eleştiriler getirmektedir.

Aristotelesçi geleneği takip ederek mekânı ve zamanı kategorilere ilişkin değerlendiren felsefe disiplini Descartes düşüncesinin etkisiyle sekteye uğramıştır. Descartesçi düalist töz anlayışıyla beraber ‘res extensa’ dolayısıyla mekân, özne karşısında bağımsızlaşır ve mutlaklaşır (Lefebvre, 2019: 33). Descartes düşüncesindeki mekân Kant’a gelindiğinde de bu niteliğini kaybetmez. Kant’ta da mekân deneysel olandan ayrı düşünülmüş, öznenin bilincinin a priori yapısına bağlanarak ideal ve aşkın bir hüviyete bürünmüştür (Lefebvre, 2019: 34). Lefebvre’ye göre peşi sıra modern matematikçilerin mekânı ele geçirmeleri ise bir belirsizlik ve kopukluğun habercisi olmuştur. Matematiksel dilin mekânları çoğaldıkça ve uzmanlaştıkça (Öklidci olmayan mekânlar, eğimli mekânlar, sonsuz boyutlu mekânlar ve diğerleri) fiziksel ve toplumsal mekân ile makas giderek açılmıştır. Lefebvre, bu sorunun çözümünün filozoflara bırakılmasıyla ise mekânın ‘zihinsel şey’ ya da ‘zihinsel yer’ olarak kavranmasının kabul edildiğini yazmaktadır (Lefebvre, 2019: 34-35). Ancak filozoflar zihinsel mekânı açıklıkla tanımlayamadıkları gibi mekânı fetişleştirmiş ve zihinsel mekân ile toplumsal mekân arasında boşluklar bırakarak sıçramalar yapmışlardır (Lefebvre, 2019: 35-37). Bu nedenle Lefebvre zihinsel, fiziksel ve toplumsal mekân arasındaki kopukluğu aşacak birlikli bir mekân teorisi için felsefeye başvurmaktan sakınır (Lefebvre, 2019: 45).

Filozofların zihinsel mekânı, Lefebvre’nin mekânın tarihsel gelişim sınıflamasındaki soyut mekân kavramsallaştırmasıyla kesişmekte, böylece mekânın gizil olarak içerdiği iktisadi-politik arka plan da açığa çıkarılmaktadır. Mekânın tarihsel gelişimi içinde mutlak ve tarihsel mekândan sonra gelen soyut mekân, biçimsel ve niceliksel olarak yapılandırılmıştır ve her türden farklılığı reddeder. Lefebvre bu mekânın kapitalizmin işleyişine uygun olduğunu düşünür (Lefebvre, 2019: 77-78). Soyut mekân’da “yaşanan ezilir, tasarlanan baskın çıkar” (Lefebvre, 2019: 79). Gerçek özne soyut mekânda ikamet etmez; soyut mekânın kendisi özne olarak belirir ama aslında o da

bir sözde-öznedir. Lefebvre'nin soyut mekân anlayışını daha açık kılabilmek için kendi sözlerine başvurmak yerinde olacaktır (Lefebvre, 2019: 79-81);

Bir 'özne'ye ait hiçbir şey onda olmamasına rağmen, bazı toplumsal ilişkileri taşıyıp sürdürerek, diğerlerini ortadan kaldırarak, başkalarına karşı durarak, yine de 'özne' işlevi görür. Bu soyut mekân, teknikler, uygulamalı bilimler, iktidara bağlı bilgi gibi kendi içerimleri karşısında *pozitif yönde* işler. Hatta bu 'pozitifliğin' hem yeri hem ortamı, hem de aracıdır. ... Dolayısıyla, kişisiz, görünüşte sözde-özne, soyut *Biri*, modern toplumsal mekân ortaya çıkar; onun içinde de yanıltıcı şeffaflığının örttüğü gizli, gerçek 'özne', (politik) devlet iktidarı bulunur. ... Kapitalizm ve neo-kapitalizm, 'meta dünyası'nı, o dünyanın 'mantığını' ve dünya ölçeğindeki stratejilerini, aynı zamanda da paranın ve politik devletin gücünü kapsayan soyut mekânı üretti. Bu soyut mekân, bankaların, iş merkezlerinin, büyük üretim birimlerinin devasa ağlarına dayanır. Keza, otoyolların, havaalanlarının, enformasyon ağlarının mekânını da kapsar. Bu mekân içinde, birikimin beşiği, zenginlik yeri, tarihin öznesi, tarihsel mekânın merkezi olan şehir parçalanmıştır.

Mekânı düşünme biçimlerine ve tarihsel mekânın evrildiği soyut mekâna itiraz eden Lefebvre'nin tepkisinin iki odakta toplandığı görülmektedir: mekânın insanla bağının koparılması ve mekânın mutlak, soyut, niceliksel biçimde kurgulanması. Mekânı doğru düşünmenin yeni biçimi olarak Lefebvre'nin önerdiği kavramsallaştırma ise iki itirazına çözüm üretecek ipuçlarını barındırmaktadır: toplumsal mekân. Mekân, üretim ilişkileri ve toplumsal ilişkilerle şekillenen ancak üretildikten sonra kendisi de üretime müdahale eden toplumsal bir ürün, olgudur (Lefebvre, 2019: 28, 34, 56). Buna göre mekân statik değildir ve diyalektikleşmektedir (Lefebvre, 2019: 34). Marksist düşünce geleneğinden yetişmesine karşın Lefebvre, bu gelecek uyarınca mekânı bir üst yapı ögesi olarak görmez ve altyapıda mekânın üretici güçlerce hem üretildiğini hem de üretim sürecine etki eden bir nitelik taşıdığını düşünür (Lefebvre, 2019: 34-35).

Toplumsal mekân'ın ya da mekânın toplumsal bir ürün olduğu argümanının dört içerimini de sıralar Lefebvre. Bu içerimlerden birincisi fiziksel doğa-mekânın dönüşümü ve ortadan kayboluşuyla (Lefebvre, 2019: 60), ikincisi her toplumun kendi mekânını üretmesiyle (Lefebvre, 2019: 61), üçüncüsü toplumsal mekânın epistemolojisiyle (Lefebvre, 2019: 66) ve sonuncusu da toplumsal mekânın tarihselliğiyle ilgilidir (Lefebvre, 2019: 75). Mekân üretilen bir şeyse bir süreci de içermek zorundadır ve bu durumda mekânın bir tarihselliğe de sahip olması gerekmektedir. Lefebvre'nin görüşlerinden anlaşılmaktadır ki tarihsellik mekânda içkindir.

Lefebvre'nin toplumsal mekân kuramı bağlamında yerellik tartışmasının yer/mekân boyutuna yaklaşıldığında farklı okuma imkânlarına kavuşulmaktadır. Yerellik söylemlerinde yerin coğrafya ile özdeşleştirilmesi, coğrafyanın kader sayılarak yerelliğin coğrafyaya indirgenmesi karşılaşılan durumlardandır. Ancak Lefebvre'nin de işaret ettiği gibi insanı dışlayan ve önceleyen soyut ve mutlak yer düşüncesi tatmin edici olmaktan uzaktır. Yer/mekân, insanla anlam kazanmakta, insanla biçimlenmekte ve insanın çeşitli süreçlerine dâhil olmaktadır. Bu anlamda da yer/mekân kapalı bir kutu, nihai bir alan değildir. Yer/mekân yerelliğin oluşumunda etkindir ancak etkenlerden biridir.

Yerelliğin diğer boyutu olarak incelenmesi önerilen insan boyutu ise insan ilişkilerini yani sosyal ilişkileri, bu ilişkilerden doğan ve bu ilişkileri yönlendiren değerleri ve daha genel bir söyleyişle kültürü kastetmektedir. Yerelliğin fiziksel olanda değil de kültürel sahada araştırılması önerisi yerlici/yerelci söylemlerde de tekrarlanan iddialardandır. Söz konusu söylemlerde yerelliğin fiziksel bir olgu gibi görünür olmadığı ancak kültürde içkin ve saklı olduğu, bulunması ve yeniden işlenmesi gerektiği savunulur. Türk düşüncesinde de bu hususta serdedilen birçok görüş arasında ağırlıklı olarak, yerelliğin kültürün geniş ve sürekli tarihsel akışında bulunabileceği desteklenmiştir. Sezer Tansuğ'un ve İsmail Tunalı'nın sanattaki yerellik hakkındaki yazılarında ısrarla başvurdukları geleneksel biçim iradesi (Tansuğ), duyuş, düşünüş, sezış (Tunalı) kavramları kültüre ve kültürün gizlediğine işaret etmektedir (Karslı, 2019: 206-230).

Yerelliği sosyal ilişkilerin geniş çerçevesi içinde ya da kültürde aramayı tavsiye eden görüşlerin yanılığısı, hedef kültürün saf/katıksız ve tözsel olduğu sanısına kapılmalarıdır. Ancak saf bir yerellik bulmak mümkün değildir. İnsanlık tarihi boyunca farklı toplumlar arasındaki ilişkilerin zorunluluğu ve sürekliliği sebebiyle etkileşimler kaçınılmazdır. Bu bağlamda her yerellik sentez olarak değerlendirilmelidir. Yalıtılmış bir yerellik aramak yerine yerelleşmeye, muhtelif unsurların tarihsel süreç içerisinde belirli bir toplum/grup tarafından nasıl dönüştürüldüğüne dikkat etmek gerekmektedir.

2.3. Yerelleşme

Yerelliğin sentez olduğunu daha yakından incelemek için Ruth Benedict'in (1887-1948) Japonya üzerine çalışması mercek altına alınabilir. Benedict'in Japonya hakkındaki kitabı, kapalı ve muhafazakâr yapısıyla bilinen Japon kültürünün aslında sentez olduğunu iddia etmektedir. Benedict'e göre bir topluluğun adetlerinin yüzde doksanı başka topluluklardan alınmış olabilir; önemli olan topluluğun almış olduğu adetlere vermiş olduğu yeni şekildir

(Benedict, 2019: 8). Benedict, Çin ahlak sisteminin Japonya'da yedinci yüzyıldan itibaren defalarca uyarlandığını belirtmektedir (Benedict, 2019: 99). Japon ahlakının temel düsturlarından evladın göstermek zorunda olduğu hürmet, milattan sonra 6-7. yüzyıllarda Çin kültürü üzerinden Japonya'ya girmiştir. Çin'de bu hürmet kişinin bağlı olduğu klanın bütününe kapsarken (aynı soyadına sahip kişiler kendilerini aynı klana mensup sayarlar) Japonya'da farklıdır. Japonya'da klan sisteminin dayandığı soyadı kullanımı 19. yüzyıl ortasına kadar yalnızca bir grup insan için geçerlidir. Uzun süre derebeylikle yönetilen Japonya'da klana değil derebeyine sadakat gösterilmekte, atalar söz konusu olduğunda yakın zamanda ölmüş olan 6-7 ataya saygı duyulmaktadır. Bu nedenlerle 'evladın göstermek zorunda olduğu hürmet' belirli sayıda aile ferdi içerir (Benedict, 2019: 42-44). Bunun yanında Japonya yazılı dilini Çin ideogramlarından alarak oluşturmuş, Çin'den aldıkları Budizm'i, Şinto dinine dönüştürmüşlerdir (Benedict, 2019: 49).

Bir topluluğun bir başka topluluğun herhangi bir unsurunu özendiği için beğendiği için ya da merak ettiği için alabileceği gibi kendi iç sorunlarına çözüm bulamadığında cevap olarak denemek üzere de alması ve işe yaradığında benimsemesi olağandır. Güney Amerika yerli toplumlarından Kaduveoları inceleyen Strauss, Kaduveo sanatındaki motiflerin kökeni üzerine düşünürken bu motiflerin ne derece orijinal olabileceğini sorgular. Motifler yerli toprakları işgal eden batılıların eşyalarındaki motiflerden mi alınmıştır? Strauss, yerlilerin başka toplumlardan motifler devşirmesi hakkında örnekler vermektedir (Strauss, 2020: 206). Strauss'a göre Kaduveo sanatının kendine has bir dili olmasının, Kaduveo sanatı olarak isimlendirilmesinin sebebi, motiflerin bir yerlerden alınmış ya da bağımsız olarak keşfedilmiş olması değildir. Strauss bu iki yöntemin de birlikte var olmasının daha muhtemel olduğunu ifade eder. Kaduveo sanatına karakterini veren, motiflerin bir araya getiriliş biçimleri, bitirilmiş ve ortaya konmuş eserin sentezindeki özgünlüktür (Strauss, 2020: 206-207). Strauss mutlak anlamda yeni bir şey olmadığını, adeta kimya elementlerine benzer bir çizelgede yer alır gibi farklı göreneklerin kimi birleşimlerinin söz konusu olabileceğini dile getirir (Strauss, 2020: 195).

Peki, farklı toplumlarda da bulunan bir unsur nasıl yerelleşmektedir? Bu soruyu cevaplamaya çalışmak, yerelliğin iç yapısını kavramayı da hazırlayacaktır. Yerellik ile yerelleşme, biri diğerinden önce gelen kavramlar değildir ve diyalektik olarak birbirlerini beslerler. Dolayısıyla bu kavramlardan birinin önce açıklanmasını, diğerinin ise bu açıklama içine yerleştirilmesini beklemek her iki kavramın anlamının eksik kalmasına neden olacaktır. Benzer bir diyalektiğe Lefebvre'de mekânsal pratikle mekân arasında denk

gelmektedir (Lefebvre, 2019: 67); “Bir toplumun *mekânsal pratiği* kendi mekânını yaratır. Bu mekânı diyalektik bir etkileşim içinde ortaya koyar ve varsayar: Ona hakim olarak ve ona sahip çıkarak yavaşça ve kesin olarak üretir. Analize tabi tutulduğunda, bir toplumun mekânsal pratiği mekânını deşifre ederek keşfedilir.”

Yerelleşmeyi somut bir örnek üzerinden anlamak için kültürel birikimin yaşayan örneklerine başvurulabilir. Bu bağlamda merkezi kubbeli anıtsal Türk camilerine bakarak, Mimar Sinan’ın vasıtasıyla kubbenin nasıl yerleştiği incelenebilir. Yerleşme modeli olarak kubbenin seçilmesinin nedeni, kubbenin birçok toplumda karşılaşılabilen bir örtü biçimi olarak adeta evrensel bir strüktür elemanı durumunda bulunmasından kaynaklanmaktadır (Kuban, 1998: 37). Yaygınlığının yanında farklı toplumlar tarafından verilen biçimlerle ortaya çıkan çeşitlilik zenginliği de yerelleştirmenin tartışılabileceği uygun zemini sunmaktadır. Doğudan batıya gittikçe değişen kubbe morfolojisi birçok başkentin sembolü olarak farklı kent imgelerinin görsel çerçevesini de yaratmıştır. Yapı örtüsü olarak kubbe, basitçe işlevsel gereksinimi karşılamakta, yapının üstünü kapatmaktadır. Ancak kubbenin insanlık tarihindeki kaynağını mağaralara değin geri götürmek mümkündür. Mağara benzetmesi sadece yapısal bir analogi değil aynı zamanda kubbenin psikolojik etkilerine de göndermedir. Kubbe benzeri yapılar insan imgeleminde oldukça köklüdür. Bu sebeple kubbenin öncülleri olarak birçok örnek- tümülüsler, toloslar, stupa’lar- verilebilmektedir. Kubbenin fiziksel ve psikolojik etkisi, mimari form olmanın ötesinde simgeselleşmesinin en önemli nedenidir. Kubbe temelde iki fonksiyonu yerine getirmektedir; iç mekân yaratmakla birlikte dış biçimiyle güçlü bir mimari işarettir (Kuban, 1998: 37). Kubbenin yarattığı geniş iç mekânı Kuban şöyle değerlendirmektedir (Kuban, 1998: 40);

Büyük mekân insanoğlunun kendine yarattığı fiziksel çevre imgesinde, yani tanrıyla boy ölçüştüğü bir alanda en büyük simgesel olgudur. Mimarlık tarihinde önce büyük doluluk ve büyük boyut, sonra büyük boşluk, insanın kendi büyüklüğünün, kendine güveninin en büyük gösteresiydi.

Ayrıca geniş kubbeli yapı dıştan seyredildiğinde, hükümdarın büyüklüğüne de vurgu yapmakta, yapının banisini ve tebaasını yücelttiği gibi içinde konumlandığı kentin silüetine damgasını basmaktadır.

Mimar Sinan’dan önce kubbeli yapı tipleriyle çeşitli vesilelerle Selçuklu’da ve Osmanlı’da karşılaşılmaktadır. Sinan önünde çeşitli kubbe tipolojilerini bulma şansını yakalamıştır. Üstelik Sinan sadece doğu geleneklerinin

değil batı geleneğinin de kubbelerini gözlemleyebilmiştir. Ancak Kuban'ın belirttiği gibi Ayasofya'dan sonra tek kubbeye ait anıtsallık Hristiyanlık simgeselliğinde kaybolmuştur (Kuban, 1998: 40). Selçuklu'da ise yine Kuban'a göre heterojen bir mimari mevcuttur ve Selçuklu mimarisinin Sinan mimarisinin temelini oluşturmasına karşılık merkezi kubbeli mekân fikrine yalnızca öncülük ettiği dile getirilebilir (Kuban, 1998: 45-46). Osmanlı dönemindeki merkezi kubbe denemeleri içinde Edirne'deki Üç Şerefeli Cami ve İstanbul'daki Fatih ve Beyazıt Camileri ise Sinan camilerine giden yolun asıl hazırlayıcılarıdır. Mimar Sinan geleneksel mimarinin imkânlarından faydalanarak yeni bir cami tasarımına kalkışırken sadece kendi geleneği ile sınırlı kalmamış, Kuban'a göre doğunun ve batının kubbe geleneklerini yeni bir senteze kavuşturmuştur (Kuban, 1998: 43).

Sinan mimarisinde kubbeyi ayrıcalıklı kılan yan, Süleymaniye ya da Selimiye örneklerindeki gibi yalnızca kubbenin niceliksel değerleri değildir. Mimar Sinan'ın anıtsal camilerinde merkezi kubbe, örttüğü yapıdan ayrı düşmez. Kubbe, Sinan camilerinde uyumlu bir strüktür elemanı olarak yapının tamamıyla bütünleşmektedir. Kubbe Türk mimarisinde, Kuban'ın deyişiyle çevresinde her şeyin döndüğü bir *générateur* unsurdur (Kuban, 1998: 40). Ancak Sinan'ın sanatında diğer yapı elemanlarıyla diyalog halinde bütünsel bir kurgunun oluşumuna katkı sunar. Selimiye ve Süleymaniye'nin tümel silüetleriyle anımsanmasının sebebi Kuban'a, simgeselliğin ve anıtsallığın kubbe yerine yapının tümel biçiminde arandığını düşündürmektedir (Kuban, 1998: 43-44).

Kendinden önceki kubbe mimarisini miras alan Sinan, kubbeyi yeniden anlamlandırmıştır. Kubbeyi merkezileştirerek yapının baskın ancak uyumlu bir ögesine dönüştüren Mimar Sinan birden fazla amacı gerçekleştirmiştir. Merkezi kubbenin genişliğinin sağladığı imkânlarla oluşturduğu yapının büyüklüğü ve geometrik düzeni hükümdarın yüceliğine işaret ettiği gibi işlevsel bir sorunu da çözmüş, toplu iç mekân ve geniş hacim sağlamıştır. İç mekânın böyle tasarlanması, Tanrı'nın aşkınlığı duygusunun hissedilmesi ile de alakalıdır. Aynı zamanda kubbeye verdiği biçimle Sinan, yeni bir estetik eğilimi de dışa vurarak kalıcılaştırmıştır.

Sinan'ın merkezi kubbeli cami tipi belli bir süreç içinde gelişerek nihayete varmış ve benimsenerek kalıplaşmış, yerellik içindeki kodlardan birine dönüşmüştür. Sinan'ın cami formu alışıldık, güvenilen ve sıklıkla tekrar edilen bir örnektir. Öyle ki bugün dahi yapılan camilerin çoğunun ilham kaynağı Sinan'ın merkezi kubbeli büyük camileridir ve yerelliğin özgün unsurlarından biri olarak kimlikleyici role de sahiptir (Batuman, 2019: 31-76).

Bunun sebebi Sinan camilerinin yapısının, hitap ettiği toplumun tarihsel bilincine, anlam arayışına, psikolojik ve estetik ihtiyaçlarına cevap verebilmesinde aranmalıdır.

Sinan'ın merkezi kubbeli camileri örneği, yerelliğin kodlarının birer sentez ürünü oldukları gibi süreç içinde yerleşmesi dolayısıyla tarihsel olduğunu da düşündürmektedir. Yerelliğe kimliğini veren kodlar zamanla dönüşüyorsa, yani zamana bağımlı bir niteliğe sahip iseler, tözsel yerellikler kurgulayarak yerelliği sabitlemek ve değişimden münezzeh kılmak gerçeklikle uyuşmamaktadır. Dahası yerelliğin tarihsel olması dolayısıyla sonlu bir karakteri olduğu, yerelliğin doğan, yaşayan ve ölen canlı bir yapıyı ihtiva ettiği de ileri sürülebilir. Yerellik önüne çıkan sorunları çözdükçe ayakta kalabileceği gibi bu çözümler başka toplumlarca benimsendiğinde yerellik nüfuz alanını genişleterek yerel kalmaktan çıkabilir; karşılaştığı sorunları çözemezse çözümler yok olmaya da yüz tutabilir.

3. Yerelliğin İlkeleri ve Sorunları: Yerellik Yerine Kültürel(lik)

Buraya kadar yürütülen tartışmada ulaşılan sonuçlar düzenlenerek ve açınlanarak sıralandığında üç temel ilkeye varılmaktadır. Bunlardan ilki yerelliğin insan-mekân sorunu olduğudur. Bu ilke ile yerelliği sadece mekân/yer (coğrafya veya vatan) ile sınırlayan görüşlerle yerelliği sosyal ilişkilerin geniş çerçevesi içine sığdırmaya çalışan görüşlere karşı çıkmıştır. Her şeyden önce yerel bir toplumun bir yerde bulunan toplum olması ve belli bir mekân içinde tespit edilmesi zorunluluğu dolayısıyla yerellik bir insan-mekân sorunudur. Mekân, yerellik söylemi için başlangıç noktasıdır. Bunun yanında mekân tartışmasında mekânın insandan bağımsız bir değer olduğu fikrine karşı, toplumsal bir üretim olduğu görüşü desteklenmiştir. Yerellik tartışmalarının mekân-insan karşıtlığı yapaydır ve yerelliğin merkezinde insan bulunmaktadır.

İkinci önerme salt bir yerelliğin olamayacağı, yerelliğin göreceli bir kavram olduğudur. Ancak görecelik çift anlamlıdır; mekânsal görecelik ve zamansal görecelik. Yerel bir toplum, başka bir yere taşıdığı farklılıklarla işgal ettiği mekânda yereldir ki bu mekânsal göreceliktir. Öte yandan tarihsellik tartışmasının gösterdiği gibi yerel bir topluluk gücü ölçüsünde gelişip büyüyerek yerellik sınırları dışına da taşabilir. Bu anlamda yerellik zamansal olarak da görecelidir.

Üçüncü önerme saf bir yerelliğin olmadığı, yerelliğin bir sentez, yerelleşme olduğudur. Öyleyse yerelliğin sıfır noktası da tespit edilemez. Yerelliğin kurucu unsuru olarak sentezleme, yerel bir toplumun başka

toplumlardan ayrılmasını ve kendine has karakter geliştirmesini sağlayan özelliğidir. Yerellik, toplumun sentezleme gücü sayesinde yeni olana erişerek kendini diğerlerinden ayrıcalıklı kılan yapısal kodlarını oluşturmasıdır. Bu durumda da yerellik ancak süreç içinde gelişimi saptanabilecek tarihsel bir vasfı haizdir. Her sentezleme denemesi, mevcut toplumsal yapıdaki bir değişime karşılık gelecek ve bir soruna cevap oluşturacak şekilde yerelliğin diğer kodlarının dizgesine nota gibi eklenmektedir.

Bu bağlamda yerellik bitmiş bir kuruluş değil, bütünsel ancak gelişime açık, dolayısıyla hareketli bir oluşumdur. Yerellik incelemelerinin birçoğunda yerellik ile yerlilik arasındaki muğlaklık ve yer değiştirme sebebiyle, değişmez bir öz aranarak yerellik tarif edilmeye çalışılmıştır. Bunun açık örneği Türk düşüncesindeki yerellik arayışında da görülmektedir. Yerelliği coğrafya, gelenek, duyuş-düşünüş-seziş, tarihsel kökenler gibi kalıcı olduğu tasavvur edilen sabitlerle işaretleyerek, hareketsiz bir yerellik algısı oluşturulmuş ve böylece yerellik, siyasi kılıfa bürünerek ideolojiye, yerliliğe dönüşmüştür. Yerelliğin açık oluşumlu yapısı göz önüne alınırsa, özcü çağrışımlar bir yana bırakılarak, yerelliğin organik varlığı kavranabilir. Bu özelliği dolayısıyla yerellik de yaşayan, gelişen ve ölen bir toplumsal durum ve değerdir. Bir toplumun yerelliği, savaşlarda olduğu gibi başka bir toplumun galebe çalmasıyla bütünüyle ortadan kalkabileceği gibi değişen tarihsel ve sosyolojik koşulların sevkıyla de yerellik içindeki unsurlar değişebilir ve bazı öğeleri işlevselliğini yitirerek ölebilir. Örneğin uzun bir gelişim sürecine sahip ve tarihsel değerinin yanında sembolik ve estetik değerleri de bulunan Osmanlı mezar taşları, günümüz açısından yaşayan bir yerellik kodu değildir. Tarihsel değerini korumasına karşın bu mezar taşlarının üzerindeki semboller ancak meraklısı ve uzmanlarca anlaşılmakta fakat büyük çoğunluk için anlaşılmaz kalmaktadır. Yüz yıl önceki ve ötesi toplumun yerelliğinde önemli yeri ve anlamı olan Osmanlı mezar taşları, Cumhuriyet'ten itibaren mezar taşlarının değişimiyle yerellik içinde yaşayan bir kod olmaktan uzaklaşmış, güncel yerellik içinde hayatını kaybetmiştir. Bu sebeple bir toplumun yerelliğinden bahsedildiğinde o toplumun yerelliğinin yaşayan kodlarından söz edilmektedir. Yerellik tarihsel ve açık bir oluşum olduğu için, toplumların süreç içinde geliştirdikleri çeşitli yerelliklerin varlığı düşünülmelidir.

Yerel sınırlanmış coğrafyadır, belirlenmiş yer parçasıdır. Ancak yerellik, yerelin ötesinde başlamaktadır. Yerellik, insan ve toplum bağlamında içriklenmiş bir kavram olarak coğrafyayı aşkın bir tartışmanın konusudur ve anlam ağırlıklıdır. Bununla birlikte yerellik coğrafyadan veya diğer maddi şartlardan bağımsız değildir. Coğrafya ve barınma, giyinme, geçinme

türü maddi şartlar yerelliği etkiler ve toplumsal yaşamın gücü ölçüsünde belirler. Fakat yerellik, maddi etkiler taşımasına karşın bu etkilere, söz gelimi coğrafyaya veya ekonomik şartlara da indirgenemez. Yerellik, insanın maddi ve manevi gereksinimleri ile bunları karşılama biçimlerinin diyalektiğinde meydana gelir. Bu perspektif doğrultusunda yerellik, sınırlı bir grubun/topluluğun anlama, anlam verme ve yaşama kodlarının biçimlendirdiği bir ritim olarak tanımlanabilir.

Tıpkı yerellik gibi ritim de maddi olmasının yanında manevi çağrışımlara sahip bir kavramdır. Ritmin, bütünsellik taşımasının yanında senteze ve tarihselliğe uygun düşecek açık bir yapısı da vardır. Ayrıca ritim kavramının seçilmesinde, ritmin tüm toplumlardaki bulunuşluğu dolayısıyla evrenselliği de göz önüne alınmıştır (Orians, 2018: 163). Bu bağlamda farklı toplumların yerellikleri, farklı ritimler olarak da değerlendirilebilir. Öte yandan ritim, tekrarları, döngüsellliği ile gündelik hayatın akışına da uygundur. Yerellik de gündelik hayat rutininin düzenli yaşayışını içermektedir. Strauss, kenti senfoniye benzetirken bunun salt eğretileme olmadığını söylemektedir (Strauss, 2020: 132). Ritim ile yerellik de yan yana getirilirken, yerelliğin tıpkı ritim gibi üretildiği, yaşayan ve hareket eden bir yapısı olduğu, tekrarlarla ve ilerlemelerle devindiği, eklenecek yeni notalarla değişebilecek açık bir bütünselliği bulunduğu ve hem diğer toplumlarla benzer hem de onu diğer toplumlardan ayıran kendine has şekli açığa çıkarılmak istenmiştir.

Ancak yeniden tanımlama ve içeriğini çözümlene çabasına rağmen yerellik kavramının önündeki sorunları çözmekte yetersiz kalabileceğini de tartışmaya eklemek gerekmektedir. Yerellik kavramının tarihsel yükü ve içeriği nedeniyle konumlanışı, yerellik soruşturmalarının önündeki engellerden biridir. Yerellik kavramı yerine, tarif edilen içeriğe daha uygun başka kavramların önerilebileceği düşünülmelidir.

Yerelliğin sorunlu bir kavram olmasının birden çok sebebi bulunmaktadır. Öncelikle yerellik çağrışımları nedeniyle kavramın doğrultusunu çarpıtmaktadır. Yerelliğin yeri ve yerliyi anıştırması, kavramın içeriğinin de coğrafya ve yerlilik ekseninde okunmasına yol açmaktadır. Fakat yerellik yerlilikten farklıdır ve coğrafya da yerelliğin tek etkeni değildir. İlaveten yerellik, bir zıtlığı da çağrıştırmakta, evrensellekle karşılıklı konumlanmayı akla getirmektedir. Oysa yerellik göreceli konumlanmasına karşın coğrafi veya kültürel bir zıtlığı ve hiyerarşiyi anıştırmamalıdır. Yerellik tespit ve imlemedir fakat göreceli varlığı değerler hiyerarşisi yaratmamaktadır. Yerelliğin, evrenselliğe karşıt pozisyonda konumlanışı veya hiyerarşik değerlemeye maruz bırakılması modernitenin problemlerinden biridir. Modern

Batı toplumları ekonomik ve teknolojik ilerilikleri ölçüt olarak kendilerini uygarlığın evrensel temsilcileri, diğer toplumları ise gelişme sürecinin dışında kalmış yerel toplumlar olarak değerlendirdikleri için, onlara müdahale etmeyi meşru hak olarak görmüşlerdir. Aynı görüş, karşıt kutupta modernleşmek isteyen toplumlar tarafından da benimsenerek kendilerini dünyanın taşrası, modern Avrupa'yı ise evrensel addetmelerine neden olmuştur. Buna göre sömürgeciliğin düşünsel kaynaklarından biri de yerellik ile evrenselliğin karşıt konumlanışında temellenmektedir. Ancak yerellik evrenselliğin karşıtı değildir ve yerellik evrenselliği de içerebilmektedir. İki kavram arasında karşıtlıktan çok geçişliliğe ve dönüşüme; evrenselliğin içindeki yerelliğe ve yerelliğin barındırdığı evrenselliğe dikkat edilmelidir.

Yerellik kavramının diğer sorunu kavramsal yapısı dolayısıyla bir sabitliği düşündürmesindedir. Yerel-lik, soyutlamaya ve kavramsallaştırmaya uygundur. Bu durum, sözcüğe, maddi malzemedan yalıtık ve değişmez, özcü içerikler yüklenmesine neden olmaktadır. Başka deyişle yerellik kavramı, kavramsallaştırmanın özellikleriyle kurularak işlevselleştirildiğinde, özcü tikelciliğe davetiye çıkarılmaktadır. Yerellik, tıpkı diğer kavramsallaştırma ve soyutlama çabalarında olduğu gibi değerlendirilerek, belli niteliklerle sabitlenmek istendiğinde, herhangi bir toplumun yerelliği o toplumun özü olarak algılanmaktadır. Bu yaklaşım tıpkı yerliliğe yaklaşımda olduğu gibi tarihsel ve toplumsal gelişmeleri dışarıda bırakan bir bakış açısıdır. Yerelliğin soyut kavramsal yapısı, ona asıl anlamını veren yerelleşmeyi gözden kaçırdığı için, yerellik kavramını geçişliliğe, dönüşüme, değişime kapalı tutmaktadır. Fakat yerellik dinamik, etkileşime açık ve gelişkin bir içeriğe sahiptir.

Yerellik kavramının sorunları göz önünde tutulduğunda, kavramı yeneden ve doğru konumda tartışmak için, yerine belirtilen içeriği yüklenebilecek daha uygun bir kavramın önerilmesi gerekliliği anlaşılmaktadır. Çünkü yerellik kavramı içeriğini üstlenememekte ve yerleşik çağrışımlarıyla, aşınmış karşıtlıkları ve savunmacı, tarafgir argümanları peşi sıra getirmektedir. Bu nedenle yerellik yerine 'kültürel'/'kültürelilik' kavramının kullanılması önerilmektedir. Kültürelilik kavramının tercih edilmesinin nedeni, öncelikle kültürün bağrından türemiş olmasıdır. Kültür, insanın maddi ve manevi bütün üretimlerini kapsayan bir kavram olarak geniş içeriğe sahiptir. Kültürel ise kültüre ilişkin anlamı taşımasının yanında kültürden türemeyi kabul edecek esneme payını barındırmaktadır. Nitekim cümle içindeki kullanımlar akla getirildiğinde- 'kültürel etki', 'kültürel özellik', 'kültürel davranış'-kültürel yerellik yerine ikame edilebileceği görülecektir.

Yerelliğe dair bütün olup bitmeler bizatihi kültürün içindedir. Kültür bütün yerellikleri kuşatarken, kültürel ise farklı toplumların şekillendirdiği yerellikleri ayırt etmek için elverişlidir. Bu yanıyla kültürel, kültür ile arasındaki sıkı ilişkiyi ve geçişliliği de açığa çıkarabilmektedir. Kültürel, yerelliğin taşıması arzulanın açıklık, gelişim ve değişim niteliklerini üstlenebilecek yapıdadır. Öte yandan kültürel(lik), yerelliğin akla getirdiği yer'i geri plana itmekte, yerliliği bertaraf etmektedir. Kültürel kavramı, yerellikte olduğu gibi zıtlaşmanın konusu olmaktan uzak kalmakta, evrensellekle rekabetten kurtulmaktadır. Bu nitelikleriyle kültürel(lik), yerelliğin çağrıştırdığı hiyerarşik anlamları çözüme uğratarak, bütün yerelliklere kültür içindeki doğal ve eşit gelişimler olarak bakmayı sağlamaktadır.

Sonuç

Modernitenin taarruzları ve modernleş(tir)me arzusu yayıldıkça, yerellik duygusunu tehlike altına alarak yerelliğin düşünsel zeminde tartışılmasına sebep olmuştur. Özellikle modernleşme baskısı altında yerelliğini kaybetmek istemeyen toplumlarda bu sorun çeşitli açılardan değerlendirilmiştir. 20. yüzyılda modernitenin çözülmeye yüz tutması ile sükün eden yeni yaklaşımlardan postmodernizm, postkolonyalizm ve çoklu modernite görüşleri içinde yerellik, sorun ve varlık olarak ağırlığını duyurmasına karşın, bu yaklaşımlarda merkez-yerel ikiliği yeniden tahkim edilmekte ve yerelliğin bizatihi varlığını ve değerini temellendirmekten uzak düşmektedir. Soruna felsefi açıdan yaklaşarak kavramın kendisini sorgulamak, kavramı ilişkili olduğu kavramların gölgesinden arındırarak kavram haritasını yeniden kurgulamak ve ilkelerine varmayı denemek, yerellik kavramının yapısını açığa çıkarmak için faydalı olabilecektir.

Yerellik kavramının anlamının tartışıldığı ve ilkelerine varılmaya çalışıldığı makalemizde, kavramın yerlilikten ve yerli/yerlilikten ayırt edilmesi üzerinde durulmuştur. Yerellik kavramının insan, yer/mekân ve tarihle ilişkisi irdelenerek, yerelleşme kavramı incelenmiş ve yerelleşme ekseninden yerelliğin ilkelerine ulaşılmıştır. Yerelliğin üç temel ilkesi olduğu bildirilmiştir. Yerelliğin insan-mekân sorunu olması, salt bir yerelliğin bulunmaması ve yerelliğin göreceli olması, yerelliğin saflık yerine sentez ve yerelleşme sürecinin kendisi olarak anlaşılması gerekliliği söz konusu ilkelerdir. Böylece özcü, değişime ve etkileşime kapalı, indirgemeci yerellik anlayışlarına alternatif olarak dinamik, diyaloga açık, etkileşimli ve toplumsal yaşamın bütününe içerebilecek bir yerellik kavrayışını koymayı denedik. Yerellik ile ritim arasında kurduğumuz analogide, yerelliğin toplumun maddi ve manevi tarafları arasındaki karşılıklılığı ve bütünlüğü, değişime açıklığı

ve uyumu, bütün toplumlarda ve farklı şekillerde var olması özelliklerine dikkat çekmeye çalıştık.

Son olarak, ayırt edilen içeriği ve ulaşılan ilkeleri bağlamında yerelliğin ne denli yeterli ve doğru bir kavram olduğu sorgulanmış, yerellik yerine kültürel veya aynı anlamda olmak üzere kültürel kavramı önerilmiştir. Yeri ve yerliyi çağrıştıran, evrenselleştirmeyle karşıt konumlanma içinde algılanan, dolayısıyla kültürler arasında hiyerarşik değer problemlerine yol açan yerellik kavramındansa kültürel(lik) kavramının işlevlik kazanması, yerellikten anlaşılması beklenen toplumlar arası ortaklığı ve farklılığı, etkileşim duyarlılığı ve değişimi içerip yansıtabilir.

Öz

Yerellik Kavramını Tartışmak: İçerik, Sorunlar ve Öneri

Bu makalenin amacı yerellik kavramının anlamını ve içeriğini tartışmaktır. Yerellik, uluslaşmanın getirdiği bir refleks ve ulusal bilincin bütünleyici ruhu olarak arayış halinde sıklıkla anılmasına karşın, felsefe açısından değerlendirilmekten uzak kalmıştır. Bu sebepten ötürü yerellik kavramı, benzeri kavramlarla aynılaştırılarak ideolojik bir içeriğe bü-ründürülmekte, anlamı giderek belirsizleşmektedir. Söz konusu sorunun üstesinden gel-mek, yerelliğin neliğini ortaya çıkarabilmek için, yerelliğe felsefi bir bilinçle yaklaşılarak, kavramın içeriğinin, kavram haritasının ve ilkelerinin belirginleştirilmesi gerekmektedir. Bu amaçla çalışmamızda ilkin yerellik arayışının modernleşmeyle birlikte sömürgecilik ve Batılılaşma karşısında ulusçuluk, postmodernizm ve çoklu modernite görüşleri içeri-sinde nasıl tesis edilmeye çalışıldığı ve yetersizlikleri panoramik olarak sunulmuş, ardın-dan kavramın ne olmadığı üzerinde durulmuştur. Yerlilik ve yerlilikten ayrı olarak ele alınması gerektiğine işaret edilen yerelliğin, insan, mekân ve tarihle ilişkisi irdelenerek, yerelleşmeye dikkat çekilmiştir. Araştırma sonucunda yerelliğin üç temel ilkesi olduğu tespit edilmiştir: Yerellik bir insan-mekân sorunudur; salt bir yerellik bulunmamaktadır ve yerellik görecelidir; saf bir yerellik yerine yerellik, sentez ve yerelleşme süreci olarak anlaşılmalıdır. Söz konusu ilkelerden hareketle ve yerellik kavramının içeriğinin sorunla-rına karşı, yerellik yerine kültürel(lik) kavramının kullanılması önerilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Yerellik, Modernite, Mekân, Yerelleşme, Kültürel.

Abstract

Discussing The Concept of Locality: Content, Problems and Advice

The purpose of this article is to discuss the meaning and content of the concept of locality. Although locality is often referred to as a reflex of nationalization it has remained far from being evaluated in terms of philosophy. For this reason the concept of locality is equated with similar concepts and wrapped in an ideological content and its meaning becomes increasingly uncertain. In order to overcome the aforementioned problem and to reveal the nature of locality, and to clarify the content, concept map and principles of the concept it is necessary to approach locality with a philosophical consciousness. Firstly how the search for locality is tried to be established within the views of nationalism, postmodernism and multiple modernity against colonialism and Westernization with modernization and its inadequacies are presented panoramically, then it is emphasized what the concept is not. Localization, which is pointed out to be considered separately from localism and indigenoussness, has been examined in terms of its relationship with people, space and history and attention has been drawn to localization. As a result of the research it has been determined that locality has three basic principles: Locality is a human-space problem; there is no mere locality and locality is relative; rather than a pure locality, locality should be understood as a process of synthesis and localization. Based on these principles and against the problems of the content of the concept of locality it is suggested to use the concept of cultural instead of locality.

Keywords: Locality, Modernity, Space, Localisation, Culturel.

Kaynakça

- Artun, A. (2021). *Modernizm Kavramı ve Türkiye'de Modernist Sanatın Doğuşu*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Augé, M. (2016). *Yok-yerler: Üstmodernliğin Antropolojisine Giriş*, çev. Turhan Ilgaz, İstanbul: Daimon Yayınları.
- Batuman, B. (2019). *Milletin Mimarisi: Yeni İslamcı Ulus İnşasının Kent ve Mekân Siyaseti*, İstanbul: Metis Yayınları.
- Benedict, R. (2019), *Krizantem ve Kılıç*, çev. Türkân Turgut, İstanbul: İş Bankası Yayınları.
- Bhambra, G. K. (2015). *Moderniteyi Yeniden Düşünmek: Post-Kolonyalizm ve Sosyolojik Tahayyül*, çev. Özlem İlyas, İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Deleuze, G. ve Guattari, F. (2020). *Kafka: Minör Bir Edebiyat İçin*, çev. Işık Ergüden, İstanbul: Sel Yayınları.
- Erol, M. (2016). *Yerlilik Düşüncesi*, İstanbul: Profil Yayıncılık.
- Harvey, D. (2010). *Postmodernliğin Durumu*, çev. Sungur Savran, İstanbul: Metis Yayınları.
- Hökelekli, H. (2016). "Türkiye'de Din, Dindarlık ve Din Psikolojisi Araştırmaları: Psikolojide Yerellik ve Evrensellik Tartışmaları Bağlamında Bir Değerlendirme", *DEÜİFD Din Psikolojisi Özel Sayısı*, ss. 311-333.
- Hülür, H. (2000). "Toplumsal Bilim Söyleminde Yerellik", *Selçuk İletişim*, 1/3, ss. 103-116.
- Karslı, Ö. (2019a). "Fırat Mollaer Yerliliğinin Retoriği", *İnsan ve Toplum*, 9/3, ss. 156-159.
- Karslı, Ö. (2019b). "Sezer Tansuğ'un Eleştirileri Işığında, İsmail Tunalı ve Ulusal Sanat Sorununa Yeni Bir Bakış", *İsmail Tunalı Düşüncesi*, Bıçak, A. (der.), ss. 206-230, İstanbul: Dergâh Yayınları
- Keyman, F. ve Lorasdağı B. K. (2020). *Sekiz Kentin Hikâyesi: Türkiye'de Yeni Yerellik ve Yeni Orta Sınıflar*, İstanbul: Metis Yayınları.
- Kuban, D. (1998). *Sinan'ın Sanatı ve Selimiye*, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Lefebvre, H. (2019). *Mekânın Üretimi*, çev. Işık Ergüden, İstanbul: Sel Yayıncılık.
- Liotard, J.-F. (2019). *Postmodern Durum*, çev. İsmet Birkan, Ankara: Bilgesu Yayınları.
- Maden, S. (1999). "Sunuş", *Seyir Defterleri*, çev. Sait Maden, Ankara: Çekirdek Yayınlar, ss. 9-14.
- Mert, N. (1999). "Sağdan Yükselen Muhalefet: 'Yerlilik'", *Cogito*, 21, ss. 173-179.
- Mollaer, F. (2018). *Yerliliğinin Retoriği*, Ankara: Phoenix Yayınları.
- Orians, G. H. (2018). *Yılanlar, Gündoğumları ve Shakespeare: Evrim Beğenilerimizi ve Korkularımızı Nasıl Şekillendirir?*, çev. Aysun Babacan, İstanbul: Metis Yayınları.

- Öner, G. (2018). "Yerel Coğrafya ve Öğretimi", *İnönü Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü Dergisi*, 5/9, ss. 105-129.
- Öner, G. ve Memişoğlu, H. (2018). "Sosyal Bilgilerde Yerel Coğrafya Öğretimi: Öğretmen Görüşlerinin İncelenmesi", *Cumhuriyet International Journal of Education*, 7/3, ss. 193-218.
- Ötkünç, A. (2016). "Antropolojiden Mimarlığa Melez Düşüncenin İmkânları: Yer ve Yok-yer Kavramları Üzerine". *Yok-yerler*, Köksal, A. (der.), ss. 7-24, İstanbul: Daimon Yayınları.
- Sarıbay, A. Y. (1999). "Yirmibirinci Yüzyıla Doğru Global Kapitalizm, Oryantalizm, Yerlilik: Teorik Bir Çerçeve", *Cogito*, 21, ss. 166-173.
- Strauss, C. L. (1997). *İrk, Tarih ve Kültür*, çev. Haldun Bayrı vd. İstanbul: Metis Yayınları.
- Strauss, C. L. (2012). *Modern Dünyanın Sorunları Karşısında Antropoloji*, çev. Akın Terzi, İstanbul: Metis Yayınları.
- Strauss, C. L. (2020). *Hüzünlü Dönenceler*, çev. Ömer Bozkurt, İstanbul: YKY.
- Suvakovic, Misko (2015). "Küratöryel Taktiklerle Kimlik İmalatı", *Çağdaş Sanat ve Kültüralizm: Kimlik ve Estetik*, Artun, A. (der.), ss. 189-203, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Şen, M. K. ve Şenkaloğlu, S. (2019). "Batı Sosyolojisi Karşısında Türkiye'de Yerli Sosyoloji Arayışı", *Sosyal ve Kültürel Araştırmalar Dergisi*, 5/9, ss. 35-59.
- Taftalı, O. (2005). *Hayal Yöre: Batı Aydınlanmasının Sonu ve Yerli Düşünce*, İstanbul: Cadde Yayınları.
- Thiong'o, N. W. (2021). *Öze Dönüş: Afrika'yı Görünür Kılmak*, çev. Seda Açar, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Üngür, E. (2011). *Mekân Kavramının Disiplinler Arası Tarihsel Dönüşümü Üzerinden Mimarlık&Mekân İlişkileri*, İstanbul Teknik Üniversitesi Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi.
- WALD (1997). *Yerel Üzerine Bir Tartışma*. İstanbul: Dünya Yerel Yönetim ve Demokrasi Akademisi Yayınları.
- Wallerstein, I. (2018). *Ütopistik ya da 21. Yüzyılın Tarihsel Seçimleri*, çev. Taylan Doğan, İstanbul: BGST Yayınları.
- Yetim, F. (2017). *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Türk Düşüncesinde Arayışlar*, Ankara: Tezkire Yayıncılık.

FÂRÂBÎ'DE İLK AKIL'DAN ERDEMLİ BİRLEŞMİŞ MİLLETLERE

Felsefe Dünyası Dergisi, Sayı: 77-Ek, 2023, ss. 103-135.

Geliş Tarihi: 02.10.2022 | Kabul Tarihi: 12.01.2023

DOI: 10.58634/felsefedunyasi.1183304

Araştırma Makalesi

Murat Sultan ÖZKAN*

Giriş

Ebu Nasr Muhammet b. Muhammet b. Tarhan b. Uzluğ el-Fârâbî et-Türkî (870-950), Türklerin yoğun olarak yaşadığı Mâverâünnehir bölgesindeki Fârâb (Otrar) kasabasının Vesic köyünde doğmuştur. Bu bölgedeki ilim merkezlerinde dil ve hukuk eğitimi aldıktan sonra belirli bir süre kasabasında kadılık yapmıştır. Aristoteles'e ait bir felsefe kitabını okuduktan sonra da kadılık görevini bırakarak Bağdat'a gelmiş; orada Arapça, mantık ve felsefe dersleri almıştır. Ortadoğu'daki birçok şehir ve emirlikte araştırmalar yapmış ve birçok alanda önemli eserlere imza atmıştır (Özden, 2014: 42-43).

Türk-İslam felsefesinin sistemini kuran Fârâbî, (Fahri, 2014: 67) Müslüman düşünürler içerisinde siyaset bilimi alanında ilk eser veren filozof olmuştur (Rosenthal, 1996:176). Fârâbî, Antikçağ siyaset felsefesiyle dini yasaları uzlaştırarak/sentezleyerek İslam dünyasına özgü bir siyaset felsefesi geliştirmiş ve bu alanın da kurucusu olmuştur. Orta çağ felsefesi uzmanlarının çoğu, onu İslam dünyasında siyaset biliminin ve felsefesinin kurucusu olarak kabul etmiştir (Arslan, 2018b: IX-XI). O, bilgi ve görgülerini başarılı bir şekilde birleştirerek özgün bir sentez gerçekleştirmiştir. Fârâbî'nin Türk-İslam devlet geleneğine ve Antikçağ'da üretilen siyasi görüşlere vakıf olması ona siyaset bilimi ve felsefesi alanlarında önemli düzeyde yetkinlik kazandırmıştır. Bu yetkinlikle o siyaset bilimini ve siyaset felsefesini metafizik bir temel üzerine kurmuştur.

* Dr. Öğr. Üyesi, Karabük Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü Öğretim Üyesi, ORCID: 0000-0002-8053-5579, e-mail: msozkan@karabuk.edu.tr

Onun birleşmiş erdemli milletler topluluğu veya kozmopolit toplum hakkındaki düşüncelerinin anlaşılması için İlk Akıl/Tanrı, Etkin Akıl (Faal Akıl) ve akılla ilgili görüşlerinin bilinmesi önem arz etmektedir. Fârâbî, potansiyel halde bulunan akıldan İlk Akla kadar bir hiyerarşi oluşturmakta ve devletin yönetimini üstlenecek filozofun Etkin Akıl aracılığıyla İlk Akıl'dan bilgi almasının gerekliliğini öncelikli bir konu olarak işlemektedir. Filozof kralın, Etkin Akıl'la doğru bir bağlantı kurup kurmamasına göre de toplumun ve devletin kaderi etkilenmektedir. Bundan dolayı önce onun siyasî görüşlerine temel teşkil eden metafiziğine yer verilecek akabinde de siyasi düşünceleri işlenecektir. Onun ön gördüğü erdemli birleşmiş milletler fikri ile felsefe tarihinde bu konuda ileri sürülen görüşler karşılaştırılacaktır.

İlk Akıl ve Etkin Akıl

Fârâbî, metafiziği üzerine kurduğu siyaset bilimi ve siyaset felsefesini birbirinden ayırarak ilkini "ilmu'l medeni", ikincisini ise "el-felsefetu'l medeniyye" veya "el-felsefetu'l siyasiye" kavramları ile ifade etmiştir (Bayraklı, 2000: 25). O, siyaset felsefesini kendisinin geliştirdiği siyaset bilimine, siyaset bilimini de "on akıl dokuz felek" teorisine bağlamıştır. O, on akıl dokuz felek teorisiyle hem Aristoteles'ten itibaren kedisine uygun bir yer bulunamamış olan Etkin Akıl'a hem de Platon'un (427-347) idealarına bir yer bulmuştur. Bu yer, değişmeyen ayüstü evren ile değişen ayaltı evrenin arasında bulunan ve Ay'ı hareket ettiren akıldır" (Türker-Küyel, 2018b: 350). Platon, ideaların; Aristoteles de aklın görüngülere aşkın olduğunu belirtmişler ve onlara bir yer belirlememişlerdir. Fârâbî ise tümelleri Ay ile irtibatlandırırsa da Etkin Akıl'ı aşkın bir özne olarak sunmuş ve onu doğaları gereği birbirinden tamamen farklı gördüğü iki alem arasında bağlantıyı kuran tinsel bir güç olarak ele almıştır. Etkin Akıl'ı iki alemi birbirine bağlayan bir bağ olarak tasarlamıştır.

Nitekim o, siyaset felsefesi gibi Etkin Akıl'ı da on akıl dokuz felek görüşüne dayanarak açıklamıştır. Etkin Akıl, Ay'ın akıllı olup, "evreni, toplumu ve insanı iletişime geçirerek, onları gerçek, doğru, iyi ve güzel bir uyumla birleştirip bütünleştirir" ve her bir insanı mutluluğa ulaştırır (Türker-Küyel, 2018a: 477-478).

Fârâbî, Plotinos'un (M.S. 205-270) türüm anlayışından da esinlenerek İlk Akıl'ı/Tanrı'yı sisteminin merkezine almış ve olumsal (mümkün) varlıkları ondan türetmiştir. Ayrıca o, ayüstü alemin en mükemmeli olan Zorunlu Varlık ile ayaltı alemdeki en üstün olumsal varlık olan insan arasında da bir bağ kurmaya çalışmıştır. Dolayısıyla merkeze İlk Akıl/Zorunlu Varlık veya Tanrı'yı alarak sistemini kurmuştur.

İlk Akıl, Fârâbî'nin sisteminde yokluğu düşünüleemeyen zorunlu ve ezeli varlıktır. Tanrı'nın ezeli varlığının, ezeli olarak taşması ile olumsal varlıklar oluşmuştur. Bu taşma sonucunda ilk önce maddi olmayan ve duyularla algılanamayan akli âlem oluşmuştur. Bu âlem ancak akıl ile kavranabilir. Akıl ile kavranan "akıl âlemi" ya da akıllar âlemi, ayrık İlk Akıl'dan başlar ve Etkin Akıl'da son bulur. Ayrık akılların sonuncusu Etkin Akıl, "yapan iş gören akıldır" ve ayaltı âlemdeki olayların kaynağıdır (Olguner, 1999: 102).

Fârâbî'ye göre varlık cetvelinin en üstünde en mükemmel olan İlk Akıl (Tanrı) yer alır. O, en yetkin olan İlk Akıl'dan en az mükemmele doğru hiyerarşik bir düzen içerisinde bir derecelendirme yapmıştır. Olumsal varlıklar, İlk Akıl'dan taşmıştır. İlk Akıl'dan ilk taşan ilk ayrık akıldır ve o, ayrık akılların en mükemmelidir. Mükemmellik ilk ayrık akıldan onuncu akla kadar derece derece azalarak devam eder. Ayrık akıllar arasında yaptığı ayrım gibi göksel cisimler arasında da bir derecelendirme yapar. Bunların en mükemmel ilk gök iken en az mükemmel olan Ay küresidir. Fârâbî'ye göre İlk Akıl'dan sonra onu aşkın akıl ve dokuzu göksel cisim olmak üzere ayüstü varlıkların tamamı on dokuz tanedir (Fârâbî, 2015a: 55-56).

Fârâbî, kendi dönemindeki astronomik bilgileri göz önünde bulundurarak göksel cisimlerin her birine bir akıl izafe etmiştir. Nitekim o, Antikçağ'dan itibaren bilinen ilk gök, sabit yıldızlar kümesi, bilinen beş gezegen (Merkür, Venüs, Mars, Jüpiter ve Satürn), Güneş ve Ay'ı bir ayrık (mufarik) akla bağlamıştır. Ayrık akıllar, kendi olumsal varlık oluşlarını düşünürken her biri kendi göksel cismini oluşturmuştur. Pythagorasçılar, on sayısına mistik birtakım anlamlar yüklediklerinden yukarıda belirtilen dokuz göksel cisme varsaydıkları karşı yeri ekleyerek onları ona tamamlamaları gibi (Arslan, 2018a: 155-156) Fârâbî de göksel cisimleri bir ayrık akla bağlayarak açıklamaya çalışmıştır. Dünya'yı evrenin merkezinde kabul ettiğinden onu bir akla bağlamaya gerek duymamış ve ayaltı alem olarak ele almıştır.

Fârâbî, ayüstü âlemde olduğu gibi ayaltı âlemde de en az mükemmel olan şekilsiz maddeden (hyle) en mükemmel insana doğru bir derecelendirme yapmıştır. İnsan, ayaltı âlemde dil ve düşünceye sahip en mükemmel varlık olmasına rağmen (Fârâbî, 2015a: 55) maddi yönünden dolayı İlk Akıl'a/Tanrı'ya yabancılaşmıştır. İnsan maddeden ne kadar çok uzaklaşırsa, Tanrı'yı da o kadar doğru tasavvur edebilir ve aktif akılla ona yaklaşabilir, hatta maddeden kendini tamamen soyutladığında ona yönelik kavrayışı daha da mükemmel hale gelir (Fârâbî, 2015a: 42).

Fârâbî, on akıl ve dokuz feleğin türediği Tanrı'yı varlık, bilgi ve değerler felsefesinin temeline yerleştirerek özgün bir görüş geliştirmiştir. Felsefe-

sini “Tanrı-evren-toplum-insan şeklinde veya varlık-bilgi-değer olarak” ele almış, bunlar arasında bir koşutluk kurmuş ve bu doğrultuda yaşamaya da çalışmıştır (Türker-Küyel, 2017a: 120). Dolayısıyla onun sisteminde fizik, metafiziğe; psikoloji ise kozmoloji ve metafiziğe bağlanmıştır. Tanrı ile ayırık akıllar; Etkin Akıl ile de insan aklı arasında kurduğu bağdan ötürü onun psikolojisi, fiziği ve metafiziği iç içe geçmiştir (Özden, 2017: 80). O, iç içe geçmiş bu bağı kurarken Etkin Akıl’a aşkın bir özne olarak önemli işlevler yüklemiş, insanın potansiyelini açığa çıkarmasını da onunla kurulan doğru iletişime bağlamıştır. İnsan ancak onunla kurduğu bağ sayesinde ayüstü aleme yönelir, yükselir ve hakikate ulaşır.

Fârâbî, kendisinin Etkin Akıl olarak adlandırdığı aşkın gücü; eskilerin Güvenilir Ruh (er-Ruhul-Emin), Kutlu Ruh (Ruhu’l Kuds) ve Melekût olarak adlandırıldıklarını da belirtmektedir. O, bu isimlerin Etkin Akıl’a atfedildiğini söylese de kendisi o nitelermelerden daha çok aşkın özneyi Etkin Akıl olarak adlandırmaktadır. Etkin Akıl’ın işlevi, insanı “görüp gözetmek ve [onun] için erişilmesi gereken olgunluk mertebelerinin en yükseğine yani yüce mutluluğa ulaştırmaktır” (Fârâbî, 2017a: 38-39).

Etkin Akıl, İlk Sebep olan Tanrı ve ikinci dereceden maddi sebepler gibi bir şey değildir. Etkin Akıl; Tanrı’yu, ayırık akılları, kendi özünü bilir ve “özellikleri bakımından düşünülür olmayanları da düşünülür kılar.” İnsanın özünü oluşturan düşünme gücü, özü gereği aktif halde değildir ya da doğuştan aktif halde verilmemiştir. Etkin Akıl, hem düşünme potansiyelini, aktif akıl haline dönüştürür hem de diğer şeyleri düşünme gücü için bizzat düşünülür hale getirir. Onun etkisiyle insanda potansiyel halde bulunan düşünme gücü aktif akıl durumuna gelir ve kişi maddi varlıklardan farklı olarak kendi özünü de bilir. Hem düşünen hem de düşünülen bir töze dönüşür. “Böylece düşünen (akil), düşünülen (ma’kul) ve akıl onda bir ve aynı şey olur. Dolayısıyla o, [Etkin Akıl] derecesine ulaşır. İşte insan bu dereceye ulaşınca mutluluğu da tamamlanmış olur” (Fârâbî, 2017a: 37-42). O, aşkın bir özne ve bilgi kaynağı olarak gördüğü Etkin Akılın, bireysel/tekil akıl üzerindeki etkisini vahiy olarak değerlendirmektedir. Ancak bu bilgi akışının sağlanabilmesi içinde insanın da çaba göstermesi gerekir. İnsan, ancak potansiyel ve aktif akıl basamaklarından geçerek kazanılmış akıl seviyesine ulaştığında Etkin Akıl ile bağlantı kurabilir ve ondan bilgi alabilir. Ona göre birey, “İşleyen demir ışıldar” ata sözünde ifade edildiği gibi kendi çabasıyla aklını potansiyel halden kazanılmış seviyeye çıkarabilir. Burada dikkat çeken noktada kazanılmış aklın hazır bir şekilde verili değil de potansiyel halde bulunan aklın bireysel çaba ile en üst düzeye çıkarılması, akabinde de Etkin Akıl ile irtibat kurmasıdır.

Fârâbî'ye göre zaten vahiy, Etkin Akıl'dan taşanların kazanılmış akıl seviyesine ulaşmış seçkin bir insan tarafından alınması veya düşünülmesidir. Bu seçkin insan, Etkin Akıl ile bağlantı halinde iken Etkin Akl'ın kendisi olur. Fârâbî'ye göre filozoflar da Etkin Akıl'dan taşan bilgileri "basâ'ir-i enfusihim" bilir. "Basâ'ir-i enfusihim" hem İslamiyetten önceki hem de sonraki Türk düşünürlerinin temel kavramlarından biridir. Bu kavram; Uygur kaynaklarında "köngül," Kutatgu Bilig'de "köksi közi" (kalp gözü) ve Yunus Emre'de "gönül gözü" olarak ifade edilir (Türker-Küyel, 2017b: 92). Gönül gözünün açılabilmesi için gönlün kötülüklerden arındırılması gerekir. Kazanılmış akıl da akılsalları ya da gerçekleri doğrudan kavraya bilmesi için de Etkin Akl'a ulaşması icap eder.

Fârâbî'ye göre doğru düşüncelerin, iyinin ve güzelin kaynağı hep Etkin Akıl'dır. İnsan bu akla ulaşip onunla birleşip ona benzemeye çalıştıkça bitkisel ve hayvansal özelliklerden uzaklaşarak aydınlanır (Türker-Küyel, 2017a: 123). Etkin Akıl'dan kazanılmış akla taşan ve insanı felsefi etkinliğin son merhalesine ulaştıran entelektüel vahiydir. Bu vahiy hem kazanılmış akıl seviyesine çıkan hem de sıradan insanların en büyük mutluluğu elde etmelerinin nedenidir. Ancak sıradan insanların en büyük mutluluğa erişebilme-leri, ancak Etkin Akıl ile bağlantı kurabilen ilk önder tarafından gerçekleştirilir. Potansiyel akıl seviyesinde kalan insanlar için ölümsüzlük ve sürekli bir ruhsal yaşam da mümkün değildir. Bunlar için insanın aktif olarak aklını kullanması gerekir (Çilingir, 2009: 80-81). Dolayısıyla o sonsuz olan ahiret hayatını da Etkin Akıl ile bağlantılı bir biçimde işlemiştir. Bu seviyeye çıkamamış olanlar için ebedi bir hayat söz konusu değildir. Onlar bitki ve hayvanlar gibi ölümlerle birlikte yok olurlar. Bu görüşü hem teolojik inanışlara hem de Platon'un ezeli ve ebedi ruh anlayışıyla bağdaştırmamaktadır. Onun bu konudaki görüşü Aristoteles'in ölümden sonra ruhun yaşamının da sonlanacağı, sadece aktif aklın kalacağına yönelik düşünceleriyle koştur olduğu söylenebilir. Ancak Fârâbî'ye göre aktif akıl seviyesine çıkamayanlarda böyle bir kalıt da olmadığından onun ebedi olması da söz konusu değildir. Ancak aktif akıl seviyesine çıkanlar için ebedi bir hayat mümkündür.

Fârâbî, Etkin Akl'ın düşünmeye olan etkisini, Güneş'in görme ediminin gerçekleşmesi üzerindeki etkisiyle bir koşutluk kurarak açıklamaktadır. Göz güneşten gelen ışıklar sayesinde potansiyel durumdan aktif görür hale gelir. Göz aynı şekilde ışık sayesinde Güneş'in kendisini de görür. Etkin Akıl ise düşünme gücünü etkileyerek, onu tasarladığı bir düşünceye ulaştırır. Aynı zamanda bu etkiyle birlikte düşünen kişi Etkin Akl'ı da bilir. Etkin Akl'ın katkısı ile düşünme gücü için potansiyel olarak düşünülür olanlar aktif düşünülür hale gelir ve insan da potansiyel akıl seviyesinden Etkin Akl'a

doğru derece derece yükselir. Etkin Akıl'ın müdahalesiyle düşünme gücü için daha önceden bizzat düşünülür olmayanları düşünür olmaya başlar. Yine Etkin Akıl sayesinde düşünme gücü maddi düzeyden tanrısal bir varlık konumuna yükselir (Fârâbî, 2015a: 85-86; 2017a: 42-43).

Düşünme gücü, tamamen aktifleştiğinde ayırık akıllara benzer ve hem derece olarak kendinden üstün olanları hem de derece olarak kendinden aşağıda bulunanları bilir (Fârâbî, 2017a: 49). O, sadece tek taraflı Etkin Akıl'ın etki ve tesirinden ziyade kendini ondan gelecek entelektüel ilhama hazır hale getiren akılı ön plana çıkarmaktadır. Bu hazır olma haline akılî bir çabayla ulaşılır. Bilim tarihi içerisinde ön öğrenmelerin ve çabaların ilham için kaynaklık etmesini en belirgin şekilde Edison dile getirmiştir. Edison, bilginin elde edilişi bağlamında çalışmanın anlamını şöyle vurgulamıştır: “Dehanın yüzde biri ilham, yüzde doksan dokuzu alın teridir” (Mould, 2016: 506) Ancak yüzde birlik bir ilham için de yüzde doksan dokuzluk alın terinin dökülmesi gerekir. Bir kişi ne kadar bilge ve maharetli olursa olsun, eğer muhatapı ilgisiz, gönülsüz ve yüksek kapasite sahibi değilse ondan istifade etmesi son derece kısıtlıdır. Anlatılanların yerini bulması ancak yüksek kapasiteli, ilgili ve istekli bir muhatapla anlam kazanır. Bilgiye açık olma ve hazır bulunuşluk, aşkın öznenen yararlanmada önemli olduğu gibi bilgi birikimi de hakikatin kavranmasında önemlidir. Ayrıca onun etkisi sadece bilgi düzeyinde kalmaz değerler alanını da etkiler. Fârâbî, bilgi ve değerlerin nesnel, insandan bağımsız olduklarını ve bunların da ancak kazanılmış akıl seviyesine çıkanlar tarafından kavranabileceklerini belirtir.

Fârâbî'ye göre de kazanılmış aklın, Etkin Akıl ile bir tür mistik özellikteki birleşmesi ya da nesnel bilgi ve değerleri kavraması hem gerçek mutluluğun hem de doğru bilginin kaynağıdır. Bilgi ise bir taraftan teorik akılı geliştirirken bir taraftan da insanı ahlaki yetkinliğe ve gerçek mutluluğa ulaştırır. Bilgi bizzat erdemdir ve hem dünya hem de ahiret mutluluğunun nedenidir (Bayraktar, 1998: 184). Böylece insan amacına da ulaşmış olur, çünkü onun için asıl önemli olan gerçek mutluluğa ulaşmaktır. Bu da ancak aklın, Etkin Akıl ile irtibat kurması ya da aklın nesnel olan gerçekleri, normları, değerleri kavranması ve hayata aktarılmasıyla gerçekleştirilebilir.

Akıl

Fârâbî, öncelikli olarak insanda bulunan potansiyel güçleri tespit eder ve ardından da bunlar arasındaki ilişkiyi açıklar. Onun akıl ve bilgi felsefesinin anlaşılması için bu güçler arasında yaptığı ayırım ve kurduğu ilişki dini ve akli bilginin anlaşılması açısından da önemlidir. Ona göre insanda besleyici, duyu, hayal ve akıl güçleri bulunur. Besleyici güç bedene; duyu ve hayal

gücü de bedene ve akılsal güçlere hizmet eder. Bu üç güç de birlikte bedene bağlı olan akılsal gücün hizmetindedir. Aklî güç ise teorik ve pratik olarak ikiye ayrılır ve bunlardan da pratik akıl, teorik akla hizmet eder. Teorik akılsa başka bir güce hizmet etmez. Onun varlık nedeni mutluluğun elde edilmesidir (Fârâbî, 2015a: 88). Nitekim o, bilgi kaynaklarını akıl ve hayal gücü olarak ikiye ayırmaktadır. O, akla ve vahye dayanan bilgiyi bu bilişsel yetiler üzerinden açıklamaya çalışmış ve aralarında bir ayırım yapmıştır.

Ona göre varlıkların bilgisi akıl ile kavranıyor ve “kesin ispatlar aracılığıyla tasdik ediliyorsa” bu akli bilgidir. Akıl vasıtasıyla elde edilen bilgiyi felsefe olarak da adlandırır. Fârâbî, dini bilgiyi ise şu şekilde açıklamaktadır: “Eğer onlar kendilerini temsil eden misaller aracılığıyla tahayyül [hayalde canlandırma] yolu ile bildiriliyor ve bu hayalde canlandırılanlar ikna yöntemleri ile tasdik ettiriliyorsa eskiler bu bilgileri içine alan şeyi din diye adlandırmaktadır. Bu akılsalların kendileri alınır ve ikna yöntemleri kullanılırsa, onları içine alan dine popüler, meşhur, zahiri felsefe denir. Bundan dolayı eskilere göre din felsefenin bir taklididir” (Fârâbî, 2018: 44-45).

Fârâbî, yukarıdaki ifadeleriyle dinî ve felsefi bilginin kaynaklarından hareketle bir değerlendirme yapmaktadır. Ancak dinî bilginin felsefî bilgiye göre ikinci konumda olduğuna yönelik düşünceleri kendi görüşü olarak değil de eskilerin ya da Antikçağ filozoflarının görüşü olarak dile getirmektedir. Onun için önemli olanın düşünülür olanları (akılsalları) kazanılmış akıl aracılığıyla Etkin Akıl'dan elde etmektir. O, bilgiyi elde eden gücü göz önünde de bulundurarak Peygamberler arasında da bir ayırım yapmakta ve bazı peygamberlerin de akıl gücü ile Etkin akılla bağlantı kurduklarını belirtmektedir (Aydın, 2017: 156).

Fârâbî'ye göre dinin ve felsefenin konuları ya da amaçları ortaktır; ikisi de varlıkların ilk ilkeleri ve nedenleri hakkında bilgi verir. Ayrıca ikisi de insanın kendisi için yaratıldığı gerçek mutluluğu ve diğer varlıkların nihai amaçlarını açıklar. Bu ortak noktalara rağmen vahyin ve akli bilginin yöntemleri, elde edilimleri birbirinden farklıdır. Fârâbî, *İdeal Devlet* adlı eserinde de dinî ve akli bilgi arasındaki ayrımı şu şekilde yapmaktadır: “Felsefenin bütün bunlarla ilgili olarak akla veya kavramaya dayanarak bilgi verdiği her konuda din hayal gücüne dayanan bilgiler verir. Felsefenin ispat ettiği her konuda din ikna eder; çünkü felsefe akıl tarafından kavrandıkları biçimde nihai ilkeler, yani ilk ilkelerin özü ve ikincil cisim dışı ilkelerin özleri hakkında bilgi verir. Buna karşılık din cisimsel ilkelerden çıkarılmış olan misaller aracılığıyla onları hayal ettirir ve siyasi görevler içindeki benzerleri ile onları temsil eder. (...) O halde felsefenin kesin ispatlar verdiği her şeyde din,

ikna etmeye dayanan açıklamalar verir. Nitekim felsefe, zaman bakımından dinden öncedir” (Fârâbî, 2018: 44).

Fârâbî, felsefenin dine olan önceliği konusunu *Harfler Kitabı*’nda da ele almış ve orda da şu şekilde açıklamıştır: “Din ise insani kılındığında (yani insan ürünü bir şey olarak görüldüğünde) zamanca felsefeden sonradır. Din, felsefede ortaya konan teorik ve pratik şeylerin, ikna etme veya hayal ettirme yoluyla yahut ikisiyle birlikte halkın anlayabileceği tarzlarda onlara öğretilmesini amaçlar” (Fârâbî, 2015b: 152).

Fârâbî, *İdeal Devlet* adlı eserinde de yukarıda alıntıladığımız görüşlerini, bilginin edinildiği kaynakla irtibatını ortaya koyarak tekrarlamaktadır. Buna göre hayal gücü, akıl gücünü ve onun sahip olduğu akılsalları taklit eder. Akıl gücü ise aktif akıl olma potansiyeline sahiptir. Etkin Akıl’ın etkisi ile akıl, potansiyel (bil kuvve akıl) durumdan aktif (bilfiil akıl) ve nihayetinde de kazanılmış akıl (Müstefad) seviyesine ulaşır. Hayal gücü ise teorik ve pratik akılsal güçlerle ilişki içindedir. Akıl gücünün Etkin Akıl’dan elde ettiği şey bazen hayal gücüne taşar ve onu etkiler. Etkin Akıl’ın hayal gücüne etkisi de iki şekilde gerçekleşir. O, gerçek yeri teorik akıl olan akılsalları hayal gücüne vermesi ya da asıl yeri pratik akıl olan “tikellerle ilgili olan akılsalları duyusalların biçimi altında vermesi” ile gerçekleşir. Hayal gücü, “böylece, birleştirmiş olduğu duyusalları taklit etmek suretiyle akılsalları kabul eder” (Fârâbî, 2015a: 92).

Fârâbî’den önce Kindî de hayal gücünün ruhun bir melekesi olduğunu ve bu meleke sayesinde gerek uykuda gerekse uyanıkken geleceğe yönelik öngörülerde bulunulabileceğini belirtmiştir. Fârâbî, Etkin Akıl ile olan bağlantıyı kutsî akıl üzerinden değil de olağan üstü bir biçimde gelişmiş olan hayal gücü yetisi aracılığıyla kurmaktadır. Fârâbî’ye göre de uykuda ya da uyanıkken Etkin Akıl ile gelişmiş bir hayal gücü sayesinde bağlantı kurulabilir ve bu bağlantı sonucunda peygamberler uykuda sadık rüyalar, uyanıkken de vahiy alırlar. “Fârâbî için peygamberlik, doğrudan doğruya hayal gücü yetisiyle tinsel âlemlerle temas geçmektir.” İbni Sînâ’ya göre ise sadece kutsî akıl düzeyine ulaşan peygamberler, doğrudan Etkin Akıl ile temas kurarlar ve onun tarafından aydınlatılırlar (Arslan, 2013: 83-84). İbni Sînâ, kutsî akıllı tüm akıl mertebelerinin üzerinde ve tamamen maddeden soyutlanmış olarak görür. Kutsî akıl konusunda sezgiye yer verir ve onunla peygamberlik arasında bağ kurar. Peygamberlik, insan aklının ulaşabileceği en üst mertebeye olan kutsî akla dayanır (Özden, 2015: 97-98).

Etkin Akıl, Tanrı’dan gelen verileri kazanılmış akıl aracılığıyla edilgin akla ve son olarak da hayal gücüne aktarır. İlk ya da kurucu önder, Etkin

Akıl'dan edilgin akla taşan bilgiyle mükemmel bir düşünür veya filozof; Etkin Akıl'dan hayal gücüne taşan bilgi ile de peygamber veya gelecekte haber veren uyarıcı olur (Fârâbî, 2015a: 104). O, peygamberliği de “tabiatı gereği yetkin olan bir muhayyileyle açıklamaktadır.” Ona göre peygamberler en yüksek hayal gücüne sahiptirler. Etkin Akıl'dan hayal gücüne taşanlar peygamberliğin de kaynağıdır. O, peygamberliği ilahi bir müdahale ya da Tanrı'nın kullarından dilediğine bahşettiği bir lütuf olarak değil, “Tanrı'nın ezeli-ebedi adaletinin zorunlu” bir tezahürü olarak değerlendirmektedir. Bir de entelektüel birikimiyle filozofça bir yetkinliğe ulaşarak kazanılmış akıl aracılığıyla Etkin Akıl'dan vahiy alan peygamberlerden bahsetmektedir. Böylece peygamberler arasında bir derecelendirme yaptığı söylenebilir (Aydın, 2017: 155-156). Böylece o, resul ve nebi arasında yapılan ayrımı ilahi bilginin alınışı veya bilgi kaynakları açısından sınıflandırarak felsefi bir bakışla temellendirmiştir. Bu görüşler, on yedinci yüzyılda Modern Felsefede karşılık bulmuştur. Onun vahiy hakkındaki görüşlerinin bir benzeri Spinoza (1632-1677) tarafından dile getirilmiştir.

Spinoza'nın peygamberlik hakkındaki açıklamaları onunkilerle koşut olduğu söylenebilir. Spinoza da peygamberliği birtakım seçkin insanların olağanüstü güçlü hayal güçleri sayesinde tinsel dünyayla bağ kurması olarak açıklamaktadır (Arslan, 2013: 103). Ona göre peygamberlik akli bilgiye ya da mükemmel bir zihne değil de güçlü hayal gücüne dayanır. Peygamberler bu güç sayesinde sembolik ya da mecazi olarak aldıkları tinsel sözleri ve görüntüleri duysal bir dile aktarırlar (Arslan, 2013: 88-89). Spinoza bu durumu *Teolojik-Politik İnceleme* adlı eserinde şöyle ifade etmektedir: “Peygamberlik yapmak için daha yetkin bir zihne değil, yalnızca daha canlı bir hayal gücüne ihtiyaç vardır” (Spinoza, 2010: 59, 65, 67). Arslan'a göre Fârâbî ve Spinoza'nın görüşleri bu konuda benzerlik arz etmektedir. Spinoza, eserlerinde İslâm filozoflarına herhangi bir atıfta bulunmadığı gibi bu filozofların eserlerinden haberdar olduğuna dair bir belge de bulunmamaktadır. Ancak Spinoza, İslam filozoflarının görüşlerinden haberdar olan ve hayal gücünü benzer şekilde ele alan Yahudi filozof Musa b. Meymûn'a eserlerinde atıfta bulunmaktadır. Dolayısıyla Spinoza'nın onun üzerinden Fârâbî'nin görüşlerinden haberdar olması ve etkilenmesi mümkündür (Arslan, 2013: 108-111).

Filozof Kral

Fârâbî, kazanılmış akıl seviyesine çıkararak Etkin Akıl ile irtibat sağlayan kral filozofu ya da kurucu ilk önderi (reisu'l evvel) siyaset felsefesinin odağına yerleştirmiş ve birtakım örnekler üzerinden de önemini anlatmıştır. Bir örneğinde bir insanın bedenindeki organların işlevlerinden hareketle şöyle

açıklamıştır: Bedenin en hayati organı kalptir ve hiçbir organdan emir almaz. Beyin de dâhil olmak üzere bütün organları o yönetir. Beyin, kalpten sonra ikinci dereceden amirdir ve kalbin amacına ulaşabilmesi için ondan aldığı emirleri diğer organlara iletir. Kalbin hizmetinde önemli fonksiyonları yerine getiren beyin, bir evin kâhyasına benzer. Kâhya ev sahibinin hizmetinde ve onun vekili olarak evin işlerini yürütmesi gibi beyinde kalbin emirleri doğrultusunda kendi işlevlerini yerine getirir (Fârâbî, 2015a: 77). Kalbin bedende en hayati organ olarak emredici konumda olması gibi kral filozof da şehrin, milletin ve milletler topluluğunun en üst yöneticisidir. O, üst yönetici konumunda olan kral filozoflar arasında da bir ayrım yapar ve kurucu olanı, ilk önder olarak nitelendirir.

İlk/kurucu önder, gerçek anlamda ilim ehli olduğundan, başka bir yöneticiye ve rehberine ihtiyacı yoktur. O yaradılışça büyük yeteneklere sahiptir ve yaptığı her eylemi bilerek yapar. Başkalarına bir şey öğretirken veya onları bir eylem yapmaya yönlendirirken bir güçlük çekmez. Yaradılışça bu üstün yetenekleriyle insanları eyleme ve mutlu olmaya yönlendiren ilk önder bütün bunları Etkin Akıl ile bağlantı kurarak yapar. Bunu ise edilgin akıldan kazanılmış akıl seviyesine ulaşma ile gerçekleştirir. Böyle bir kişinin de eskilerin deyimiyle vahiy almış bir kral olduğu söylenebilir. Vahiy, Etkin Akıl ile insan arasında bir aracı kalmadığında gerçekleşir. Kazanılmış akıl aracılığı ile Etkin Akıl'dan edilgin akla taşan vahyin ilk kaynağı İlk Sebep/Tanrı'dır. Dolayısıyla İlk Sebep, Etkin Akıl aracılığı ile insana vahiy gönderdiği söylenebilir. Etkin Akıl aracılığıyla İlk Sebep ile böyle bir bağlantı kuran yetkin insanın önderliği ilk ya da kurucu önderlik olup, ardılların önderlikleri onu takip eder ve ona dayanır (Fârâbî, 2017a: 92-93). Ona göre vahiy, Etkin Akıl'dan teorik yetkinliğin en üst düzeyine yükselen veya uygun entelektüel birikime sahip olan insanlara taşan bilgi akışıdır. Öncesiz ve sonsuz nesnel gerçeklerin ve değerlerin kazanılmış akıl tarafından kavranması taşma kavramıyla ifade edilmektedir. Taşma, potansiyel ve pasif konumdaki akla doğru bir bilgi akışını değil de kazanılmış aklın öncesiz ve sonsuz değerleri/normları kavramasını ifade etmektedir.

Kendisine emreden birinin bulunmadığı ya da üst yöneticisi olmayan kişi, "İmamdır, [kurucu önderdir, kral filozoftur] erdemli şehrin birinci başkanıdır, erdemli milletin hükümdarıdır, oturulan dünyanın tümünün hükümdarıdır." Bu konuma ancak doğuştan şu on iki özelliğe sahip olan bir kişi gelebilir/ulaşabilir:

- a) Organları tam ve işlevsel olmalıdır.
- b) Doğası gereği yüksek düzeyde anlama kapasitesi olmalı, konuşanın

maksadını anlayabilmelidir.

c) Gördüğü, duyduğu, anladıklarını zihninde saklayabilmeli ve hiçbir şeyi unutmamalıdır.

d) Çok zeki olmalı ve basit ipuçlarını değerlendirerek ilgili konuyu kavrayabilmelidir.

e) Bildiklerini açık ve seçik olarak anlatabilmelidir.

f) Öğrenmeyi sevmeli, kararlı olmalı ve öğrenmenin önündeki güçlükleri aşabilmelidir.

g) Doğası gereği “doğruluğu ve doğru insanları sevmeli, yalandan ve yalancılardan nefret etmelidir.”

h) Nefsanî arzularının peşine düşmemeli, kumardan kaçınmalı ve bunların verebileceği hazlardan uzak durmalıdır.

ı) Yüce ruhlu olarak ululuğu sevip, aşağılık şeylerden nefret etmelidir.

i) Dünyevi olan mala, mülke tamah etmemelidir.

j) Doğası gereği adil olmalı ve adaleti sevmeli, aksi tutum ve davranışlardan kaçınmalıdır.

k) Kararlarında istikrarlı olmalı ve çekinmeden cesaretle kararlarını uygulamalıdır (Fârâbî, 2015a: 104-105).

Kurucu önderinin sahip olması gereken bu on iki nitelik ne halifelerin sahip olması gereken niteliklere ne Platon'un Devlet adlı eserinin VI. Kitabında belirtilen kral filozofun özelliklerine tam olarak benzer (Fahri, 2014: 76-77). Onun kurucu önderi ne Platon'un «filozof kralına dönüşen halife, ne de halifeye dönüşen filozof kraldır». Kurucu önderin nitelik ve fonksiyonları, Platon ile İslami değerlerin bir sentezini dile getirmektedir (Rosenthal, 1996:185).

İlk önderde bu on iki niteliğin bulunmasını şart koşması onun kastettiği yöneticinin filozof olduğunu ortaya koymaktadır. Ayrıca ilk önderin ardılında bulunması gereken nitelikleri belirlerken de yönetime gelecek insanın taşıması gereken şartlardan birinin mutlaka filozofluk olması gerektiğini belirtmektedir.

İlk önderin ardılı/halefi yukarıda belirtilen on iki nitelikte birlikte şu özellikleri de taşımalıdır: Filozof olmalı, ilk önderin şehri yönetmek için koyduğu kanunları bilmeli, onları korumalı ve ilk önderin yolundan ayrılmamalıdır. Eskilerin kanun koymadığı bir konuda onların izinden giderek

yeni kanunlar koyma gücünde olmalıdır. Yeni koşullar çerçevesinde ortaya çıkan hususlarda kanun koyma gücüne sahip olmalıdır. İlk önderin ve kendisinin koymuş olduğu kanunları topluma anlatabilmeli ve öncülük edebilmelidir. Ayrıca her türlü savaş sanatlarında profesyonel olmalı ve bedensel bir engeli de bulunmamalıdır (Fârâbî, 2015a: 106).

Bu vasıflara haiz biri bulunamaz ise birincisi filozof olmak koşuluyla diğer vasıfların tamamını taşıyan ikinci bir kişi, birlikte şehrin yöneticisi olmalıdırlar. Eğer bu da gerçekleşemez ise biri kesinlikle filozof olmak koşuluyla diğer beş özellikten her birine haiz beş kişi, birbirleriyle uzlaşırlarsa birlikte en üst yönetici olurlar. Felsefe, yönetimin unsurlarından çıkarılırsa, diğer şartlar tam olsa da şehir yöneticisiz kalacak ve şehir helak olmaktan kurtulamayacaktır. “Eğer bir şehrin *mevcut* yöneticisinin bağlı olacağı bir filozof bulunmazsa, belli bir müddet sonra o şehir helak olmakta gecikmeyecektir” (Fârâbî, 2015a: 106-107).

Fârâbî, *Siyaset Felsefesine Dair Görüşler* adlı eserinde ise gerçek kral olarak ifade ettiği ilk önderin sahip olması gereken niteliklerini şu şekilde belirlemiştir: Gerçek kral olan ilk önder; felsefe, pratik felsefe, ikna edebilme kabiliyeti, hayali etki oluşturma kapasitesi, savaşa katılma gücüne sahip olmalı ve bedensel engeli bulunmamalıdır (Fârâbî, 2017b: 82-83). Eğer yukarıdaki niteliklerin tamamı bir kişide bulunmaz ise bu niteliklere sahip farklı kişiler bir araya gelerek birlikte kralın yerini alırlar. Onlar da en iyi önderler ve erdemli kişiler olarak nitelendirilirler. Onların yönetim tarzı da erdemlilerin idaresi olarak adlandırılır (Fârâbî, 2017b: 83-84). *Siyaset Felsefesine Dair Görüşlerde de İdeal Devlet*'te olduğu gibi felsefeyi yönetimin zorunlu koşulu olarak sunmaktadır.

Fârâbî, yönetim biçimi olarak krallığı tercih etmiş olmasına rağmen kral filozof olabilecek şartları taşıyan birinin bulunmaması durumunda aristokratik yönetimin de iyi bir yönetim biçimi olabileceği kanaatindedir. Ancak aristokratik yönetimi de niceliksel olarak sınırlandırmıştır. Aristokratik yönetimdeki yönetici sayısı, ileri sürdüğü koşullara bağlı olarak en az iki en fazla altı kişi olabilir.

Fârâbî, kralın filozof olmasını ya da yönetim fonksiyonunu icra eden üst kurul içinde yer almasını kesin bir koşul olarak yerine getirilmesini istemektedir. Ayrıca o, yönetim fonksiyonunu icra eden üst yönetici ya da kral filozofun nazari, fikri ve ahlaki erdemler ile pratik sanatlara da sahip olması gerektiğini belirtmektedir. Ancak bu erdemlere sahip olan kişi; küçük, orta ve büyük toplumlara rol model olabilir. Toplumlara erdemli davranışlar

sergilemeye motive edebilir. Üst yöneticinin temel erdemlere sahip olması toplum açısından hayati derecede önemlidir.

Fârâbî'nin erdemleri; nazari, fikri ve ahlaki yüksek erdemler ile ameli sanatlardan oluşur. Sadece çok büyük potansiyeli olan bireyler bu erdemlerin tamamına sahip olabilir. Bu erdemler eğitim ve öğretim yolu ile gerçekleştirilirler. Öğretim ile şehirler ve milletlerde nazari/teorik erdemler, eğitimle de ahlaki erdemler ve ameli sanatlar varlığa getirilir. Öğretim sadece sözlü eğitim ise hem milletlerde hem de şehirlerde pratik uygulamalar sonunda kazandırılır (Fârâbî, 2018: 31-33). Böylece nazari erdemlerin teorik boyutuna, ahlaki erdemler ve ameli sanatların da pratik yönüne dikkat çekmektedir.

Nazari, fikri ve ahlaki erdemler ile pratik sanatların bir bütün olarak göz önünde bulundurulmaları onun etik anlayışında önemli bir yer tutar. Fikri erdemlerin nazari erdemlere tabi olması gerektiği gibi ahlaki erdemler de fikri erdemlere tabi olmalıdır. Fikri erdemler insanlık için en yararlı, en güzel, ortak ve uzun süreli değerleri kapsadığından ahlaki erdemlerin de fikri erdemlere uygun olması gerekir (Fârâbî, 2018: 24-25).

Erdemli bir hayatın yaşanabilmesi için «en faydalı olan şeyi keşfeden erdem, fikri erdemdir». Fikri erdemlerden milletleri, bir milleti ve bir şehri eşit bir şekilde etkileyen bir olay meydana geldiğinde ortak olan erdemli bir eylemin gerçekleştirilmesini ve en yararlı olanın keşfedilmesini sağlayan, siyasi fikri erdemdir. İşte bu keşfedilen ister çok uzun süre uygulansın ister ise belirli bir süre sonra değişikliğe uğrasın, birçok millet, bir millet ve bir şehir için en yararlı ve en güzel olanı keşfeden fikri erdem, on yıllarca varlığını sürdürebilir ise bu insanlık için ortak olan erdemler, yasama gücüne benzerler (Fârâbî, 2018: 22-23; 2019a: 54). Gıda ve ilaçlar hakkında insan sağlığına elverişli olan orta ya da mutedil olanı tıp ilminin verilerine göre doktorların belirlemesi gibi Ahlak ve eylemlerde orta yolu da siyasi sanat ya da krallık maharetiyle şehrin yöneticisi kral belirler (Fârâbî, 2017b: 60). Dolayısıyla sağlık açısından faydalı ve zararlı olana doktorların karar vermesi gibi düşünce, değer ve normların doğru ya da yanlış olduğuna da yukarıda belirtilen erdemlere sahip olan kral filozof karar vermelidir.

Fârâbî'ye göre fikri erdemler hakkında önemli olan tüm insanlığı mutluluğa ulaştıracak ve uzun süre uygulanacak ilkeleri tespit etmektir. Onun bu görüşleri Kant'ın (ö. 1804) etik ilkelerin evrenselleştirilebilir olmasına yönelik fikirlerini öncelediği söylenebilir. Ayrıca Fârâbî tüm toplumların yararına olan, onları mutluluğa ulaştıran fikri erdemlerin yasama gücüne benzediğini ifade etmiştir. Kant da yaklaşık dokuz asır sonra onun ilkelerine

benzer görüşler dile getirmiştir. Kant, ödev etiğinde “İstemenin maksimleri aracılığıyla kendisini aynı zamanda genel yasa koyucu olarak görebileceğin şekilde eylemde bulun” (Kant, 2002: 51-52, 17) derken aynı noktaya işaret etmiştir.

Fârâbî, kurucu önder veya ardıllarını ahlaki alandaki görev ve sorumluluklarını yerine getirmelerini, toplumların barış ve güvenlik içerisinde yaşamaları açısından yeterli görmediğinden önderlerin yasama işlevlerini nasıl yerine getireceklerini de ana tezine bağlamıştır.

Kanun koyucu, üstün fikri erdemleri ile iradi akılsalları en yüksek mutluluğa ulaştıracak bir biçimde kavrayan ve onları günlük hayata aktaran kişidir. En üst yönetici pratik felsefe aracılığı ile iradeye bağlı olan akılsalları uygulamaya aktararak onları kanunlar olarak açıklar. Kanun koyucu, önce iradi akılsalları idrak etmeli ardından da o iradî akılsalların hayata aktarılması için ortam hazırlamalıdır. Kanun koyucu bizzat kendisi en yüksek mutluluğa ulaştıracak akılsalları kavramadan başkalarını en yüksek mutluluğa ulaştırması olanak dâhilinde değildir. Bu nedenlerden dolayı kanun koyucunun, “filozof olması gerekir”. O, ayrıca imam, filozof ve kanun koyucunun aynı anlama geldiğini belirtir. Ancak filozof kavramı özü itibarıyla nazari erdemlere tekabül eder ve bu erdem en mükemmele ulaşmayı ifade ettiğinden diğer ahlaki güçleri de kapsar. Nazari erdemlere sahip olan filozof doğal olarak diğer erdemlere de sahiptir. Kanun koyucu, uygulamalarla ilgili akılsallar hususundaki bilgi birikimi, onları değişen koşullara uygulama becerisi, şehirler ve milletlerde gerçekleştirme yetkinliği ile ön plana çıkar. Bu bahsedilenler bilgiye dayanarak gerçekleştirildiğinden, nazari erdemler diğer erdemlerden önce gelmesi gerekir. (Fârâbî, 2018: 45-46).

Nazari ve amali şeyler “kanun koyucunun ruhunda buldukları zaman felsefe, çoğunluğun ruhunda bulduklarında ise dindir”. Kanun koyucu, nazari ve ameli konuları kesin bir iç görüyle bildiğinde onlar kendisi için kesin bilgilerdir ve herhangi bir delile ihtiyaç duymaz. Bu bilgiler çoğunluğun ruhunda ise hayal ettirme ve ikna etme yoluyla açığa çıkarılır. Bu bilgileri hayalde canlandıran da kanun koyucudur ve kabul ettirmek için hayalleri ve ikna edici delilleri oluşturur, ancak “o bunları kendi ruhunda bir din olarak, kendisi için tahsis etmek amacıyla” değil, başkalarını ikna etmek için tasarlar. Onlar “kendisi ile ilgili olarak ise kesindirler. Onlar başkaları için din, kendisi için ise felsefedir. Hakiki felsefe ve hakiki filozof işte budur” (Fârâbî, 2018: 47-48). İnsanların en yüksek mutluluğa ulaşmaları, erdemli bireyler haline gelmeleri ancak siyasî gücü ve bilgeliğin gücünü şahsında toplayan filozofların kral olmasıyla mümkündür (Cevizci, 2001: 137).

Felsefi düşünebilme aşamasına varmış olan akıl, entelektüel gelişiminin son merhalesinde kendisinin formu olan Etkin Akıl ile birleşir ve onun maddesi konumuna gelir. Bu insanoğlunun ulaşabileceği mutluluğun nihai aşamasıdır. Filozof-kral, Etkin Akıl'dan esinlenerek yeni kanunlar koyar. Eğer erdemli devletin içerisinde bulunduğu koşullar değişir ise filozof-kral daha önce kendinin koymuş olduğu kanunları ve kendinden önce konulmuş kanunları gerçek mutluluğun kazanılması adına değiştirebilir, yeni kanunlar koyabilir. Bundan dolayı her türlü kanunun, koşullar doğrultusunda değiştirilebileceği de ima edilir (Toktaş, 2017: 156-157). Kanun koyma veya yasama faaliyeti, kurucu önder ve ardıllarının asli sorumluluğu olduğu vurgulanmaktadır. Filozofun koyduğu kanunların nihai kaynağı Etkin Akıl aracılığı ile Tanrı olsa da filozof kazanılmış akıl düzeyine çıktığında aklını Etkin Akıl'ın maddesi haline getirir, onunla bütünleşir ve o zaman bilgi akışı gerçekleşir. Nitekim bu aşamada gerçek düşünceler, değerler ve normlar filozofun zihninde belirginleşir.

Erdemli ilk önder dini görüşleri ve eylemleri doğrudan Tanrı'dan kendisine gelen, tamamen belirlenmiş vahiyle ya da Tanrı'nın kendisine vermiş olduğu güçle kendisi bilir (Fârâbî, 2019a: 18). Gerçek din de felsefe gibi teorik ve pratik olarak iki kısma ayrılır. Dindeki pratikler ve tümeller pratik felsefede de bulunurlar. Dinde ispatsız olarak sunulan teorik görüşlerin ispatları da teorik felsefe de yer alır. Felsefe, hem dinde ispatsız olarak verilen teorik bilgilerin ispatlarını verir hem de tümellere vakıf olduğundan dindeki tikelleri de içerir. Bundan dolayı dinin teorik ve pratik kısımları felsefenin altında yer alır. Erdemli dini meydana getiren yöneticilik becerisi ve erdemli kanunların tamamı, tümellerin ya da felsefenin altında yer alır (Fârâbî, 2019a: 26).

İlk önder, kapsamlı olarak düşünerek içinde bulunduğu koşulları ve zamanın ruhunu göz önünde buldurarak eylemleri belirleyen kanunları koyar. Ancak bütün koşulları kapsamlı olarak değerlendiremediği durumlar da olabilir. Hatta yasama faaliyetini tamamlamadan ölmüş, savaş ve benzeri zorlukların bulunması nedeniyle yasama faaliyetini gerçekleştirememiş veya zamanındaki olaylara göre kanun koymuş olabilir. Olayların tamamı onun yaşadığı bölgede ve onun zamanında ortaya çıkamayacağından dünyanın diğer bölgelerinde başka zamanlarda gerçekleşecek eylemlerin sınırlandırılmasına da ihtiyaç duyulur. İlk önder öncelikli ve aslı konularda kanun koyar. Tali hususlarda ise kendinden sonra gelenler, temel kanunları göz önde bulundurarak, içinde buldukları koşullar çerçevesinde yasama faaliyetini sürdürürler. İlk önder gibi halefleri de kanun koyabilirler, ilk önderin koyduğu kanunları değişen koşullar çerçevesinde değiştirebilir. Çünkü ilk

önder yaşadığı dönemin koşullarına göre kanunları belirlemiştir. Eğer yaşamış olsaydı kendisi de aynı değişiklikleri yapardı (Fârâbî, 2019a: 28-30).

Fârâbî, *Din Üzerine* adlı eserinde kurucu önderi peygamber olarak da sunar. Ancak aynı eserden alıntuladığımız yukarıdaki düşüncelerine baktığımızda kurucu önderin yasama faaliyeti esnasında eksik ve hatalı değerlendirmelerde bulunabileceğini bildirmektedir. Kadılık yapmış bir filozofun peygamberler hakkında böyle bir değerlendirme yapması söz konusu edilemeyeceğinden onun kastettiği kurucu/ilk önderin filozof olduğu anlaşılmaktadır.

Fârâbî, siyaset biliminde yönetim biçimlerini incelerken kurucu iradenin oluşturduğu yönetim ile ona tabi olan yönetim arasında da bir ayırım yapar. Kurucu iradenin yönetimi, şehirde veya millette daha önce bulunmayan hususlarda onları cehaletten uzaklaştırarak, erdemli yaşam tarzlarına ulaştır. Bu yönetim biçimini kuran ve sürdüren ilk önderdir. İlkini takip ederek yönetim fonksiyonunu icra eden kişi ise “geleneğe tabi yönetici” ya da “geleneğe tabi hükümdar” olarak adlandırılır. Erdemli yönetimin ilk becerisi şehirlerde/milletlerde erdemli yaşam tarzlarını benimsetmek ve onların sürekliliklerini sağlamaktır. Ayrıca kurucu önder cahil yaşam tarzlarından halkı koruyacak eylemlerin tamamını da bilir ve onları ortadan kaldırır. İlk yöneticinin bu becerisi tıp becerisi gibidir. Doktorlar insan sağlığını korumak ve sağlıklı bir yaşam sürmeleri için hastalıklarla mücadele ettikleri gibi ilk yöneticide cahil yaşam tarzları ile mücadele ederek erdemli yaşam biçimlerini korurlar (Fârâbî, 2019a: 46).

İlk önder, sadece tümellerin bilgisi ile değil, tecrübelerine dayanarak da karar vermelidir. O, bu tecrübeleri sayesinde eylemleri nicelik, nitelik, zaman ve diğer koşullar açısından değerlendirme gücü kazanır. İlk önder; kişiler, şehirler ve milletlere göre ya da ortaya çıkan yeni durumlar, farklı zamanda meydana gelen olaylar için farklı düzenlemeler yapabilir. Çünkü yönetim becerisi şu insan, bu şehir ve o millet gibi tikel hususlarla ilgilidir. Bu güce tümellerin bilgisi ile değil, kişilerle ilgili derin tecrübelerle ulaşıldığından eskiler bunu pratik bilgelik olarak adlandırmıştır (Fârâbî, 2019a: 48-50). Bu ifadelerden de anlaşılacağı gibi o teorik ve pratik yetkinliği bir bütün halinde değerlendirmektedir. Yönetici, küçük, orta ve büyük toplumdaki birini yöneteceği için toplumu çok iyi tanıması ya da toplumun nabzını tutması gerekir.

Fârâbî’ye göre Tanrı, “âlemin yöneticisi olduğu gibi erdemli şehrin de yöneticisidir.» Tanrı’nın âlemi ve şehri yönetmesi farklı olsa da bu iki yönetim arasında bir uygunlukta bulunur. Çünkü âlemin kısımları ile

erdemli şehrin kısımları arasında bir uyum vardır. O, evrenin yönetimi ile toplumların yönetimi arasında bir koşutluk oluşturmaktadır. Tanrı'nın evrendeki çok farlı unsurları tek bir amaç doğrultusunda hareket etmesini sağladığı gibi üst yönetici de tam toplumların birbirinden farklı kesimleri arasında birliği sağlar ve onları aynı hedefe yönlendirir. İnsan söz konusu olduğunda ise diğer uzuvları yönetenin akıl olduğu açıkça anlaşılır. (Fârâbî, 2019a: 64-66). Batı Orta çağ'ında yönetim biçimi olarak krallığı savunan Aquinalı Thomas (ö. 1274) gibi filozoflar da onun delillerini kullanmışlardır.

Küçük, orta ve büyük toplumlarda nihai amaç da mutluluğun elde edilmesidir. Bunun için gerekli olan koşulların ilk önder tarafından sağlanması gerekir. Tanrı'nın evrenin kısımları arasında bir uyum oluşturarak evrensel düzeni sağladığı gibi ilk önder de toplumu oluşturan gruplar arsında uyum sağlayarak onları gerçek mutluluğa ulaştırabilir. Tanrı'nın evrenin tamamını aynı amaç doğrultusunda bir arada ve uyum içerisinde tutması gibi ilk önder de tüm insanlığı göz önünde bulundurarak toplumsal düzeni sağlamalı ya da yasama faaliyetinde bulunmalıdır. Bu ilkedden dolayı o, dinî hükümler ile ilk önderin ve ardıllarının felsefî nitelikli yasama faaliyetleri arasında ayırım yapmaktadır. Felsefî düşünceye dayanan yasama faaliyeti ile dini kaynaklara dayanarak konulan hükümler birbirinden farklıdır. Ona göre felsefî olarak saptananlar genel yasalar iken dini olanlar sadece o dine inanları bağlar.

Fakihler, (İslâm hukukçuları) filozoflara benzer, ancak tikel pratik şeylerde doğru düşünceye ulaşmada kullandıkları ilkeler farklıdır. Fakih dini öncüllerden hareket ederken, filozof tüm insanlar tarafından kabul edilen ve tecrübeyle sabit öncüllerden hareket eder. Nitekim fakih, belli bir dine nispetle seçkinen filozof ise herkese göre seçkindir. Bu durumda mutlak seçkinler, gerçek filozoflardır. Seçkin olarak kabul edilen diğer insanlar, filozoflara benzerlikleri oranında seçkin kabul edilirler (Fârâbî, 2015b: 156; 1990:133). Ona göre din de "olgunlaşmış felsefeye tabi olduğunda son derece iyi, doğru bir din olur" (Fârâbî, 2015b: 190). Fârâbî, dine ve felsefeye dayanan normları değerlendirirken felsefî olanın tüm insanlığı kapsadığını ya da evrensel olduğunu belirtir. Onun yapmış olduğu ayırımın bir benzeri Batı'da ancak XVI. yüzyılda yapılabilmıştır.

Dini ve seküler hukuk arasında ayırım yapan İspanyol düşünür Francisco de Vitoria, (1486-1546) Yeni Dünya'nın keşfinden sonra Katolik imparator ve Papa'nın evrensel bir otoriteye sahip olmadıklarını, çünkü onların otoritelerinin Müslüman, Yahudi ve diğer dinlere inanları bağlamadığını belirtmiştir. Ona göre birbirinden farklı inanışlara sahip milletleri bağlayacak olan

sadece doğal hukuktur. Bu gerekçeyle Vitoria, İspanyolların sömürgelerinde yaşayan ve Hristiyan olmayan insanların mülklerine doğal hukuka göre el konulamayacağına belirtir (Ağaoğulları ve Köker, 2009: 113-118). Grotius (1583-1645) da dinî hükümlerin bağlayıcılığı konusunu değerlendirirken farklı din mensuplarını göz önünde bulundurarak değil de aynı dine inanan ancak farklı mezheplere bağlı olanlar bakımından yapmıştır. Papa'nın otoritesi diğer dinlere inananları bağlamadığı gibi Hristiyanların tamamını da bağlamaz. Farklı mezheplere inanan Hristiyanlar, ancak doğal hukuka dayanarak bir uzlaşmaya varabilirler (Grotius, 2011: 24-25; Palabıyık ve Yıldız, (t.y): 3-4). Grotius, otuz yıl savaşlarıyla birlikte Hristiyan Avrupa'da oluşan otorite sorununu doğal hukukla aşmaya çalışmıştır. Bundan dolayı tüm milletleri bağlayacak bir uluslararası hukuk kurmak için dini, hukuku ve ahlakı birbirinden ayırmaya çalışmış, ancak tam olarak da başarılı olamamıştır (Fur, 1940: 45-46).

Etkin Akl'ın İşığıyla Kral Filozofun Şehri, Milleti ve Milletler Topluluğunu Kurması

Fârâbî, Platon gibi insanın bireysel ihtiyaçlarını tek başına karşılayamayacağı için doğası gereği toplumsal olduğunu belirtir. Hatta Fârâbî tam ve eksik toplumları bile insani ihtiyaçların karşılanıp karşılanmamasına göre değerlendirir. Onun için tam bir toplum dışa bağımlı olmadan kendi ihtiyaçlarını karşılayan toplumdur. Fârâbî'ye göre bir insan tek başına bütün mükemmellikleri elde etmesi mümkün olmadığından diğer insanlarla iş birliği yapması gerekir. Dolayısıyla en mükemmele ulaşabilmesi için diğer insanlarla birlikte bulunmaya ve onlarla irtibat kurmaya doğal olarak muhtaçtır. Hemcinsleriyle doğal olarak bir arada bulunmasından dolayı insana “toplumsal ve siyasal hayvan” denir (Fârâbî, 2018: 13).

İnsan sosyal bir varlık olarak yaratıldığından, ancak toplum içerisinde insandır. Toplum dışında insan vahşi bir yaratıktır. İnsan ancak erdemli şehirde ahlaklı olabilir. Eğer içinde yaşadığı toplum erdemli bir toplum değilse ivedilikle erdemli bir toplum bulup oraya göç etmesi gerekir (Türker-Küyel, 2017b: 92-93). Çünkü insan fizikî, fikrî ve ahlaki ihtiyaçlarını ancak toplum içerisinde gerçekleştirebilir. Bundan dolayı o, toplumu doğal bir oluşum olarak değerlendirir. İnsanların ihtiyaçlarını karşılayacakları ve mutluluğa ulaşacakları üç çeşit tam toplum vardır: Büyük, orta ve küçük. Küçük toplum, bir milletin bir kısmının oluşturan şehirdir. Orta toplum, dünyanın belli bir bölgesine yerleşmiş olan millettir. Büyük toplum ise tek bir siyasî örgütlenme içerisindeki yerleşik hayatın olduğu yeryüzünün tamamıdır (Hammond, 2001: 73).

Yetkin toplumların ilk seviyesini şehir oluşturur. Orta toplum olan millet, birbirine yardım eden erdemli şehirlerin birleşmesiyle olduğu gibi büyük toplumu da birbirine yardım eden birçok erdemli millet tarafından kurulur. Bir şehir, bir millet ve milletler birliğinden oluşan toplumlar yetkin toplumlardır. Ev, sokak, mahalle ve köylerin oluşturduğu topluluklar ise eksik toplumlardır (Fârâbî, 2015a: 98; 2017a: 81). Fârâbî, tam ve eksik toplumlar hakkındaki değerlendirmesini ihtiyaçların karşılanıp karşılanmamasına göre değerlendirmektedir. Eğer bir toplum kendi ihtiyaçlarını dayanışma içerisinde karşılayabiliyorsa medeni bir toplumdur. Tam toplumların dışında kalanlar ise medeniyetten uzaktırlar.

Fârâbî, insanın toplumsal bir varlık olduğunu belirttikten sonra toplumu oluşturan en küçük birim olan aileyi ve ailedeki yönetsel ilişkileri inceler. Ailede; koca-hanım, efendi-köle, baba-çocuk ve malik-mülk arasında yönetsel ilişkiler bulunur. Bu ilişkilerde aile reisi olan erkek üst veya yönetici konumundadır. Aile reisi, ailede iyi şeylerin ede edilmesi ve korunmasında aktif rol alarak evin efendisi olmalı; aileyi ortak amaçlar doğrultusunda sevk ve idare etmelidir. Aile reisi bu yönüyle şehir yöneticisine benzer (Fârâbî, 2017b: 61). Fârâbî, yukarıda verilen ailedeki yönetsel ilişkileri düzenlerken Aristoteles ile benzer düşünceleri dile getirmekte ve onun gibi hem ailenin hem de toplumun kuruluş amacının da mutluluğu elde etmekte olduğunu belirtmektedir.

Fârâbî ev ve şehirdeki yönetsel ilişkiyi organizmacı bir bakışla insan bedeniyle benzerlik kurarak anlatmış ve öğretisini somutlaştırmaya çalışmıştır. İnsan bedeni birçok organdan oluşur ve bunların her birinin işlevi farklıdır. Organların bazıları üstün bazıları aşağı konumdadır, ancak hepsi birlikte hareket ederek insanın amacını gerçekleştirmesine hizmet ederler. Bunun gibi ev ve şehir derece olarak birbirinden farklı unsurlardan oluşurlar. Bu unsurlar ortak amacı gerçekleştirmek için birlikte hareket ederler. Şehrin yöneticisi de şehre ve şehrin belirli kesimine zarar vermeden her birine faydalı olmaya çalışır. Doktorlar hastalarının bir uzvunu iyileştirmek için ilaç verirken o ilacın yan etkilerini ya da diğer organlara vereceği zararları hesaplamaları gibi yöneticiler de eylemlerinde şehri bir bütün olarak düşünmeli ve bir gurubu mutluluğa ulaştırırken başka bir guruba zarar vermemelidirler (Fârâbî, 2017b: 62). Doğal olarak bu ilke erdemli milletin ve erdemli milletler birliğinin yöneticisi için de geçerlidir.

Gerçek kral da yönetme sanatıyla kendini ve şehir halkını gerçek mutluluğa ulaştırabilir. Bu krallık sanatının tek amacıdır. Erdemli şehrin kralının şehir halkının en yetkini olması zorunludur. Çünkü o, şehir hal-

kının mutluluk kaynağıdır. Önemli olan bir sanatı bilmek değil, o sanatı pratikte uygulayabilmektir. Örneğin önemli olan bir doktorun tıp bilgisine sahip olması değil, tıpla ilgi bilgilerini ve tecrübelerini kullanarak hastaları iyileştirmesidir. Gerçek yönetici de yönetim alanında edindiği bilgi birikimini şehir halkını gerçek mutluluğa yönlendirmede kullanabilendir (Fârâbî, 2017b: 65-66). Böyle bir kral siyasi bilgisiyle tanınsa da tanınmasa da kendi yönetimini kabul eden bir toplum bulursa da bulmasa da bir şehre herhangi bir zamanda yönetici olduğunda krallık sanatını kullanma yetkinliği ile kraldır (Fârâbî, 2017b: 69). Dolayısıyla o kralı hem normların ve değerlerin kavranmasında hem de onların pratikte uygulamaya konmasında yetkin olarak görmektedir.

Gerçek filozof/önder hem nazari erdemlere sahiptir hem de imkanları ölçüsünde onları diğer insanların yararına kullanma kapasitesine sahiptir. Gerçek filozofla en üst yönetici arasında bir fark yoktur. Nazari olanı diğer insanların yararına kullanma yetkinliğine sahip olan, “hem bu tür şeyleri akılsal kılma, hem de onlar içinde iradeye bağlı olanlarını fiilen var etme gücüne sahiptir.” Filozofun bu ikinciye gerçekleştirme gücü ne kadar yetkinse, felsefesi de o oranda mükemmeldir. Sadece nazari ve ameli erdemlere sahip olanlar mükemmeldir. Üst yönetici, erdemleri milletlerin ve şehirlerin her birinde her biri için uygun biçim ve oranda ortaya çıkarma kapasitesine sahiptir. Bundan dolayı “gerçek anlamda filozofun kendisinin en yüksek yönetici olduğu sonucuna varılır” (Fârâbî, 2018: 43-44). Çünkü teorik bilgi insanı pratik alanda da yetkinleştirir ve üretken kılar. Siyaset, ekonomi, ahlak ve eğitim alanlarındaki yetkinlikler bilgi ile elde edilirler ve onlar teorik/nazari bilgilerin uygulamalarıdır. Bu seviyede bilginin önemini kavrayanlar gerçek filozoflardır. Bundan dolayı huzurlu bir devletin kurulması, ancak filozofların en üst yönetici olmalarıyla sağlanabilir (Bayraktar, 1998: 185). Önder, bütün milletler, şehirler, şehirlerin belirli bir kısmı için neyin gerekli olup olmadığını ve yapılması zorunlu olan hususların uzun süreli mi yoksa kısa süreli mi yapılması gerektiğini bilmesi gerekir. Bu ilinekler ve halleri yeryüzünün yaşam olan tüm bölgelerinde, bir millette, bir şehirde, şehrin belli bir bölümüne veya tek bir insana özel olayların gerçekleşmesine bağlı olarak farklılık arz edebilir (Fârâbî, 2018: 21). Doktorların tecrübeleri doğrultusunda farklı bedenler için farklı tedavi yöntemleri kullandıkları gibi hükümdarlar da tecrübeleri doğrultusunda olaylara, duruma ve zamana uygun kararları verirler (Fârâbî, 2019b: 51).

Fârâbî'ye göre nihai amaç olan mutluluğun elde edilebilmesi için toplumları oluşturan bireylerin de belirli yetkinlikte olması gerekir. Filozof kralın toplumu bu arzulanan mutluluğa ulaştırmada önemli işlevleri olsa

da halkın da belirli bir düzeyde olması gerekmektedir. Erdemli bir toplum, ancak yöneten ve yönetilenlerin karşılıklı olarak görev ve sorumluluklarını yerine getirmeleriyle gerçekleşir.

Erdemli şehrin halkı, İlk Sebebi, ayırık akılları ve onların derecelerini, göksel tözleri ve onların özelliklerini; doğal cisimlerin nasıl var ya da yok olduklarını ve onlarda meydana gelen her şeyin mükemmel olduğunu; var olanların inayet ve adalet çerçevesinde gerçekleştiğini, onlarda eksiklik, kusur bulunmadığını; ruhun potansiyel güçlerinin ortaya çıkışını, Etkin Akıl'ın işlevlerini, vahyin nasıl meydana geldiğini; ilk önderin konumunu, ilk önderin yerini alacak yöneticilerin vasıflarını; erdemli şehirleri ve halklarının ulaşacağı mutluluğu; erdemsiz şehirleri; erdemli ve erdemsiz milletleri bilir (Fârâbî, 2015a: 116-117). Erdemli toplumların halkları para, şan, şöret, saygınlık ve güç elde etmeyi değil, gerçek mutluluğu amaç edinir ve ona ulaşmak için de birbirlerine yardım ederler. Erdemsiz olan cahil, fasık, değişmiş ve sapkın şehirlerde ise amaç gerçek mutluluk değil para, şöret, saygınlık ve güç elde etmektir.

Kant da kalıcı barışın sağlanmasında halkın belirli yetkinliklere sahip olmasına vurgu yapar. Kozmopolit bir milletler birliğinin kalıcı barışı temin edebilmesi ancak cumhuriyetçi-yurtsever yönetimlerle mümkündür. Böyle bir yönetimin olabilmesi de halkın aydınlanması, ahlaki ödevlerinin bilincinde olması ve ödevlerine sıkı sıkıya bağlı olmasıyla sağlanabilir (Yıldırım, 2016: 519-520).

Fârâbî erdemli şehri, ahlaki ve teorik bir model olarak sunar. Bu şehirde yaşayanlar Tanrı ve ahretle ilgili hususlarda hakikati idrak ederek erdemli bir hayat sürdürürler. Erdemli şehri yönetecek en üst yönetici yaradılışça seçkin, lider yetenekli, bir filozof kadar Etkin Akıl'ın ışığıyla teorik ve pratik bilgiğe hâkim; peygamber olabilecek şekilde Etkin Akıl ile birleşerek geleceği önceden öngörebilme kapasitesiyle toplumsal sınıfları basiretle yöneten kişidir (Fahri, 2014: 76). Erdemli şehirler gibi milleti ve milletler birliğini oluşturan bireylerin de yukarıdaki niteliklere sahip olması gerekir. Fârâbî, erdemli şehir üzerinden açıklamasını yapmış olsa da nihayetinde orta ve büyük topumu oluşturan şehirler olduğundan bu koşullar, millet ve erdemli milletlerin oluşturduğu birlik için de geçerlidir.

Olumsal varlık olan insanın ulaşabileceği en son yetkinlik mutluluktur. Ancak bu amaca Etkin Akıl sayesinde ilk akılsallar kavranarak ulaşılır. Fakat tüm insanlar ilk akılsalları tam olarak kavrayacak kapasitede yaratılmamıştır. Bazı insanlar ise bu akılsalları hiç kavrayamazlar. Yaradılışça sağlıklı olanlar birtakım ortak özelliklere sahiptirler ve kendileri için ortak akılsal-

ları kabul etmeye yatkındırlar. Bu sayede kendileri için ortak olan eylemleri ve işleri yönetirler. Ona göre “insanlar, birtakım güçlerde birbirinden farklı ve üstün olurlar” (Fârâbî, 2017a: 87-88). Bundan dolayı akılsalları en üst düzeyde kavrayan kurucu önder ya da ardılı, topluma rehberlik etmeli, yol göstermeli, hatta toplumu oluşturan her bir bireyin akılsallara göre davranmasını yasalarla sağlamalıdır.

Fârâbî, siyasal toplumu ve onun yönetimini birtakım benzerlikler kurarak açıklamaya çalışmıştır. Evrende nasıl ki bir düzen, yasalar ve bunlar arasında bir hiyerarşi varsa siyasal toplumda da ilk önderden sıradan insanlara kadar uzanan bir hiyerarşi vardır (Fârâbî, 2018: 15). Evrenin bir yöneticisi olduğu gibi toplumu da sevk ve idare eden bir yönetici bulunmalıdır. Yöneticinin görev ve sorumluluğu, erdemli davranışları yerleştirerek toplumu gerçek mutluluğa ulaştırmaktır (Türker-Küyel, 2017a: 125). Fârâbî'nin idealize ettiği erdemli toplum, sadece siyasi bir toplum değil, kurucu önderin derin sezgilerle Tanrı'dan aldığı söylediği akılsal ilkelere göre yönettiği bir toplumdur. O toplum, ancak akılsalları sezgisel olarak kavrayan ve gerçek mutluluğa ulaştıracak ilk önderin yönlendirmesi ile ahlaklı bir hayat sürdürür (Toktaş, 2009: 97).

Gerçek mutluluğu elde etmek için birbirlerine yardım eden insanlar erdemli şehri, tüm şehirleri mutluluğa ulaştıracak şekilde dayanışma içerisinde birbirlerine yardım eden milletler “erdemli mükemmel milletleri” oluşturur. “Erdemli, mükemmel evrensel devlet de ancak içinde bulundurduğu bütün milletlerin mutluluğa erişmek için birbirlerine yardım ettikleri zaman” kurulabilir (Fârâbî, 2015a: 98). Fârâbî, küçük toplum olan şehri tam toplum saydığına göre milleti ve milletler birliğini ekonomik ihtiyaçlardan ziyade güven ortamının oluşturulması, dünya barışının sağlanması ve gerçek mutluluğun elde edilmesi için gerekli görmüştür. Dolayısıyla tüm milletleri erdem ortak paydasında toplayarak bir medeniyet telakkisi ortaya koymuştur.

Fârâbî, yerleşik yaşamın olduğu yeryüzünü bir bütün olarak değerlendirmekte ve yetkin büyük toplumu milletlere, yetkin olan medenî ya da siyasî toplum olan milleti de şehirlere ayırmaktadır. Bu birliğin en altında yer alan Şehirler, doğal yapıları, doğal karakterleri ve doğal olmayan lisanlarından dolayı birbirlerinden ayrılırlar. Ayrıca beslenme biçimleri, göğün hareketleri, iklim koşulları milletlerin doğal yapı ve karakterlerinde farklılığa neden olur (Fârâbî, 2017a: 82-83). Fârâbî, şehirleri birbirlerinden ayırırken din ve mezhebe göre sınıflandırma yapma yerine doğal özellikleri ve dilleri üzerinden bir sınıflama yapmakta ve özellikle dilin de bu sınıflamada et-

kin olduğunu vurgulamaktadır. Ayrıca o, İbn Haldun'dan asırlarca önce iklim ve coğrafyanın da şehirlerin doğal karakterlerini şekillendirdiğini ya da Nurettin Topçu'nun ifadesiyle kişilerin "şahsiyetlerini yoğurduğunu" ifade etmektedir.

Fârâbî, site toplumunu ya da devletini en mükemmel olarak görmez. O, site devletinin yerine milli devleti, hatta bütün milletleri ve halkları kapsayacak bir milletler birliği tasarlar (Arslan, 2018b: XXI; Bayraklı, 2000: 75). En iyi yönetim şekli yeryüzündeki tüm milletlerin ya da halkların tek bir siyasal örgütlenme altında toplandığı evrensel Dünya devletidir (Hammond, 2001: 79). Habermas'a göre Kant da kozmopolit bir toplum tasarlarırken milli egemenlik anlayışını aşamayacağını göz önünde bulundurmuş; bu birliği, Stoacılar da olduğu gibi yeryüzünde yaşayan tüm bireylerin tek çatı altında toplanması olarak değil de milli devletlerin oluşturduğu bir federasyon olarak planlamıştır (Habermas, 2005: 395). Kant'da Fârâbî gibi tek tek her bireyin üyesi olduğu bir dünya devletini değil de milli devletlerin oluşturduğu konfederasyonu idealize etmiştir.

Fârâbî, yeryüzünde yaşayan bütün insanları kapsayan ve milletler birliğini, bir milletin oluşturduğu devletten daha mükemmel ve milli devletlerin üstünde bir devlet olarak görür. İnsanlık tarihinde ondan önce bütün insanlığı bir çatı altında birleştirme çabaları olmuştur. Filozoflar içerisinde de tek bir yeryüzü devletini idealize edenler olmuştur, ancak ondan önce "hiçbir filozofun eserinde en mükemmel devlet şekli bütün yeryüzündeki insanları birleştiren devlet olduğuna dair fikir" Fârâbî'nin eserlerindeki kadar açık ve seçik bir şekilde ifade edilmemiştir (Arsal, 1945: 626). Ayrıca o, erdemli şehri, milleti ve Dünya'nın bayındır hale gelmiş yaşanılan kısmı olan büyük toplumu sadece devlet anlamında değil, İbn Haldun gibi "ümran" (medeniyet) anlamında da kullanmıştır (Mücahit, 2012: 64; Rosenthal, 1996:181). Fârâbî'ye göre medeniyet doğrudan insanın sosyal ve toplumsal doğasıyla alakalıdır. Toplumsal olan aynı zamanda medenidir ya da medeniyet kurma potansiyeline sahiptir. Toplumun olduğu her yerde medeniyet de vardır. (Okumuş, 2019: 328).

Fârâbî'ye göre gerçek mutluluğun sağlanması ve elde edilen kazanımların korunabilmesi ancak Etkin Akıl'a ulaşan bir önderle mümkün olabilir. Ayrıca insanların erdemli davranışlar sergileyerek mutluluğa ulaşmaları da şehirler ve milletler arasında kurulan bir düzen çerçevesinde ve ortaklaşa gerçekleştirilebilir (Farabî, 2019b: 49-50). En üst yönetici bütün milletleri ya da milletlerin çoğunluğunu tek tek tetkik ederek doğal olarak milletlerde ortak olan insani meleke ve eylemleri tespit etmesi gerekir. En üst yöneti-

ci öncelikli olarak bütün milletlerin sahip olduğu ortak insan doğasını ve sonra da milleti oluşturan grupların özel olarak sahip oldukları her şeyi bilerek (Farabî, 2018: 38) eylemlerini gerçekleştirmelidir. Büyük toplumun yönetimi söz konusu olduğunda yönetici kim olacaktır? Hangi milletin yöneticisi üst yönetici olarak kabul edilecektir? Yönetim esnasında yaşanan olumsuzluklar ya da çatışmalar nasıl çözülecektir? Fârâbî'nin sisteminde bu sorular tek tek ele alınıp irdelenmemiş ya da net bir cevap verilmemiştir. Ancak ana iddiası şudur: Belirli niteliklere sahip, kazanılmış akıl seviyesine çıkmış, evrensel doğruları akıl aracılığıyla Etkin Akıl'dan alan kral filozof, koyduğu kanunlar ve keşfettiği ahlaki değerlerle adaleti sağlayabilir ve toplumları gerçek mutluluğa ulaştırabilir.

Fârâbî'nin siyasi konularda esinlendiği Platon ve Aristoteles'in siyasi anlayışları kent devletiyle sınırlıdır. Yönetim biçimlerini ya da en iyi yönetim biçimini de bu dar çerçevede değerlendiren filozoflar, bütün milletleri kapsayan bir siyasi örgütlenmeyi siyaset felsefelerinde ele alamamışlardır. Ancak Helenistik dönemde "yerleşilebilir bütün dünya" (oikoumene) kavramı bir ideal olarak Romalılar tarafından kullanılmıştır (Toktaş, 2009: 87). Ancak Helenistik dönemde ileri sürülen kozmopolit devlet anlayışı da sınırlarla toplumların birbirinden ayrılmadığı ve yer yüzünde yaşayan insanların yurttaşı olduğu bir kozmopolittir. İlk Stoacılar, Antik Yunan'da yapılan köle efendi ayırımına ve eşitsizliğe karşı çıkarak kozmik akıldan pay alan insanları, akıldan pay aldıkları oranda eşit görmüşlerdir. Mikro kozmos olarak değerlendirdikleri insanın bir site yöneticisinin buyrukları yerine kozmik aklın egemen olduğu makro kozmosa ya da evrensel akla/doğal hukuka göre yaşamasını telkin etmişlerdir.

Stoacı filozoflardan Cicero'ya (M. Ö. 106-43) göre de Tanrı yer yüzünü tüm insanlara ortaklaşa faydalansınlar diye vermiştir. Her bir insan ayrı ayrı devletlerin değil, doğal yasalarla yönetilen dünya devletinin vatandaşı olmalıdır. Ona göre Roma İmparatorluğu doğal hukuk ilkelerine göre yönetildiğinden dünya devleti olarak anılmayı hak etmektedir. Diğer taraftan Roma imparatorluğu doğal hukuka göre idare edildiğinden insanların onun egemenliğini tanımaları gerekir. Onun bu evrensel devlet fikriyle Roma imparatorluğunun emperyalist emellerine hizmet ettiği bile söylenebilir (Ağaoğulları ve Köker, 2011: 54-55). Cicero, evrensel dünya devletini felsefi olarak temellendirirken herhangi bir milletin değil, aklını kullanan herkesin kavrayacağı doğal hukuku esas almıştır. Evrensel devlet olarak da hali hazırda mevcut olan Roma İmparatorluğunu idealize etmiştir. Fârâbî ise erdemli milletler birliğini temellendirirken hukuki boyutu etikle tamamlamaya çalışmıştır. Kurucu önder ve ardıllarının Etkin Akıl ile bağlantılı bir

şekilde hem ideal olan hukuk normlarına hem de küçük, orta ve büyük tüm toplumları mutluluğa ulaştıracak etik ilkelere göre yönetim fonksiyonunu yerine getirmesini önermektedir.

Fârâbî'nin yetkin devleti bütün insanlığı kuşatan bir dünya devletidir. Bu yetkin Dünya devleti fikrini varlık ve psikolojik görüşlerine de dayandırmıştır. Bu görüşleri siyasî fikirlerine temel teşkil etmiş ve kendinden önceki Stoa filozoflarındaki kozmopolitizmi (Dünya vatandaşlığı) daha ileri bir noktaya taşımıştır. Onun site yerine bir Dünya devleti fikrine İslam'ın evrensel toplum idealinden (Ülken, 2015: 78; Bayraklı, 2000:75) veya Büyük İskender ve Romalıların kurmuş oldukları büyük imparatorluklardan hareketle ulaştığı söylenmektedir (Hammond, 2001: 77). Onun milletler birliği-ne yönelik görüşleri yukarıdaki etkenlerin yanında Türklerdeki cihan hâkimiyeti mefkuresine ve "Aklın yolu birdir." düsturuna dayandığı söylenebilir.

Ayrıca onun bu düşünceleri, Türk cihan hakimiyeti mefkuresinin ve nizamı alem fikrinin yaygınlaşmasına da kaynaklık etmiştir (Korkut, 2018: 298).

Dünya devleti idealini Batı Ortaçağ'ında ise Dante (ö. 1321) dile getirmiştir. Dante de evrensel dünya devleti fikrine Fârâbî ve Stoacılar gibi kozmik düzenden hareketle ulaşmıştır. Hristiyanlığın kozmolojik anlayışından hareketle Tanrı'dan insana doğru inen hiyerarşik bir varlık cetveli oluşturmuştur. İnsanın ana amacı entelektüel gelişimini tamamlamaktır. Ancak her bir birey bu gelişimi tek başına gerçekleştiremeyeceğinden siyasal topluma gereksinim duyar. Bu amaç birliğinden dolayı tüm insanları yönetecek evrensel bir yönetim olmalıdır. Böylece dünya barışını sağlayacak evrensel bir hükümet veya dünya imparatorluğu kurulmalıdır. Dante, tek bir Tanrı'nın yönettiği evren düzenini rol model olarak insanların ortak amaçlarını gerçekleştirecek, sorunlarını çatışmaya dönüşmeden çözecek, adaleti daha iyi bir şekilde gerçekleştirecek bir dünya devletinin gerekliliğine vurgu yapar (Tannenbaum ve Schultz, 2007: 156-157). Dante, devletler arasındaki çatışmaları sonlandıracak nihai bir karar organına ihtiyaç duyar. Ev yönetiminden devlet yönetimine kadar hep bir üst yöneticinin olmasının gerekli olduğundan dünyanın refahı adına tüm insanları bir kral yönetmelidir. İnsanlar, evreni bir tek Tanrı'nın yönetmesini örnek olarak bir kralın yönetimi altına girmeleri gerekir (Ebenstein, 2005: 135). Kralın otoritesi herhangi bir aracı kurumdan değil, doğrudan tek bir evrensel otoriteden kaynaklanmalıdır. Tanrı'nın iyilikleri farklı kanallardan dünyayı yönetecek krala akar (Ebenstein, 2005: 139). Fârâbî'deki erdemli milletlerin dayanışması sonucu oluşturulan kollektif bütünün yerini Dante'de doğrudan tek egemen otorite almaktadır. Dante, Dünya'da barışın sağlanması için tek bir otoriteyi zorun-

lu görürken Fârâbî çoğulcu bir anlayışa sahiptir. Küçük ve orta medeni toplumlar sergiledikleri dayanışmayla erdem çatısı altında birleşip medeniyeti inşa etmektedirler.

Dante, bu evrensel dünya devlet düşüncesini seküler bir anlayışla dile getirmiş ve bir metafor üzerinden de açıklamıştır. Dini ve siyasi otoritelerin birbirinden bağımsız güçler olduğunu Güneş ve Ay metaforu üzerinden somutlaştırmıştır. Güneş ve Ay ayrı gök cisimleridir ve Ay hiçbir zaman Güneş'e bağımlı değildir. Ay hareketlerini ilk hareket ettiriciden almaktadır. Ay, hareket ederken Güneş'e bağımlı değildir ve sadece ondan gelen ışınları yansıtmaktadır. Bunun gibi dünyevi otorite de yetkisini hiçbir şekilde dini otoriteden alamaz. Dünyevi otorite de Tanrı'nın ışığıyla yetimlidir. Zaten dünyevi otorite zaman bakımından dini otoriteden de önce kurulmuştur. Roma İmparatorluğunun kuruluşu Hristiyanlıktan öncedir ve Hz. İsa da Roma hukukuna tabi olarak bu ilkenin doğruluğunu kabul etmiştir. Roma İmparatorluğu tıpkı Ay gibi bağımsızdır ve kiliseye tabi değildir. Bundan dolayı dünyevi otoritenin kilisenin elinden yönetme hakkını alması söz konusu bile değildir. Roma İmparatorları yönetme hakkını, Tanrı'dan, kendilerinden, bazı imparatorlardan ve tüm insanlar ya da insanların büyük çoğunluğundan almıştır (Tannenbaum ve Schultz, 2007: 158- 159). Dante'nin evrensel topluluğunu seküler ve inkılapçı kılan, dünyevi otoriteyi Papalık ve Kilise gibi bir kuruma yer vermeden temellendirmesi ve dünyevi gücün yetkisini doğrudan Tanrı'dan aldığını ifade etmesidir (Ebenstein, 2005: 141). Fârâbî, Dante'den asırlarca önce daha köklü bir ayırım yapmıştır. Fârâbî hem bilginin edinimi hem de değerler ve yasaların belirlenmesinde peygamberler ve filozoflar arasında farklılık olduğunu belirtmiştir. Ona göre filozoflar akıl, peygamberler hayal gücü ile Etkin Akıl ile bağlantı kurmaktadır. Daha önce de ifade edildiği üzere ona göre akıl aracılığı ile kavranan değerler ya da normlar daha evrenseldir.

Düşünürler, 17. yüzyıldan itibaren ise dini ve siyasi otoritenin oluşturmuş olduğu ikilemi aşmaktan ziyade savaşların barındırdığı tehlikelerden kurtulmak için uluslararası teşkilatlanmanın yol ve yöntemlerini aramaya başlamışlardır (Altuğ, 1995: 48). Uluslararası teşkilatlanmaya ilk somut önerilerden birini IV. Henry (1533-1610) döneminin maliye bakanı ve merkantilist politikaların mimarı Duc de Sully (1559-1641) ileri sürmüştür. Sully, mezhep birliğinden hareketle Katolik Dünya Cumhuriyeti kurmayı önermiş ve Katolikleri tek bir devlet çatısı altında toplamaya çalışmıştır. O, bu birlik ile Habsburgların gücünü kırmak, Osmanlıları Asya'ya hapsedmek ve Bizans İmparatorluğunu yeniden kurmayı tasarlamıştır. Kurulacak Katolik Dünya Cumhuriyetinin başkanının papa, başbakanının ise Fransa kralı olmasını

öngörmüştür (Atalay, 1997: 53). Duc de Sully gibi Grotius da doğal hukuktan hareketle Hristiyan Avrupa'yı birleştirmeye çalıştığını yukarıda ifade etmiştik. Halbuki bu düşünürlerden önce İspanyol doğal hukukçu Vitoria, papa veya Hristiyan imparatorun yargı hakkının evrenselliğini reddetmiş ve sömürgeciliğin zirvede olduğu bir dönemde tüm toplumların doğaları gereği eşit olduklarını savunmuştur. Vitoria'ya göre uluslararası toplumun kaynağı insanın doğal toplumsallığında ve eşitliğinde aranmalıdır. Onun dünyası birbirine eşit egemen devletlerin oluşturduğu bir ailedir ve onlar birbirlerine hakimiyet bağları ile değil, dostluk bağlarıyla bağlıdırlar (Akal, 1995: 4). Vitoria, herhangi bir dinsel bağ üzerinden değil, doğal haklar ve ahlaki olandan hareketle eşit devletlerin oluşturmuş olduğu uluslararası birlik fikri geliştirmiştir. Fârâbî kazanılmış akılla kavranan akılsallar ve temel erdemleri esas alarak insanlığın mutluluğu için erdemli milletleri birbirlerine bağladığı gibi Vitoria da doğal haklar ve dostluk bağlarıyla bağımsız egemen güçleri birbirine bağlamaya çalışmıştır.

Fârâbî gibi Kant da *Ebedî Barış Üzerine Felsefi Deneme* adlı eserinde insanların birbirlerine zarar vermeden aynı çatı altında nasıl yaşayabileceklerini sorgular. Toplumsal sözleşme ile egemenliğin tesis edildiği fikrini savunanlara göre devlet öncesi doğal durumda, insanların haklarını güvence altına alacak herhangi bir güç olmadığından ya da bir hukuk sistemi bulunmadığından toplum her an çatışmaya sürüklenebilir. Kant da doğal durumda düşmandan korunmak için saldırgan eylemlerden kaçınmanın yeterli olmadığını, o halin istikrarlı bir barış durumu değil de ilan edilmemiş savaş durumuna karşılık geldiğini ve bu durumun ancak bir hukuk düzeni ile sonlandırılacağını belirtir. Bireylerin bir toplum içerisinde haklarını koruma adına yasal bir düzen içerisinde yaşamayı kabul etmeleri gibi devletler de kendilerine yönelecek tehditleri önleyecek yasal düzene kavuşturulmalıdır. Devletler kendi güvenliklerini ve haklarını garanti altına alacak bir teşkilat kurabilirler. Böylece milletler federasyonu kurulmuş olur ve bu federasyonda tek tek devletler yer alırlar. Ancak devlet, ast üst ilişkisini gerektirdiğinden federasyon içerisindeki devletler tek bir devlet oluşturamazlar, sadece aynı birlik içerisinde karşılıklı olarak haklarını korurlar. Ahlaki kanunlarının kaynağı olan akıl, savaşın çözüm olmadığı ve barışının aranmasını telkin etse de milletler arası uyuşmazlıklar çözülemeyeceğinden bir antlaşmayla devletlerin bir barış ittifakı oluşturmaları gereklidir (Kant, 1960: 17-24).

Kant'a göre de insan iyiyi kötüden ayırabilen rasyonel bir varlık olarak doğru muhakemelerle değerleri ve yasaları keşfedebilir. Keşfedilen bu normlar doğaya da uygundur. İnsan keşfettiği bu normlara göre sosyal ilişkilerini düzenleyebilir ve kendi bencil çıkarları için de diğer insanları

araçsallaştırmaz. Devletlerin de kendi çıkarları adına diğer devletleri araçsallaştırmaması gerekir. Kant'a göre barışı sağlamanın üç koşulundan biri devletlerin ve bireylerin evrensel ahlak kurallarına uymalarıdır. İkincisi ulusal düzeyde bireylerin temel haklarını gözeten demokratik cumhuriyetçi yönetim, üçüncüsü ise uluslararası ilişkiler boyutunda devletleri güvenceye kavuşturacak olan uluslararası hukuktur (Çakır, 2014: 264-265). Kant'a göre liberal demokratik devletler birbirleriyle savaşımazlar. Demokratik liberal devletlerin sayısı arttıkça Dünya da daha barışçıl olur. Bencil arzularla hareket eden kralların aksine liberal devletlerin vatandaşları savaşı pek fazla arzulamazlar. Kant'ın bu görüşleri modern liberal düşünörlere de kaynaklık etmiştir (Gold ve Mcglinchey, 2016: 85).

Kant da Fârâbî gibi Dünya genelinde kalıcı barışı sağlayacak bir düzenin kurulmasını ümit etmiştir. Ona göre Dünya'da barışı sağlayacak kozmopolit milletler federasyonu fikri mükemmeli temsil eden ilahi ve doğal ereğe sonsuz bir yaklaşımdır (Yıldırım, 2016: 521). Kant da milletler arası barışın sağlanması ve sürdürölmesi için tüm devletlerin otoritesini kabul ettiği evrensel bir devlet öngörmüştür (Habermas, 2005: 384). Fârâbî'nin erdemli milletler birliği fikrinin Kant'ın milletler federasyonu ile koşutluklar taşıdığı ve onu öncelediği söylenebilir.

Fârâbî, Vitoria ve Kant'ın Dünya'da barışı sağlama amacına yönelik fikirleri ilk defa 20. yüzyılın ilk çeyreğinde Milletler Cemiyeti'nin kurulmasıyla gerçekleşmiş, ancak bu Cemiyet de İkinci Dünya Savaşı'nın çıkmasını engelleyememiş ve mutluluk getirmemiştir. (Altuğ, 1995: 49). Birleşmiş Milletlerin kuruluş ancak ikinci dünya savaşının akabinde 26 Haziran 1945 tarihinde toplanan Birleşmiş Milletler konferansında Birleşmiş Milletler Antlaşması'nın kabulüyle tamamlanmış ve yasal statüye kavuşmuştur (Taşkent, 1995: 19-20). Filozofların ön görmüş oldukları kurumsal yapı oluşturulmuş olsa da onların beklentilerini karşıladığını söylemek olası görünmemektedir.

Sonuç

Fârâbî, değerler ya da pratik felsefesini metafizik bir temel üzerine kurmuş ve sistemleştirmiştir. Platon'un pratik felsefesini idealar öğretisi üzerinden açıkladığı gibi o da bu alanlardaki görüşlerini Etkin Akıl'ı merkeze alarak yapmıştır. Platon'a göre doğrudan ya da sezgisel olarak ideaları kavrayan filozofun elde ettiği bilgiler çerçevesinde toplumu sevk ve idare etmesi gerekir. Filozof kral, bu yolla nesnel değerlere ve normlara vakıf olduğundan yasanın kaynağıdır. Fârâbî'de ise ideaların yerini Etkin Akıl almaktadır. Fârâbî'ye göre kazanılmış akıl seviyesine çıkan ilk önder ve ardılları, Etkin Akıl ile bütönlüşerek doğrudan etik değerleri ve hukuki normları ondan edi-

nirler. O, filozof olan ilk önder veya ardıllarının evrensel ya da nesnel etik değerleri ve hukuki normları kavradıklarını ve uygulamaya aktardıklarını belirtir. Böyle bir yetkinliğe sahip olan ilk önder, yasama faaliyetini yerine getirirken üst yöneticisi olduğu küçük, orta veya büyük toplumu gerçek mutluluğa ulaştıracak şekilde yönetir. Aquinalı Thomas akılsal ilkelerin akıl tarafından kavranmasını doğal hukuk olarak nitelendirmiştir. O, tanrısal akıldan ya da evrensel hukuktan vahiy aracılığı gönderilen yasaları tanrısal hukuk; akıl aracılığı saptananları doğal hukuk, egemen otorite tarafında yasalaştırılanları da pozitif hukuk olarak adlandırmıştır. Thomas'dan asırlarca önce Fârâbî, İlk Akıl'dan ya da tanrısal akıldan Etkin Akıl aracılığı ile elde edilen normlar arasında bilişsel yetiler üzerinden bir ayırım yapmıştır. Etkin Akıl'dan ileri düzeydeki hayal gücü vasıtasıyla alınan bilgiler vahi, kazanılmış akıl gücü aracılığı ile edinilenleri felsefi bilgi olarak nitelendirmiştir. Thomas, akıl aracılığı ile evrensel hukuktan elde edilen normları doğal hukuk, Fârâbî ise daha genel bir yaklaşımla felsefe olarak değerlendirmiştir. Fârâbî'ye göre akli bilgi; tümelleri kavrandığından hem evrensel hem de tüm toplumları gerçek mutluluğa taşıyacak akılsalları ya da rasyonel ilkeleri içerir. Fârâbî, böyle bir temel üzerinden erdemli milletler birliği fikrine ulaşmıştır. Akıl gücüyle akılsalları kavrayan kurucu önder ve ardılları aklın ilkeleri doğrultusunda toplumları gerçek mutluluğa ulaştıracak şekilde yönetim fonksiyonu icra etmelidirler. O, açıklamalarını çoğunlukla erdemli şehir üzerinden yapmış olsa da en yetkin toplumun erdemli milletlerin oluşturmuş olduğu birlik olduğunu açık ve seçik bir şekilde ortaya koymuştur. Onun erdemli birleşmiş milletler birliği fikrine koşut görüşler Batı felsefesinde ancak Kant tarafından 18. yüzyılda dile getirilmiştir.

Öz

Fârâbî'de İlk Akıl'dan Erdemli Birleşmiş Milletlere

Fârâbî, İslam düşüncesinde siyaset bilimi ve siyaset felsefesinin kurucusudur. O, siyaset bilimi ve felsefesini metafizik bir temel üzerinde inşa etmiştir. Bu disiplinlerdeki görüşlerini Etkin Akıl üzerinden İlk Akıl'a bağlamıştır. Etkin Akılı ayüstü ve ayaltı alemleri birbirine bağlayan aşkın özne olarak değerlendirmiştir. Ayaltı alemdeki en yetkin olumsal varlık olan insan Etkin Akıl aracılığı ile ayüstü aleme erişmekte ve akli ilkeleri kavramaktadır. Akılsal ilkeleri ise ancak potansiyel akıl seviyesinden kazanılmış akıl düzeyine ulaşanlar kavrayabilir. Fârâbî'ye göre peygamberler ileri düzeyde gelişmiş hayal gücüyle filozoflar da akıl gücüyle Etkin Akla ulaşıp ondan bilgi edinmektedirler. Filozoflar kazanılmış akıl gücüyle akılsal ilkeleri kavradıklarından ahlaki erdemleri ve hukuksal normları doğrudan kavrarlar. Ancak böyle bir yetkinliğe sahip olan filozof toplumların kurucu önderi olabilir. Kurucu önder ve ardılları Etkin Akıl ile bütünleşerek akli ilkelere ulaştıklarından evrensel doğrulara vakıf olurlar. Onlar bu sayede küçük, orta ve büyük toplumları gerçek mutluluğa ulaştırırlar. Gerçek mutluluğun ne olduğunu bilen ve ona göre yaşayan toplumlar erdemli toplumlardır. Fârâbî, erdemli toplumları küçük, orta ve büyük toplum olarak üçe ayırarak inceler. Küçük toplum şehir, orta toplum erdemli şehirlerin oluşturduğu millet ve büyük toplum da erdemli milletlerin oluşturduğu birliktir. Fârâbî, en yetkin toplum olarak erdemli birleşmiş milletler olduğunu söylemiş, açık ve seçik bir şekilde birleşmiş milletler fikrini ileri sürmüştür.

Anahtar Kelimeler: Fârâbî, Akıl, Etkin Akıl, Kurucu Önder, Erdemli Birleşmiş Milletler

Abstract

From First Reason to the Virtuous United Nations in Al-Farabi

Farabi is the founder of political science and political philosophy in Islamic thought. He built his political science and philosophy on a metaphysical basis. He connected his views in these disciplines to First Mind through Active Mind. He evaluated the active mind as the transcendent subject that connects the superlunar and sublunar realms. The human being, who is the most perfect contingent being in the sublunar realm, reaches the superlunar realm through the Active Mind and comprehends the rational principles. Intellectual principles can only be grasped by those who have reached the level of acquired intelligence from the potential level of intelligence. According to Farabi, prophets reach the Active Mind with their highly developed imagination and philosophers reach it with the power of reason. Philosophers grasp moral virtues and legal norms directly, as they grasp rational principles with the acquired power of reason. Only a philosopher who has such a competence can be the founding leader of societies. Since the founding leader and his successors have reached the rational principles by integrating with the Active Mind, they become aware of the universal truths. In this way, they lead small, medium and large societies to real happiness. Societies that know what true happiness is and live according to it are virtuous societies. Farabi examines virtuous societies by dividing them into three groups as small, medium and large societies. A small society is a city, a middle society is a nation formed by virtuous cities, and a large society is a union of virtuous nations. Farabi said that virtuous united nations were the most competent society, and he put forward the idea of united nations clearly and distinctly.

Keywords: Al-Farabi, Intellect, Active Mind, Founding Leader, Virtuous United Nations

Kaynakça

- Ağaoğulları, M. A., Köker, L. (2009). *Kral-Devlet ya da Ölümlü Tanrı* (4. bs.). Ankara: İmge Kitabevi.
- Ağaoğulları, M. A., Köker, L. (2011). *İmparatorluktan Tanrı Devletine* (7. bs.). Ankara: İmge Kitabevi Yayınları.
- Akal, C. B. (1995). "İspanya'nın Latin Amerika'yı Fethi ve İspanyol Düşüncesinin İnsan Haklarıyla Uluslararası Hukuku Keşfi," *Edip F. Çelik'e Armağan Değişen Dünyada İnsan, Hukuk ve Devlet*, İstanbul: Engin Yayıncılık, 1-26.
- Altuğ, Y. (1995). *Devletler Umumi Hukuku*, İstanbul: Çağlayan Kitabevi.
- Arsal, S. M. (1945). "Fârâbî'nin Hukuk Felsefesi," *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası*, 10 (3-4), ss. 620-634.
- Arslan, A. (2013). *İslâm Felsefesi Üzerine*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Arslan, A. (2018a). *İlkçağ Felsefesi Tarihi 1 Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi* (9. bs.). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Arslan, A. (2018b). "Ortaçağ İslam ve Batı Dünyasında Siyaset," *Mutluluğun Kazanılması* (3. bs.) çev. Ahmet Arslan, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, ss. V-XXVII.
- Atalay, A. H. (1977). *Uluslararası Hukukun Oluşumu İlk Küreselleşme Dönemi 1492-1648*, İstanbul: Göçebe Yayınları.
- Aydınlı, Y. (2017). *Fârâbî'de Tanrı- İnsan İlişkisi* (5. bs.), İstanbul: İz Yayıncılık.
- Bayraklı, B. (2000). *Fârâbî'de Devlet Felsefesi*, İstanbul: Şehir Yayınları.
- Bayraktar, M. (1998). *İslam Felsefesine Giriş*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Çakır, M. F. (2014). "Ahlak ve Uluslararası İlişkiler," *Postmodern Uluslararası İlişkiler Teorileri-2 Uluslararası İlişkilerde Eleştirel Yaklaşımlar*, der. Tayyar Arı, Bursa: Dora Basın Yayın Dağıtım Ltd. Şti. 261-304.
- Cevzici, A. (2001). *Ortaçağ Felsefesi Tarihi* (2. bs.), Bursa: Asa Kitabevi.
- Çilingir, L. (2009). *Fârâbî ve İbn Haldun'da Siyase*, Ankara: Araştırma Yayınları.
- Gold, D. ve Mcglinchey, S. (2016). "Uluslararası İlişkiler Teorileri," *Uluslararası İlişkiler*, ed. Stephen Mcglinchey, çev. B. Koç, O. E. Cengiz, R. G. Yazar ve Ş. Alparslan, Tuic Akademi Yayınları, 83-103.
- Ebenstein, W. (2005). *Siyasi Felsefenin Büyük Düşünürleri* (4. bs.), çev. İsmet Özel, İstanbul: Şule Yayınları.
- Fârâbî, E. N.(1990) *Kitabü'l Huruf*, nşr. Muhsin Mehdi, Beyrut; Dârü'l Maşrif.
- Fahri, M. (2014). *İslâm Felsefesi Kelâmı ve Tasavvufuna Giriş* (5. bs.), çev. Şahin Filiz, İstanbul: İnsan Yayınları.

- Fârâbî, E. N. (2015a). *İdeal Devlet/ El-Medînetü'l Fâzıla* (7. bs.), çev. Ahmet Arslan, Ankara: Divan Kitap.
- Fârâbî. (2015b). *Kitâbu'l- Hurûf/Harfler Kitabı*, çev. Ömer Türker, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları.
- Fârâbî, E. N. (2017a). *Es- Siyâsetü'l- Medeniyye veya Mebâdi'ül Mevcûdât* (3.bs.), çev. M. S. Aydın, A. Şener ve M. R. Ayas, İstanbul: Büyüyenay Yayınları.
- Fârâbî. (2017b). *Fârâbî'nin İki Eseri Siyaset Felsefesine Dair Görüşler/Fusûlü'l-Medeni ve Tenbîh 'Alâ Sebîlî's-Sa'âde* (3. bs.), çev. Hanifi Özcan, İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.
- Farabî. (2018). *Mutluluğun Kazanılması* (3. bs.), çev. Ahmet Arslan, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul.
- Fârâbî. (2019a). Ebu Nasr, *Kitâbü'l-Mille/ Din Üzerine*, çev. Yaşar Aydın, İstanbul: Litera Yayıncılık.
- Farabî. (2019b). *İlimlerin Sayımı*, çev. Ahmet Arslan, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Fur, L. L. (1940). *XVII inci Asırdanberi Tabîî Hukuk Nazariyesi ve Modern Doktrin*, çev. Nihat Raif Erim, İstanbul: Kenan Basımevi ve Klışe Fabrikası.
- Grotius, H. (2011) *Savaş ve Barış Hukuku*, çev. Seha L. Meray, İstanbul: Say Yayınları.
- Habermas, J. (2005). "İki Yüz Yıl Sonrasından Geriye Bakışın Kazanımıyla Kant'ın Ebedi Barış İdesi," *Sonsuzluğun Sınırında: Immanuel Kant*, Efe Çakmak, Ed., Yapı Kredi Yayınları, Cogito, Sayı, 41-42.
- Hammond, R. (2001). *Fârâbî Felsefesi ve Ortaçağ Düşüncesine Etkileri*, çev. G. Küken ve U. Nutku, İstanbul: Alfa Basım Yayım Dağıtım Ltd. Şti.
- Kant, I. (1960). *Ebedî Barış Üzerine Felsefî Deneme*, çev. Yavuz Abadan ve Seha L. Meray, Ankara: Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları.
- Kant, I. (2002). *Ahlâk Metafizığının Temellendirilmesi* (3. bs.), çev. İonna Kuçuradi, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.
- Korkut, Ş. (2018). *Fârâbî'nin Siyaset Felsefesi Kökenleri ve Özgünlüğü* (2. bs.), Ankara: Atlaskitap.
- Mould, R. F. (2016). "Thomas Edison (1847-1931) Biography with special reference to X-rays," *Nowotwory Journal of Oncology*, 66 (6), 499-507. DOI: 10.5603/NJO.2016.0089
- Mücahit, H. T. (2012). *Fârâbî'den Abduh'a Siyasî Düşünce* (3. bs.), İstanbul: İz Yayıncılık.
- Olguner, F. (1999). *Fârâbî*, İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Okumuş, E. (2019). "Fârâbî'nin Medeniyet Sosyolojisine Katkıları," *10. Yüzyıldan 21. Yüzyıla Fârâbî*, ed. Ejder Okumuş, İstanbul: İnsan Yayınları, 305-332.

- Özden, H. Ö. (2014). *Resimli Türk Düşünce Tarihi*, İstanbul: Arı Sanat Yayınevi.
- Özden, H. Ö. (2015). *İbn Sînâ- Descartes Metafizigi* (2. bs.), İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Özden, H. Ö. (2017). *İslâm Felsefesi Tarihi*, İstanbul: Bilge Kültür Sanat.
- Palabıyık, M. S., Yıldız, A. (t.y.), *Avrupa Birliği*, Ankara: ODTU Yayıncılık.
- Rosenthal, E. I. J. (1996). *Ortaçağ'da İslâm Siyaset Düşüncesi*, çev. Ali Çaksu, İstanbul: İz Yayıncılık.
- Spinoza, B. (2010). *Teolojik Politik-İnceleme* (2. bs.), çev. Cemal Bâli Akal ve Reyda Ergün, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları
- Tannenbaum, D., Schultz, D. (2007). *Siyasî Düşünce Tarihi Filozoflar ve Fikirleri* (3. bs.), çev. Fatih Demirci, Ankara: Adres Yayınları.
- Taşkent, S. (1995). *İnsan Haklarının Uluslararası Dayanakları*, İstanbul: Basisen Eğitim ve Kültür Yayınları
- Toktaş, F. (2009). *Fârâbî'de Ahlak ve Siyaset*, Samsun: Etüt Yayınları.
- Toktaş, F. "İslam Siyaset Düşüncesinin İnşacısı Fârâbî. *İslam Felsefesi*, Bayram Ali Çetinkaya, Ed., Ankara: Grafiker Yayınları.
- Türker-Küyel, M. (2017a). "Fârâbî, Hikmet ve Kutadgu Bilig," *İslâm Düşünürleri: Fârâbî Prof. Dr. Mübahat Türker-Küyel Makaleleri- II*, Şeyma Dilmaç, Haz., Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları.
- Türker-Küyel, M. (2017b). "Felsefenin Tarifinde ve Tarihinde Bir Kaynak Olarak Fârâbî," *İslâm Düşünürleri: Fârâbî Prof. Dr. Mübahat Türker Küyel Makaleleri- II*, Şeyma Dilmaç, Haz., Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları.
- Türker-Küyel, M. (2018a). "İbn-i Sînâ'nın al- Akl al- Faal'ine Bir Adım Olarak Fârâbî'de Siyaset," *İslam Düşünürleri (Hârezmî, İbn-i Sînâ, Beyrûnî, Gâzâlî) Prof. Dr. Mübahat Türker Küyel Makaleleri- III*, Şeyma Dilmaç, Haz., Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları.
- Türker-Küyel, M. (2018b) "Kut, Fârâbî ve İbn-i Sînâ'daki al- Akl al- Faal için Bir Temel Oluşturabilir Mi?" *İslam Düşünürleri (Hârezmî, İbn-i Sînâ, Beyrûnî, Gâzâlî) Prof. Dr. Mübahat Türker Küyel Makaleleri- III*, Şeyma Dilmaç, Haz., Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları.
- Ülken, H. Z. (2015). *İslam Felsefesi Eski Yunan'dan Çağdaş Düşünceye Kaynakları ve Etkileri* (6. bs.), Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Yıldırım, E. (2016). "Kalıcı Barışın Özlemi Üzerine," *Immanuel Kant Muğla Üniversitesi Uluslararası Kant Sempozyumları Bildirileri*, Nabil Reyhan, Ed., İstanbul: Vadi Yayınları, 513-522.

BİRLİKTE VE BAŞKA: ZİYA GÖKALP'İN KÜLTÜR-MEDENİYET AYRIMININ YAPISÖKÜMÜ

Felsefe Dünyası Dergisi, Sayı: 77-Ek, 2023, ss. 136-151.

Geliş Tarihi: 20.04.2022 | Kabul Tarihi: 09.08.2023

DOI: 10.58634/felsefedunyasi.1339993

Araştırma Makalesi

Peyami Safa GÜLAY*

Giriş: Kültür ve Medeniyet

Jacques Derrida yapısökümü genel olarak anlaşıldığı gibi dışarıdan uygulanan bir yöntem ya da analiz olarak değil, yapıların kendilerinde mevcut olan ve onların temellerini istikrarsızlaştıran imkânlar olarak değerlendirir.¹ Ziya Gökalp'in meşhur ve meşhur olduğu kadar da eleştirilen ayrımı, bünyesinde, bu anlamıyla bolca yapısöküm imkânını barındırır: Kültür ve medeniyetin belirgin iç içeliği, medeniyetin kökenlerini kültürde bulması ya da medeniyetin bazen ulaşılması gereken bir seviye, bazense kaçınılması gereken bir yozlaşma gibi anlaşılması. Uzatılabilecek bu liste, elbette, yüzeysel eleştiriye açık bir yapı sunar. Fakat akademik olabilecek ciddi bir eleştiri, şu iki hassasiyete dikkat etmelidir: İlk olarak, Gökalp'in ayrımına eleştiriye kolaylaştırmak adına dışarıdan bir şey eklememek. Yani eleştiriye, Gökalp metninde kalarak, onun içinden yapmaya çalışmak. İkinci olarak da bu ayrımın ortaya çıkış şartlarını dikkate almak. Biz bu çalışmada kültür-medeniyet ayrımının yapısökümünü, bu iki hassasiyete riayet ederek izlemeye çalışacağız.

Öncelikle, Gökalp'in sisteminin hemen her noktasında görülebilecek² söz konusu ayrımı, kabaca belirlemek gerekir. "İnsan toplumlarının bütün fertlerini birbirine bağlayan, yani kişiler arasındaki uyumu sağlayan kurumlar "hars (kültür) kurumları"dır, der Gökalp ve ekler: "Bu kurumların

* Dr. Öğretim Üyesi, Samsun Üniversitesi, İktisadi İdari ve Sosyal Bilimler Fakültesi, Felsefe Bölümü, ORCID: 0000-0002-5776-9895, e-mail: peyamisafagulay@gmail.com

1 Jacques Derrida, *Gramatoloji*, çev. İsmet Birkan (Ankara: Bilge Yayıncılık, 2014), 39.

2 Orhan Türkdoğan, *Ziya Gökalp Sosyolojisinde Bazı Kavramların Değerlendirilmesi* (İstanbul: Türk Kültür Yayıncılık, 1972), 11.

tamamı o cemiyetin kültürünü oluşturur.”³ Bir cemiyetin üst tabakasını başka cemiyetlerin üst tabakalarına bağlayan kurumlar ise “medeni kurumlar”dır. Aynı türden olan bu gibi kurumların tamamı medeniyeti oluşturur.”⁴ Kültürün içle, medeniyetinse dışla olan ve daha şimdiden görülebilen ilişkileri, çalışmamız boyunca sık sık dönmemiz gereken bir mesele olmaktadır. Bir başka ayırım, kültürün milli, medeniyetin milletlerarası olmasıdır. Kültür, yalnız bir milletin din, ahlak, hukuk, akıl, estetik, dil, ekonomi ve teknikle ilgili yaşayışlarının uyumlu bir bütünüdür. Medeniyet ise, aynı gelişmişlik düzeyinde bulunan birçok milletlerin toplumsal hayatlarının ortak bir bütünüdür. Mesela Avrupa ve Amerika medeniyet çevresinde, bütün Avrupalı milletler arasında ortak bir batı medeniyeti vardır. Bu medeniyetin içinde birbirinden ayrı ve bağımsız olmak üzere bir İngiliz kültürü, bir Fransız kültürü, bir Alman kültürü vb. vardır.⁵

Gökalp, yine daha sonra bizim için önemli olacak ve bariz bir kurguya sahip olduğunu iddia edebileceğimiz örnekler üzerinde durur: Mesela Yunus Emre'nin ilahileri, bütün Anadolu Türkleri arasında vicdan birliği sağladığı, insanları birbirlerine bağladığı için bir “hars (kültür) hareketi” olarak anlaşılır. Oysa Mevlana'nın şiirleri, Anadolu'da olduğu gibi İran ve diğer İslam ülkelerinde de üst tabakaları birbirlerine bağlayıcı etki taşıdığı için bir “medeni cereyan”dan ibarettir.⁶ Yunus Emre'nin kültürün, Mevlana'nın ise medeniyetin bir figürü olarak sunulmasını sağlayan bu ayırımın, ne kadar problematik olduğu açıktır: Bu ayırımın, mesela, Yunus Emre şiirlerinin İran'da ya da Mevlana şiirlerinin Anadolu'da etki göstermesi durumunda ya çökmesi ya da kültür ile medeniyet arasındaki sınırları silikleştirmesi gerekir. Nitekim, Gökalp'in dikotomisinin akıbeti de bu olacaktır. Yine de şimdilik eleştirileri bir kenara bırakarak devam edelim.

Aslında Gökalp, elbette, kültür-medeniyet ilişkisinin farkındadır. Hilmi Ziya Ülken'in de tespit ettiği gibi Gökalp için medeniyet, aslında kültürün genelleşip yaygınlaşmasının bir sonucu olarak anlaşılabilir. Çarşıda terzi, kunduracı, ekmekçi gibi zanaatkar kendi menfaatleri için çalışırlar, fakat bu özel menfaatlerden genel menfaat meydana gelir. Bunun için bir medeniyet zümresi içinde türlü milletlerden her biri universal bir kültür yapmak için aralarında işbölümü yapmışlardır.⁷ Tek tek zanaatkarların özel menfaatlerinin genel bir menfaati ortaya çıkarması gibi, tek tek kültürlerin özel

3 Ziya Gökalp, *Hars ve Medeniyet* (İstanbul: Bilgeoğuz, 2013), 13.

4 Gökalp, *Hars ve Medeniyet*, 13.

5 Gökalp, *Hars ve Medeniyet*, 21.

6 Gökalp, *Hars ve Medeniyet*, 13.

7 Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi* (İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2021), 471.

nitelikleri de medeniyet diyeceğimiz genel çerçeveyi ortaya çıkarır. Fakat daha sonra Gökalp, çağa uyma ihtiyacının bizi Avrupa'dan yalnız bilimsel ve teknik aletlerle bilimsel yöntemlerin alınmasını emrettiği üzerinde durur. Buradaki “yalnız” ifadesine dikkat edilmelidir. Çünkü dinden ve milliyetten doğan, bundan dolayı bizde de bu kaynaklarda aranması gereken birtakım manevi ihtiyaçlar vardır ki, aletler ve bilimsel yöntemler gibi, bunların da batıdan alınması gerekmez.⁸ Kurallar bir milletin bedenini oluşturduğu için ve beden dışı temsil ettiği için, onları dışardan almakta sakınca yoktur. Hatta çağa uyma ihtiyacı, bunu emreder. Fakat gelenekler ruhu, yani içi ifade eder. Öyleyse içle ilgili hiçbir şey, dışarıdan, bünyeye yabancı olan bir yerden alınmamalıdır.⁹ Gökalp'in kurduğu bu iç-dış geriliminin içeriği, şöyledir:

Ruhi bir esasa sahip olan inançlar, ahlaki vazifeler, güzel şekiller ve umumiyetle ülküler bir kültür topluluğunun anlayışlarıdır. Objektif bir esasa sahip olan bilimsel gerçekler, sağlığa ait, ekonomiye ait ve bayındırlığa ait kaideler, ziraata ve ticarete ait aletler, genellikle matematiğe ve mantığa ait kavramlar bir medeniyet topluluğunun anlayışlarıdır.¹⁰

Öyleyse ziraat, ticaret, matematik, ekonomi, mantık gibi alanlarda medeniyetle ilişkiye girmek makul, hatta gerekiyken inanç ya da ahlak gibi manevi alanlarda kurulacak böyle bir ilişki, tehlikeli olacaktır. Tıpkı devletlerin sanayilerini korumaları için gümrük koymaları gibi, milletler de milli değerlerini, mesela dillerini yabancı kelimelerden korumak için direnirler.¹¹ Bu ayrıma dikkat edilmek kaydıyla, medeniyetin ne kadar faydalı bir şey olabileceği, Gökalp'in şu ifadelerinde tartışmaya yer bırakmayacak kadar açıktır:

Bu açıklamadan da anlaşılıyor ki, çağdaşlaşmak deyiminin anlamı çağdaş olan medeniyet topluluğunun gittikçe mükemmelleşen bilim ve tekniğine hiçbir milletten geri kalmayacak şekilde üstün bir yer elde etmektir. Medeniyet topluluğu içinde ortak bir insan hayatı yaşamak hiçbir vakit ne aile ne devlet hayatlarının kendisine haslığına, ne de millet ve ümmetin içinde bulundurduğu kültürel dayanışmaya aykırı değildir. Biz Türkler, çağdaş medeniyetin akıl ve bilimiyle donanmış olarak bir Türk-İslam kültürünü oluşturmaya çalışmalıyız.¹²

8 Ziya Gökalp, *Türkleşmek Muasırlaşmak İslamlaşmak* (Ankara: Alter Yayıncılık, 2010), 11.

9 Gökalp, *Türkleşmek Muasırlaşmak İslamlaşmak*, 19.

10 Gökalp, *Türkleşmek İslamlaşmak Muasırlaşmak*, 23.

11 Gökalp, *Türkleşmek İslamlaşmak Muasırlaşmak*, 25.

12 Gökalp, *Türkleşmek İslamlaşmak Muasırlaşmak*, 28-29.

Çağdaş medeniyetin akıl ve bilimi (yani dış), bununla beraber Türk-İslam kültürünün kendiliği (yani iç): Formülasyonun temel motivasyonu, iç ve dışın bu uyumlu birlikteliğidir. Nitekim Batı medeniyetine girmeden önce, milli kültürü arayıp bulmak gerekmektedir.¹³ Gökalp'in bu süreçleri birbirinden sorunsuz bir şekilde yalıtılabilecek süreçlermiş gibi kodladığı, rahatlıkla görülebilir. Türkleşmek ve İslamlaşmak ülküleri arasında bir zıtlık olmadığı gibi, bunlarla çağdaşlaşmak ihtiyacı arasında da bir çatışma yoktur Gökalp'e göre.¹⁴ Bu noktada, Gökalp'in meşhur sloganı hatırlanabilir: "Türk milletindenim, İslam ümmetindenim, Batı medeniyetindenim".¹⁵ Fakat dikkat edilmesi gereken şey, sıralamanın karıştırılmamasıdır. Önce Türk ve İslam kanalı canlanmalı, ancak ondan sonra medenileşme yoluna gidilmelidir. Bu süreçlerin bu sıralamayla gerçekleşmesinin nasıl mümkün olacağı, yine, problematiktir.

Öyleyse, bir taraftan harsımızı korurken, öte yandan da medeniyeti Avrupa'dan almak zorundayız, diyecektir Gökalp.¹⁶ Daha sonra bu zorunluluğu vurgular: Bir millette hars esastır. Medeniyet ise alınır.¹⁷ Fakat burada, bir problemle daha karşı karşıya kalınır: Medeniyet zaman zaman kökenini kültürde bulan, kültürün genel ve yaygın bir hali gibi anlaşılır. Mesela, Gökalp'in şu ifadeleri:

Her budunun (kavmin) önce kültürü vardır. Bir budun, kültürce yükseldikçe siyasetçe de yükselerek güçlü bir devlet oluşturur. Diğer yandan da kültürün yükselmesinden medeniyet doğmaya başlar. Medeniyet, başlangıçta milli kültürden doğduğu halde, sonradan komşu milletlerin medeniyetinden de birçok kurumlar alır.¹⁸

Şimdi ise "kültür esastır, medeniyet alınır" ilkesiyle birlikte medeniyetin, ancak ithal edilebilecek bir şey olduğu söylenir. Bu çelişkiyi de bir kenara bıraktığımızda Gökalp'in, daha önce mutlaka alınması gerektiğini söylediği medeniyetin tehlikelerine bir kez daha döndüğünü görürüz: Bir toplumda medeniyetin hızlı gelişmesi, ciddi zararlarla sonuçlanabilir. Onun hiçbir şekilde kültüre bir üstünlük sağlamaması gerekir. Nitekim kültürü güçlü fakat medeniyeti zayıf bir millet, medeniyeti güçlü fakat kültürü zayıf bir millete karşı daima avantajlı bir konumdadır.¹⁹ Öyleyse kültür-medeniyet

13 Gökalp, *Hars ve medeniyet*, 32.

14 Gökalp, *Türkleşmek İslamlaşmak Muasırlaşmak*, 11.

15 Gökalp, *Hars ve medeniyet*, 60.

16 Gökalp, *Hars ve Medeniyet*, 66.

17 Gökalp, *Hars ve Medeniyet*, 67.

18 Gökalp, *Hars ve Medeniyet*, 30.

19 Gökalp, *Hars ve Medeniyet*, 30.

ilişkisi, kültürün üstün olduğu hiyerarşiyi mümkün kılacak bir ilişkidir. Kültür merkeze alınmalı, yine de medeniyet seviyesine ulaşılmalı fakat bu esnada medeniyetinden istifade edilen kültürlerle de araya geçirmen olmayan bir mesafe konulmalıdır. Gökalp Servet-i Fünun edebiyatçılarının Türk milletinin zevkine hiç hitap etmemelerini, onların kendilerini yalnızca yö-neldikleri medeniyetin şekli unsurlarıyla sınırlamamalarına bağlar. Ruh yönünden, yani kültürden de etkilenmeleri onların dışı içe karıştırmalarıyla, dolayısıyla içi kirlenmeleriyle sonuçlanır. Onlar Avrupa edebiyatlarından yalnız usuller ve biçimleri (yani dışı) alacakları yerde, lirizm ve zevk gibi toplumdan topluma “taşınmaması” gereken (yani iç-dış ayırımına dik-kat edilmesi gereken) unsurları da almaya çalışarak, açık bir hata yapmış-lardır.²⁰ Şairlerimiz ya da hikayecilerimizin Avrupa sanatından alacakları terbiye, yalnız teknikle ilgili terbiye olmalıdır. Zevke ait terbiyeyi, yaban-cılardan değil, milletimizden ve milletimizin içinde de en çok milli kalan halkımızdan almaya çalışmalıdırlar.²¹ Şimdi, iç ile dış arasında kurulan bu ilişkiyi kültür-medeniyet ayırımının yapısökümü olarak okumak için, Der-rida'nın benzer bir okumasına müracaat etmek gerekecektir. Bu okumayı çalışmamız açısından ilgi çekici kılan şey, Gökalp'in de Derrida'nın okuduğu yazara, Rousseau'ya, üstelik aynı bağlamda atıfta bulunacak olmasıdır.

Rousseau ve Gökalp: Kurucu İç-Dış Mantiği

Benzer bir iç-dış karşıtlığı, Rousseau'da da mevcuttur. Fakat, aynı şekilde Rousseau metninde de Rousseau'nun tezlerinin aksamasına yol açabilecek, onların altlarını oyacak yapısöküm imkanları bulunabilir. Nitekim Derek Attridge'in iddiasına göre Derrida, bu okumasında, Rousseau'nun yükseltti-ği “kusursuz” sözün kusurlarından yararlanmak için, tekrar tekrar yazıya bel bağlamak zorunda kalma tarzıyla ilgilenecektir.²²

Derrida'ya göre Rousseau, karşıtlık mantığı üzerinden düşünme gelene-ğini sürdürür: Mesela yine iç olarak anlaşılabilir doğanın karşısında, onun dışında bulunan şeyler olarak sanat, kültür, eğitim ve teknik gibi şeyler ko-numlandırılır.²³ Rousseau'da bu karşıtlığın en temel tezahürlerinden biri ola-rak doğal sözün yapay dışı olarak yazı mantığı da devam etmektedir ve hatta Rousseau yazıyı, sözün hastalığı olarak mahkûm eder.²⁴ Derrida, yazının Rous-seaucu mahkumiyetinin sebeplerini, şöyle sıralar: Yazı doğal değildir. Halbuki

20 Gökalp, *Hars ve Medeniyet*, 18.

21 Gökalp, *Hars ve Medeniyet*, 19.

22 Jacques Derrida, “...O Tehlikeli Eklenti...”, *Edebiyat Edimleri* içinde, çev. Mukadder Erkan-Ali Utku (Is-tanbul: Ketebe, 2020), 87.

23 Derrida, “...O Tehlikeli Eklenti...”, 88.

24 Derrida, “...O Tehlikeli Eklenti...”, 91

Rousseau'ya göre söz, insanı diğer hayvanlardan ayıran ve biçimini "sadece doğal nedenlerde bulan" bir şeydir.²⁵ Yazı ise düşüncenin söze doğrudan mevcudiyetini, temsile ve imgeleme saptırır. Bu başvuru tehlikelidir. Söz aslında yokken onu mevcut kılmak için bir tekniğin ilave edilmesidir, yapay ve ustalıklı bir tür hiledir.²⁶ Bu mantık, Derrida için oldukça tanıdıktır: Kaynağıyla (sözü söyleyenle ve onun bilinciyle) bir arada bulunarak meşru olabilen (ve içte olan) söze karşı, kaynaktan uzaklaşmayı, yokluğu ve çok anlamlılığı ifade eden (ve dışta olan) yazının gayrimeşruiyeti mantığıdır bu.

Derrida'nın Rousseau'da yakaladığı yapısöküm imkânı, şu noktada işlemeye başlar: Rousseau için doğal olan, öz-yeterli olmalıdır.²⁷ Yani o, kendi halindeyken herhangi bir dış müdahaleye ihtiyaç duymaz. Öyleyse kendisine yeten bir şeye dışarıdan gelen her şey (mesela Gökalp için kültüre dışarıdan gelen medeniyet) bir fazlalık, bir eklenti olarak değerlendirilebilir. Kötülük doğaya, doğası gereği masum ve iyi olan şeye dışsaldır. Doğadan "sonradır".²⁸ Demek ki yazı gibi bir fazlalık, yazı gibi yapay bir eklenti kendisini söze ister ilave ister ikame etsin, dışsaldır. Fazladan eklendiği olumluluğun dışarısidir.²⁹ İyi ama bu durumda bu kadar gereksiz, bu kadar dışsal, bu kadar yabancı bir şeyin eklendiği şeye neden eklenmekte olduğunu sormak gerekmez mi? "Fazladan eklenmek" ne demektir? Dış, içe hiçbir şey eklemiyorsa neden eklenmektedir? Yok, eğer ekliyorsa, bu iç dediğimiz şeyin öz-yeterli olmadığı anlamına gelmez mi? Derrida, sorduğu bu sorulardan hareketle şöyle bir noktaya varır: Eklentinin, mesela söze eklenen bir şey olarak yazının yeri, sözün içindeki bir boşlukla tayin edilir.³⁰ Zaten iç ile dış arasındaki ilişki, hiçbir zaman, Rousseau'da varsayıldığı gibi basit bir ilişki değildir. Dışta olanın anlamı daima içte olanın anlamıyla bir aradadır.³¹ Daha açık deyişle dışarıda konumlandırılmak istenen eklentinin yeri, başından beri iç olarak değerlendirilen yapıda kayıtlıdır. Öyleyse dış içten sonra değil, onunla birlikte olmalıdır. Bu durum Rousseau'da sözün içinde kayıtlı olan yazı ihtiyacı şeklinde tezahür eder ki, bu da bizi Attridge'in iddiasına geri götürür: Derrida'nın Rousseau'da ilgilendiği şey, "kusursuz" olması gereken sözün daima yazıya müracaat etmesi, yani aslında kusurlu olmasıdır. Tıpkı Gökalp'in daima medeniyete müracaat eden kültürü gibi.

25 Jean-Jacques Rousseau, *Dillerin Kökeni Üstüne Deneme*, çev. Ömer Albayrak (İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2018), 1.

26 Derrida, "...O Tehlikeli Eklenti...", 95

27 Derrida, "...O Tehlikeli Eklenti...", 97

28 Derrida, "...O Tehlikeli Eklenti...", 96

29 Derrida, "...O Tehlikeli Eklenti...", 96

30 Derrida, "...O Tehlikeli Eklenti...", 96

31 Derrida, *Gramatoloji*, 54.

Rousseau'yu bizim için ilgi çekici kılan en önemli nokta, Gökalp'in onun iç-dış mantığından haberdar olması ve hatta bu mantığa atıf yapmasıdır. Memlekette eğitim yaygınlaştıkça ahlakın bozulduğunu, maneviyatın yıkıldığını, ruh hastalıkları ve akıl buhranlarının arttığını düşünen Gökalp, sözünü şöyle tamamlar: "Bu hale bakınca, J. J. Rousseau'ya hak vermemek elden gelmiyor."³² Bu atıf, Rousseau'nun eğitimle ilgili fikirlerine yönelik bir atıf olmalıdır. Rousseau eğitimin ancak doğal olanı yine en doğal tarzda kurma ve doğal olandan uzaklaşmama şartlarıyla başarılı olabileceğini düşünür. Buna göre eğitim, yine bir iç-dış karşıtlığını ifade edecek şekilde, doğal (yani içte) olanın en doğal şekilde ikame edilmesini sağlayacak (dışsal) bir sistemden ibarettir.³³ Hatta bu ikame, yani doğanın yerini almak olabildiğince az ve geç yapılmalıdır.³⁴ Rahatlıkla görülebileceği gibi, öz-yeterli bir doğa fikrinde, az ve geç de olsa takviyeye ihtiyaç duyan bir doğa fikrine geçilmiştir.

Gökalp'e dönelim. "Rousseau, zararlı maariften kurtulmak için tabiata dönmeği tavsiye ediyordu", der Gökalp, "Rousseau'nun tabiat dediği şey, bugün 'hars' adını verdiğimiz tabii hayatımızdan başka bir şey değildir."³⁵ Bu atıf çok önemlidir. Çünkü Gökalp'in kültür-medeniyet ayrımını bir iç-dış karşıtlığı olarak kurgulayışının belgesi niteliğini taşır: Eğer Rousseau'nun doğa dediği şeyi Gökalp kültür dediği şeyin bir eşdeğeri olarak anlıyorsa, demek ki Gökalp'in kültürü de Rousseau'nun doğası gibi asli olan içi ifade etmektedir. Ve dolayısıyla, kültür dışında kalan şeyleri fakat özellikle medeniyeti de bu içte olanın, yani kültürün dışı olarak anlamak mümkündür. Bu iç-dış karşıtlığının ve içte olanın doğal olanla özdeşleştirilmesinin Gökalp'te bariz bir şekilde devam ediyor oluşu, düşünürün kendi ifadelerinde rahatlıkla izlenebilir: "Milli kültürün içine giren şeylerse; yöntemle ve insanların istekleri ile oluşmamışlardır. Yani, suni (yapay) değildirler. Bitkilerin, hayvanların organik yaşayışı nasıl kendiliğinden ve tabii olarak geliyorsa, milli kültür içine giren şeylerin oluşması ve gelişmesi de tıpkı öyledir."³⁶ Gökalp'in ayrımındaki Rousseaucu tema burada da oldukça açıktır.

Bu iç-dış mantığını örneklemek de mümkündür: Osmanlıyı bir medeniyet, Türklüğü ise bir kültür olarak kodlayan Gökalp, bunun sebeplerinden birini müzik gelenekleri üzerinden gösterir: Osmanlı müziği kurallardan meydana gelen bir teknik biçiminde olduğu halde; Türk müziği, kuralsız, yöntemsiz, tekniksiz melodilerden, Türk'ün bağrından kopan, içli ezgilerden oluşur.³⁷

32 Gökalp, *Hars ve Medeniyet*, 94.

33 Derrida, "...O Tehlikeli Eklenti...", 97.

34 Derrida, "...O Tehlikeli Eklenti...", 99.

35 Gökalp, *Hars ve Medeniyet*, 95.

36 Gökalp, *Hars ve Medeniyet*, 22.

37 Gökalp, *Hars ve Medeniyet*, 24.

Dikkat edilirse, Rousseau'nun doğanın ötekilerinden biri olarak teknik anlayışı, Gökalp'in Osmanlı müziğine yaklaşımında iş başındadır: Bu bir medeniyet müziğidir çünkü kurallardan meydana gelen "teknik" bir müziktir. Halbuki Türk müziği, Türk'ün "bağrından" kopan, "içli" ezgilerden oluşur. Gökalp şöyle tamamlar: Görülüyor ki milli kültür ile medeniyeti birbirinden ayıran, kültürün, özellikle duygulardan, medeniyetin ise özellikle bilgilerden meydana gelmiş olmasıdır.³⁸ Yine açık şekilde Rousseaucu bir tema: Duygulardan meydana gelen ve içte olanı ifade eden doğal kültür, bilgilerden meydana gelen ve kültüre nispetle dışsal olan medeniyet tarafından, olsa olsa, takviye edilebilir. Gökalp'in medeniyetten nelerin alınması ve nelerin alınmaması gerektiğiyle ilgili daha önce aktardığımız listesine baktığımızda da onun bir kez daha Rousseau'yla buluştuğunu görürüz: Bu takviye, sadece teknik detaylarla sınırlı kalma gerekliliği anlamında olabildiğince az ve ancak olgunlaşmış bir kültürün üstüne inşa edilmesi gerekliliği anlamında olabildiğince geç yapılmalıdır.

Gökalp'te, Derrida'nın yine Batı metafiziğinin yan etkilerinden biri olarak gördüğü ve Rousseau'da da tespit ettiği bir başka tutum daha söz konusudur: İyiliğin içte olanla, kötülüğün dışta olanla ilişkilendirilmesi tutumudur bu. Gökalp, kültür ve medeniyetin kökenlerini aramak için gidilebildiği kadar geriye gidildiğinde, kültürün bu kökenleri dinde, medeniyetin ise sihirde bulacağını düşünür. Dahası bu iki oluşum, yani sihir ve din, birbirlerinden "kesin" çizgilerle ayrılmışlardır.³⁹ Tıpkı Rousseau'da doğal olanı yapay olanın kirletmesi gibi, Gökalp'te de dinin kutsadığı şeyleri (yani kültürü ve dolayısıyla doğal olanı) sihir (yani yapay olan ve dolayısıyla medeniyet) kirletmeye çalışır.⁴⁰ Tam bu noktada, Gökalp'i genelde Batı metafizik geleneğiyle, özelde de Rousseau'yla birleştiren bir başka bariz temas bulunur: Gökalp, kültürün gelişmesini ve dolayısıyla da medeniyet halinde gelmesini, yazıyla ilişkilendirir. Yazı, bir kez daha, doğal olmamakla beraber gerekli de olan, onsuz yapılamayan bir yapaylık olarak sahne alır. Çünkü kültürün gelişmesi, dini inanışların yazılmasını, din ve devlete ait yapıların yapılmasını gerektirdiğinden, yazının kabulü sonucunu doğurur.⁴¹ Söz ve yazı, iç ve dış, doğal ve yapay: Bunların hepsi birbirlerini gerektirmeleri anlamında birlikte, birbirlerinden kesin sınırlarla ayrılmaları anlamında başkadır.⁴² Rousseau ve Gökalp'in başkılığa odaklanma,

38 Gökalp, *Hars ve Medeniyet*, 28.

39 Gökalp, *Hars ve Medeniyet*, 33.

40 Gökalp, *Hars ve Medeniyet*, 34.

41 Gökalp, *Hars ve Medeniyet*, 35.

42 "*Birlikte ve Başka*" terkihi daha önce Ahmet Soysal'ın bir çalışmasında kullanılmıştır. Bkz.: Ahmet Soysal, *Birlikte ve Başka* (İstanbul: Monokl, 2012).

bu ikili ilişkileri başkalık üzerinden kurma girişimleri, söz konusu ikiliklerin ısrarlı birliktelikleri tarafından daima akamete uğramaktadır.

Ayrımın Yapısökümü

Artık iyice anlaşılır olduğu üzere Gökalp'in programı, Ülken'in ifadeleriyle içerik (iç) ve şekil (dış) diye adlandırılabilir iki temele dayanır.⁴³ Yücel Bulut da Gökalp için kültür ve medeniyetin sadece ayrı değil, çoğu zaman karşıt olarak konumlandırıldıklarının altını çizer.⁴⁴ Bu programda asli unsur kültür, harici unursa medeniyettir. Aralarındaki ilişki daima kültür merkeze alınarak kurulmalıdır çünkü medeni bir istila kültürü yok edebilir.⁴⁵ Bulut'tan önce Ülken de aynı noktayı görebilmiştir: Gökalp'te iki kutup arasında bir çatışma hali vardır.⁴⁶

Şimdi artık, Gökalp'in programında bulunup buraya kadar zaman zaman zaten sezmiş olduğumuz çelişiklere daha yakından bakabiliriz. Öncelikle, medeniyet başlığıyla tavsif edilen şeyin Avrupa medeniyeti olduğunu not edilmelidir. Zira Avrupa medeniyeti, gerekli konularda (yani, bilim ve teknoloji gibi kültüre nispetle dışsal konularda) yüksek bir düzeye ulaşmıştır. Avrupa medeniyetine girmek, milletimiz için bir yükseliş şartı olarak konulur. Hatta, daha da ilginç, Gökalp'in Avrupa medeniyetinin kültürel unsurlarına da yöneliyor olmasıdır: Avrupa medeniyeti, eşsiz güzellikler ve "ahlaki zevkler" yönünden de üzerimizde olumlu etki yapacaktır. Tam kendimize ahlaki alandaki alışveriş yasağını hatırlatacakken, Gökalp ekler: Bu etkiler, bize Acem'den gelen felsefi, ahlaki ve estetikle ilgili zevkleri yıkmaya çalıştığı ölçüde faydalıdır. Yoksa yıktığı zevkin yerine kendisini geçmeye kalktığı anda, zararlı olur: "Bir milletin güzellikle, ahlak ve felsefe ile ilgili zevkleri kendine özgüdür. Bunları asla dışarıdan alamaz. Dışarıdan yalnız ifade ve anlamlar, yöntemler, teknikler alınabilir. Duygular, heyecanlar, zevkler harsın unsurları olduğu için tamamıyla millidir."⁴⁷

Avrupa'dan medeni unsurların alınması gerekliliği, hatta zorunluluğu, Gökalp'in zaten sürekli üzerinde durduğu bir noktadır. Fakat kültürel unsurlara yönelik bu vurgu, bir karmaşaya yol açmaz mı? Bir yerde "asla" dışarıdan alınmaması gereken şeyler arasında sayılan bu kültürel unsurlar, bu yasaktan biraz önce Acem'den gelen kültürel unsurları yıkmak için alınabilecek şeyler olarak tasnif edilir. Bir yerde yükseliş şartı olarak değerlendirilen medeniyet,

43 Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, 475.

44 Yücel Bulut, "Sosyal ve Siyasal Arasına Sıkışmış Bir Düşünür: Ziya Gökalp ve Hars-Medeniyet Kuramı", *İstanbul Journal of Sociological Studies* 52, (2015): 79-110.

45 Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, 459.

46 Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, 471.

47 Gökalp, *Hars ve Medeniyet*, 17.

başka bir yerde taklitçilikle bir tutulur. Önceleri Türk zevkini bozmaya çalışan yalnız İran zevki iken, şimdi bir de ona Fransız zevki katıldı, diye yazar Gökalp: "Kıscası yeniden taklitçiliğe, medeniyetçiliğe başladık".⁴⁸ Devamında taklitçilikle medeniyet arasında elbette bir sınır çizilmeye çalışılır: Batı'nın bilimsel metotları ve teknikleri yerine, estetik, ahlak ve felsefe ile ilgili inanışlarını ve genel adetlerini, gösterişli hayatlarını ve huylarını almaya çalışmak taklitçiliktir. Bu, medeniyet adı altında, başka milletlerin milli harslarını yalan yanlış taklit etmek demektir.⁴⁹ Fakat burada da başka bir sorunla karşılaşırız: Medeniyet, zaten kültürün genel ve yaygın bir hali değil midir? Dolayısıyla herhangi bir medeniyetle etkileşime girildiğinde, bu etkileşim Gökalp'in uygun gördüğü şartlarda gerçekleşmiş olsa bile, aynı zamanda o medeniyetin kökenini bulacağı kültürle de etkileşime girilmiş olunmaz mı? Nitekim Gökalp, kültürle medeniyet arasındaki bu sıkı ilişkinin fazlasıyla farkındadır. Hatta kültür, içinde bulunduğu medeniyeti temsil etmelidir. Yoksa medeniyet, kültürü bozabilir.⁵⁰ Öyleyse Gökalp'in kendi ifadelerinde kurulan bu ilişkiden hareketle, o meşhur soruya dönülebilir: Kültür ve medeniyeti Gökalp'in öngördüğü şekilde birbirinden ayırmak, nasıl mümkün olacaktır?

Bir başka sorunlu başlık, medeniyetin kültürü nasıl tehdit edebildiğidir. Daha önceki gümrük örneği hatırlanabilir. Gökalp Osmanlıların Türk ve Müslüman bir millet olarak Avrupa medeniyetine girdiklerini belirttikten sonra, bu medeniyetten kültürümüze katılabilecek şeylerin, ancak halkın kabulünden geçen şeyler olabileceğini söyler.⁵¹ Öyleyse kültüre girmemesi gereken şeyler zaten otomatik bir gümrük işlemine uğramaz mı? Dışarda kalması gereken şeyler, bu işlem sonucu kendiliğinden dışarıda kalmaz mı? Bu durumda, medeni unsurların hangilerinin yararlı, hangilerinin zararlı oldukları noktasındaki aşırı hassasiyetin işlevi ne olmaktadır?

Gökalp'in kültür-medeniyet ayrımı, bizzat kendi çizdiği sınırlar içerisinde, pek çok gediği de barındırmaktadır. Kültür ve medeniyet, belirtildiği gibi, bazen birbirine zıt iki şey olarak kavramsallaştırılır. Bazen de medeniyet kültürle organik ilişkisi olan fakat onun çok daha ileri ve soyut bir safhası olarak tanımlanır.⁵² Kültürün bazen medeniyete ulaşması, bazen ondan korunması gerekir. Hatta, belki de bu ikisini aynı anda yapması gerekir. Gökalp her ne kadar bu eşzamanlılığı mümkün kılmak için tanımladığı mede-

48 Gökalp, *Hars ve Medeniyet*, 16.

49 Gökalp, *Hars ve Medeniyet*, 17.

50 Gökalp, *Hars ve Medeniyet*, 20.

51 Gökalp, *Hars ve Medeniyet*, 17.

52 Bulut, "Sosyal ve Siyasal Arasına Sıkışmış Bir Düşünür", 106.

niyet kümesi içerisinde bir çeşit “iyi şeyler-kötü şeyler” ayırımına gitse de bu ayırımın sınırları daima silikleşerek geçirgen bir hale gelmektedir.

Ülken’in Gökalp’i düşünce tarihinin genel bir eğilimiyle ilişkilendiren bağlantıyı tespiti, buraya kadar altını çizmeye çalıştığımız ikili karşıtlıklar mantığını anlamak açısından önemlidir: “Gazali’de görülen iç ve dış gözleri, Pascal’da kalp ve kafa mantıkları, Kant’ta saf akıl (ilim) ve pratik akıl (vicdan) ikiliği, Gökalp’e çok çekici görünüyor ve sosyolog gözü ile onları kültür-medeniyet ikiliği haline getiriyor.”⁵³ Bu tablo, Derrida’nın ikili karşıtlıklar sistemi olarak tanımladığı tablodur. Karşıtlığı oluşturan kutuplardan biri, daima diğerine baskın gelerek merkezi konumu edinmektedir. Gökalp’in karşıtlığında üstün kutup, kültür olur. Fakat bu karşıtlık sistemleri daima aksarlar. Nitekim Ülken, aynı yerde, bu aksamaların en bariz olanlarından birini tespit eder: Gökalp’in felsefeyi kültüre, metodolojiyi ise medeniyete mal ettiğinden söyledikten sonra, şu soruyu sorar: “Acaba bir filozof, sisteminde iki tarafı nasıl ayırır?” Böyle bir şey mümkün müdür? Düşünmek içeriğin bir yerden, metodolojinin başka bir yerden alınmasına müsaade edecek kadar bölünmüş bir süreç olabilir mi? Halbuki Ülken’e göre her şey, kendi maddesinin işlenişinden doğar. Dolayısıyla yaratma fikrini, metot ve kurallardan ayırmaya imkân yoktur. Ülken çözümü, daha farklı bir yolda görmektedir: Yapılması gereken, çağdaş tekniği almak ve zihniyette ve ruhta milli kalmak değil, bütün olarak çağdaş olmak, ruhta, zihniyette çağdaş olarak kültürü yaratıcı hale getirmektir.⁵⁴

Demek ki medeniyet (yani dış) eğer bir kültür değişmesi olarak anlaşılırsa, bu değişme imkanının da kültüre (yani içe) tamamıyla harici yollardan girmediğini, onun kültürün bünyesinde zaten her zaman kayıtlı olduğunu ve dolayısıyla da Gökalp’in tasavvurundaki gibi bir kültür-medeniyet ayırımının sürdürülemeyeceğini tespit etmek gerekir. Fakat, bununla beraber, “acaba Gökalp kültür ve medeniyetin birbirlerinden bu şekilde ayrılamayacağını görememiş midir?” gibi bir soru da sorulmaya değerdir. Buraya kadar başlangıçta koyduğumuz iki kuraldan birine, kültür-medeniyet ayırımını sorgularken Gökalp metnine dışardan bir şeyler dayatmamaya dikkat ettik. Şimdi, bu son sorudan hareketle ikinci kurala geçebilir, Gökalp’i bu ayırma sevk eden atmosferle ve dolayısıyla onun görmezden geldiği şeyleri neden görmezden gelmek durumunda kaldığıyla ilgilenebiliriz.

Gökalp, *Gelenek ve Kural* başlıklı yazısında muhafazakarları ve radikalleri eleştirir: Bu iki sınıftan hiçbirisi eski yahut yeni kuralların nereden çıkarak ne

53 Ülken, *Türkiye’de Çağdaş Düşünce Tarihi*, 476.

54 Ülken, *Türkiye’de Çağdaş Düşünce Tarihi*, 477.

yolda geliştiğini, bundan sonraki zamanlarda ayrı ayrı çevrelere nasıl uyum gösterdiğini aramaya lüzum görmezler. Çünkü her iki tarafça da kural, zamanların üstünde ve muhitlerin dışında kendi kendine yaşayandır.⁵⁵ Bu eleştiriler her şeyden önce Gökalp'in, kendisinin de kültür-medeniyet ayrımında başvurduğu türden mutlak ayrımların mümkün olmadığını farkında olduğunu göstermeleri açısından önemlidir: Muhafazakarların ve radikallerin farklı amaçlarla da olsa kuralı "kendi kendine yaşayan" bir şey olarak görmelerini eleştiren Gökalp, demek ki, öz-yeterlilik fikrinin problematik bir fikir olduğunun farkındadır. Öyleyse onun, kültürün kendi kendine yetemeyeceğinin, onun kendi dışıyla etkileşime girme ihtiyacı içinde olduğunun da farkında olduğu rahatlıkla söylenebilir. Öyleyse kültür ve medeniyet neden gerçekleşmesi mümkün olamayacak bir biçimde birbirlerinden ayrıştırılmıştır?

Yapılabilecek en büyük hatalardan biri, Gökalp'in ayrımını hamasi ya romantik bir ayrım olarak görme hatasıdır. Bu hata, Gökalp'in yönteminin yüzeysel bir eleştiriye tabi tutulmasıyla sonuçlanır. Gökalp'ten bahsedildiğinde, Türkiye'nin sorunlarını ele alma yöntemi ve vardığı sonuçların etkisi, bazı hususlarda, hala devam eden birinden bahsedildiği unutulmamalıdır.⁵⁶ Gökalp'i problematik olduğunun farkında olmasına rağmen böyle bir ayrıma götüren şey, basitçe, dönemin müthiş bir hızla gerçekleşen dönüşümüne bir cevap geliştirme girişimidir. Bulut'un Aynur İlyasoğlu'ndan aktardığı şekliyle Gökalp sosyolojisi, öz bir ifadeyle, ulus bilincini, modern ulusal kültürü kurma yolunda kolektif temsil yoluyla ulusal idealizmi canlandırmaya yönelik bir sosyoloji anlayışı olarak tanımlanabilir. Bulut şöyle devam eder: "Gerek bu tanımlama ve gerekse de Ziya Gökalp'in eserlerini verdiği dönemin koşulları, onun, Durkheim'in düşüncelerine bağlanmasını ve Türkiye koşullarına uyarlamaya/tercüme etmeye çalışmasını anlaşılır kılmaktadır".⁵⁷

Durkheim'in Fransız toplumunun sorunlarının çözümü için önerdiği ulus-devlet temelli yaklaşımları, Bulut'a göre, 1910'lardaki Osmanlı Devleti'nin gelecekte varlığını devam ettirebilmek için nelere ihtiyaç duyduğuna ve nasıl bir değişim yaşaması gerektiğine ilişkin önerilerini geliştirirken Gökalp için ciddi bir örneklik teşkil etmiştir.⁵⁸ Yine Bulut'un ifadeleriyle ilgili dönemlerde yoğun bir basın-yayın faaliyeti, hareketli bir tartışma ortamı; dergi, gazete ve siyasi parti sayısında ciddi bir artış olmakla beraber, Osmanlı aydınının zihni açıkça karışık. Osmanlıcılık, İslamcılık ve Türkçülük akımları birbiri ardına yaygınlık kazanmış, fakat herhangi biri üze-

55 Gökalp, *Türkleşmek Muasırlaşmak İslamlaşmak*, 17.

56 Bulut, "Sosyal ve Siyasal Arasına Sıkışmış Bir Düşünür", 80.

57 Bulut, "Sosyal ve Siyasal Arasına Sıkışmış Bir Düşünür", 81.

58 Bulut, "Sosyal ve Siyasal Arasına Sıkışmış Bir Düşünür", 86.

rinde çözüm olması itibariyle nihaî bir karara varılamamıştır. İşte Gökalp, böyle bir atmosferde, tüm halkı bir arada tutacak yeni bir zihniyetin üretilmesi, yeni bir ideolojinin, yeni bir şevk verici ve dayanışmacı anlayışın oluşturulması motivasyonu ile hareket eder.⁵⁹ Dolayısıyla, bugünden geriye doğru bakıldığında ilk dikkati çeken tutarsızlık probleminin o günün şartları açısından acil bir öncelik olarak görülememesini iyi anlamak gerekmektedir. Öte yandan, bu kadar hızlı ve kaotik süreç, toplumsal gerçeklikten bağışık da değildir. “Yeni” olacak şeyden beklentiler, hem özellikle kalkınma anlamında Batılılaşma talebine karşılık vermesi fakat hem de bunu geçmiş kimlikle çatışmadan yapmasıdır.⁶⁰ Böyle bakıldığında ne kültürden ne medeniyetten vazgeçilebilmesi ve medeniyetin daima kültüre boyun eğecek bir şey olarak tanımlanması da açıklık kazanır. Açıklık kazanan bir diğer şeyse, “Türk milletindenim, İslam ümmetindenim, Batı medeniyetindenim” formülasyonudur. Gökalp bu formülasyona, daha önce birbirine alternatif olarak değerlendirilen Osmanlılık-Türkçülük-İslamcılık gerilimini aşmak, bir senteze varmak için müracaat edecektir.⁶¹ Aslında kültür-medeniyet ayrımı bile, Bulut’a göre, bu üç unsur arasındaki ilişkileri düzenlemek ve onların nasıl bir araya gelebileceklerini açıklamak için ortaya çıkmış olabilir.⁶²

Bulut’un dikkat çektiği bir başka önemli nokta, Gökalp’in 1923 tarihli *Hars ve Tehzib* başlıklı makalesinde kültür-medeniyet ayrımını yumuşatmaya çalışıyor olmasıdır. Söz konusu yumuşamada medeniyet denilen şeyin aslında başka bir milletin milli kültürü olduğu teslim edilir. Hatta, kötülüklerini gördüklerimiz dahil bütün milli kültürlerle değer verilmesi ve saygı duyulması gerektiğinin de altı çizilir.⁶³ Bu değişikliği ülkenin geçirdiği değişimle bir arada okumak gerektiğini düşünür Bulut.⁶⁴ Demek ki Gökalp kültür-medeniyet ayrımındaki katılığın farkındadır. Düşüncesinin doğal olarak toplumun geçirdiği sürece angaje oluşu, onu bu katılığa ve tutarlılıktan feragat etmeye götürür. Bütün bunlar bir yana, Gökalp’in uğraştığı problemin, kendimiz kalarak çağa uyum sağlama probleminin bugün bile hala uğraştığımız bir problem olduğu da unutulmamalıdır.

Türk kültürüyle Avrupa medeniyeti arasındaki gerilimli ilişki, Türk modernleşmesinin genel bir özelliği olarak da değerlendirilebilir: Bir taraftan Avrupa’ya yönelik bir hayranlık, diğer taraftan da ondan duyulan kor-

59 Bulut, “Sosyal ve Siyasal Arasına Sıkışmış Bir Düşünür”, 88.

60 Bulut, “Sosyal ve Siyasal Arasına Sıkışmış Bir Düşünür”, 89.

61 Bulut, “Sosyal ve Siyasal Arasına Sıkışmış Bir Düşünür”, 91.

62 Bulut, “Sosyal ve Siyasal Arasına Sıkışmış Bir Düşünür”, 92.

63 Gökalp, *Hars ve Medeniyet*, 81.

64 Bulut, “Sosyal ve Siyasal Arasına Sıkışmış Bir Düşünür”, 98.

ku.⁶⁵ Öyleyse Gökalp bu çelişki noktasında suçlu olmadığı gibi, yalnız da değildir. Gözden kaçırılmaması gereken şey, bu çelişkinin pratik sebepleridir. Gökalp örneğinde bu sebepler, değişim sürecinde yaşanan büyük ölçekli bunalımlara yönelik acil çözüm ihtiyaçlarıdır. Celalettin Çelik'in yerinde ifadesiyle Gökalp için sosyolojik teoriyi bilimsel temellerden hareketle tartışmak lüzumsuz değilse bile, dönemin atmosferi gereği, açıkça lüktür.⁶⁶

Sonuç

Ziya Gökalp'in kültür-medeniyet ayrımı, bugünden geriye doğru bakıldığında, yüzeysel bir eleştiri için oldukça uygun bir ortam kurmaktadır: Kültür ve medeniyet bir yandan birbirlerinden keskin çizgilerle ayrılırken, bir yandan da sürekli birbirleriyle etkileşime girmektedirler. Ayrımı mümkün kılan jest kültürün doğal ve içsel olanla, medeniyetin yapay ve dışsal olanla ilişkilendirilmesi jestidir. Böylece felsefe tarihi boyunca sıklıkla karşılaşılan bir tablo ortaya çıkar: Doğal ve içsel olan asli unsura karşı, yapay, suni ve dolayısıyla tehlikeli olan dışsal unsur. Öyleyse bu iki unsur, birbirlerinden mutlak sınırlarla ayrılmalıydılar. Fakat ikinci aşamada, hemen hemen her türlü ikili karşıtlıkta karşımıza çıkan türden bir sorunla karşılaşırız: Asli unsurun ikincil unsura yönelik ihtiyacı. Kültür bir taraftan ideal bir bütünlük olarak tarif edilirken, bir taraftan da açıkça dışsal, ikincil ve tehlikeli ilan edilen medeniyete ulaşmaya, onun seviyesine çıkmaya çalışan bir şey olarak tanımlanır. İşte Gökalp'in kurduğu ikili karşıtlık, kültür ve medeniyetin bu şekilde ve aynı anda hem birlikte hem de başka oluşlarından kaynaklanan problemlerden dolayı kendisini yapısöküme açar. Bu açılışın gösterdiği şey, böyle bir ayrımın Gökalp'in idealinde olduğu şekliyle sürdürülemez bir ayrım oluşudur. Bununla beraber, Gökalp'in ayrımının romantik bir ayrım olduğunu, dolayısıyla onun bu sürdürülemez durumun farkında olmadığını iddia etmek de en basit deyişle fazlasıyla naif bir değerlendirme olacaktır. Daha isabetli olan yaklaşım Gökalp'in söz konusu muhtemel çelişkilerin elbette farkında olduğunu düşünmektir. Onu bu farkındalığa rağmen söz konusu çelişik ayrıma sevk eden şey, tecrübe ettiği dönemin müthiş fırtınalı entelektüel ortamında, artık klasik diyebileceğimiz "kendimiz kalarak değişme" problemine bir çözüm arama girişimidir. İlmi bir tartışmayı ifade etmesi açısından bu eleştiriler elbette yapılmalı, Gökalp'in ayrımındaki problemlere dikkat çekilmelidir. Fakat bugün bunu yaparken müracaat edilen konforun Gökalp için dikkate alınamayacak kadar lüks olduğunu akıldan çıkarmamak, Gökalp'i doğru anlamının en önemli anahtarlarından biri gibi görünmektedir.

65 Bulut, "Sosyal ve Siyasal Arasına Sıkışmış Bir Düşünür", 104.

66 Celalettin Çelik, "Gökalp'in Bir Değişim Dinamiği Olarak Kültür-Medeniyet Teorisi", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 21, (Aralık 2006): 43-63.

Öz

Birlikte ve Başka: Ziya Gökalp'in Kültür-Medeniyet Ayrımının Yapısökümü

Ziya Gökalp'in kültür-medeniyet ayrımı, bünyesinde, kendi kuruluş mantığıyla çelişecek imkânları barındırır. Kültürün içte ve doğal olanı, medeniyetinse dışta ve yapay olanı temsil ettiği bu ilişkide dış, içe tabi olmalıdır. Ne var ki yine Gökalp'in programında kültür, zaman zaman açıkça medeniyet olmakla kemale erecek bir aşama olarak da anlaşılır. Bu programda kültür daima tamam olmakla olmamak, medeniyetse kötü olmakla olmamak arasında salınır. Bu salınım, Gökalp'in söylemini de belirler: Keskin bir iç-dış ayrımı üzerine kurulan bu söylemde iç ve dış sürekli birbirine geçer. Böylelikle ayrım, kendi yapısökümünün de yolunu açar. Bununla beraber bu yapısökümü takip ederken, iki hassasiyete dikkat edilmelidir: Gökalp'in ayrımını suiistimal etmemek ve bu ayrımı ortaya çıkaran atmosferi gözden kaçırmamak. Bu çalışma, söz konusu iki hassasiyetten hareketle Gökalp'in kültür-medeniyet ayrımına odaklanmaktadır. Sonuçta ortaya çıkan tablo, içinde bulunduğu atmosferin Gökalp'i muhtemel eleştirileri tahmin edebilecek durumda olmasına rağmen böyle bir programa yönlendirdiği şeklindedir.

Anahtar Kelimeler: Gökalp, Derrida, yapısöküm, iç, dış.

Abstract

Together and Other: Deconstruction of Ziya Gökalp's Culture-civilization Distinction

Ziya Gökalp's distinction between culture and civilization contains contradictions with his own founding logic. In this relationship, while culture represents the inner and natural, civilization represents the outer and artificial, and always the outer must be subordinated to the inner. However, again in Gökalp's program, culture is occasionally understood as a stage that will culminate in becoming a civilization. In this program, culture always oscillates between being complete and incomplete, civilization being evil or not. This oscillation also determines Gökalp's discourse, which is built on a sharp inner-outer distinction, the inner and outer are constantly intertwined. Thus, the distinction opens the way for its own deconstruction. In this context, attention should be paid to the following two sensitivities: firstly, not to misuse Gökalp's distinction and secondly, not to overlook the atmosphere that created this distinction. This study focuses on Gökalp's distinction between culture and civilization based on the aforementioned sensitivities. In conclusion, it seems that the atmosphere he belongs forced Gökalp to create such a program, even though he was quite aware to anticipate possible criticism.

Keywords: Gökalp, Derrida, deconstruction, inner, outer.

Kaynakça

- Bulut, Yücel. "Sosyal ve Siyasal Arasına Sıkışmış Bir Düşünür: Ziya Gökalp ve Hars-Medeniyet Kuramı", *İstanbul Journal of Sociological Studies* 52, (2015): 79-110.
- Çelik, Celalettin. "Gökalp'in Bir Değişim Dinamiği Olarak Kültür-Medeniyet Teorisi", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 21, (Aralık 2006): 43-63.
- Derrida, Jacques. "...O Tehlikeli Eklenti...", *Edebiyat Edimleri* içinde, çev. Mukadder Erkan-Ali Utku, 87-127. İstanbul: Ketebe, 2020.
- Derrida, Jacques. *Gramatoloji*. çev. İsmet Birkan. Ankara: Bilge Yayıncılık, 2014.
- Gökalp, Ziya. *Hars ve Medeniyet*. İstanbul: Bilgeoğuz, 2013.
- Gökalp, Ziya. *Türkleşmek Muasırlaşmak İslamlaşmak*. Ankara: Alter Yayıncılık, 2010.
- Rousseau, Jean-Jacques. *Dillerin Kökeni Üstüne Deneme*. çev. Ömer Albayrak. İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2018.
- Soyal, Ahmet. *Birlikte ve Başka I ve II*. İstanbul: Monokl, 2012.
- Türkdoğan, Orhan. *Ziya Gökalp Sosyolojisinde Bazı Kavramların Değerlendirilmesi*. İstanbul: Türk Kültür Yayını, 1972.
- Ülken, Hilmi Ziya. *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*. İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2021).

LEIBNİZ'İN ÖZGÜRLÜK LABİRENTİ

Felsefe Dünyası Dergisi, Sayı: 77-Ek, 2023, ss. 152-172.

Geliş Tarihi: 02.10.2022 | Kabul Tarihi: 25.04.2023

DOI: 10.58634/felsefedunyasi.1183356

Araştırma Makalesi

Eda HAYRİOĞULLARI*

Yavuz KILIÇ**

Giriş

Gottfried Wilhelm Leibniz 17. yüzyılda yaşamış felsefenin ve bilimin birçok alanına katkı sunmuş ama tanınırlığını büyük ölçüde keşfettiği sonsuz küçükler hesabına borçlu olan bir düşünürdür. Sonsuzluğun Leibniz'in en fazla uğraştığı sorunlardan biri olduğu doğrudur fakat sonsuzlukla bağlantılı olduğunu düşündüğü ve kendisini en az sonsuzluk meselesi kadar zorlamış iki temel sorun daha vardır. Leibniz 1689 yılında özgürlüğü ele aldığı bir erken dönem yazısında bu iki sorundan şöyle bahseder: "Biri sürekliliğin yapısıyla, diğeri özgürlüğün doğasıyla ilgili olmak üzere, insan zihninin kendini içinde bulduğu iki tür labirent vardır, bu labirentler aynı kaynaktan; sonsuzluktan çıkarlar" (Leibniz, 1989: 95).

Leibniz daha ilk gençlik yıllarından itibaren özgürlük problemini merkeze almış, onun birçok boyutuyla ilgilenmiştir (Seidler, 1985: 17). Leibniz'e göre özgürlükten iki anlamda söz etmek mümkündür. Leibniz erken dönemde her şeyin mutlak anlamda zorunlu olduğunu, özgürlük için sadece sınırlanmadan bağımsız olmanın yeterli olduğunu düşünenlerin görüşlerine yakın olduğunu; fakat daha sonra, olasılık kavramı üzerine düşünmenin onu bu görüşten uzaklaştırdığını, kesinlik ve zorunluluk arasındaki ayrımın farkına varmasını sağladığını söyler (Leibniz, 1989: 94). Buna paralel olarak

* Arş. Gör., Aydın Adnan Menderes Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Felsefe Bölümü, ORCID: 0000-0002-6923-2577, e-mail: eda.hayriogullari@adu.edu.tr

** Prof. Dr., Aydın Adnan Menderes Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Felsefe Bölümü Öğretim Üyesi, ORCID: 0000-0002-2948-9810, e-mail: ykilig@adu.edu.tr

Théodicee Denemeleri'nde ilahi özgürlük meselesini tartışırken, tanrının yalnızca sınırlanmadan değil, mutlak zorunluluktan da muaf olduğunu iddia edecektir (Leibniz, 1985: 134-135). Öyleyse Leibniz için özgürlük hem zorunluluğun hem de sınırlamanın yokluğu anlamına gelir. Özgürlüğü bu şekilde tanımladıktan sonra, Leibniz özgürlüğün koşullarını belirlemeye girişir.

Özgürlüğün ilahiyat okullarının şart koştuğu tanımına göre düşünülen nesnenin açık bir bilgisini içeren akılda, kendi kendimizi belirlememiz anlamında, kendiliğindenlikte ve mantıki ve metafizik zorunluluğu dışarda bırakan olumsuzlukta yattığını gösterdim. Akıl özgürlüğün ruhudur, geri kalanı da bedeni ve temelidir. Özgür töz, aklın ona sunduğu iyiye, onu gerektirmeden yönelen, kendi kendini belirleyen tözdür (Leibniz, 1989: 151).

Leibniz'e göre özgürlüğün üç koşulu vardır. Bunlar özgürlüğün bedeni dediği olumsuzluk ve kendiliğindenlik ile özgürlüğün ruhu dediği akıldır. Leibniz ilk iki koşulu Aristoteles'ten aldığını, akıl koşulunu ise skolastiklere atfettiği özgürlük koşulu olan kayıtsızlığın yerine kendisinin ortaya koyduğunu belirtir (Leibniz, 1989: 155). Leibniz'in özgürlük kuramını inceleyen literatür ağırlıklı olarak bu üç koşulun özgür olan eylemle özgür olmayan eylemi ayırt edip edemeyeceği sorusu üzerine odaklanır. Forman (2008), Jolley (2005), Phemister (1991), Leibniz'in özgürlük koşullarını detaylı bir çözümlemeye tabi tutarak, olumsuzluk ve kendiliğindenliğin özgür olanla özgür olmayı ayırt etme gücünün sınırlı olduğuna dikkat çekmişlerdir. Leibniz'in varlık kuramı incelenirse, bu tespitin haklı gerekçeleri olduğu görülecektir. Onun temel varlık birimi olan monadlar ya da basit tözler, varlık hiyerarşisi içinde hangi konumda olurlarsa olsunlar mükemmel bir kendiliğindenliğe sahiptirler. Dolayısıyla özgür olan tinsel monad ile özgürlüğün en azından ahlaki bir nitelik olarak yüklenemeyeceği basit monad arasında sadece kendiliğindenlik barındırıp barındırmadıklarına bakarak bir ayrıma gitmek mümkün değildir. Öte yandan, olumsuzluk için de benzer bir durum söz konusudur. Leibniz sisteminde olumsuzluk evrenseldir. Yeter sebep ilkesine dayanan evrendeki tüm olaylar serisi; ister cisimlerin hareketiyle oluşmuş olsun ister insanların eylemlerini içersin, olumsuzdur. Bu durumda sadece olumsuzluğa bakarak bir karar vermek de mümkün görünmemektedir. Dolayısıyla buradaki tek ayırt edici ölçüt, ancak akıl olabilir sonucuna gidilmiştir. Gerçekten de yalnızca akıl ölçütü ile birlikte özgürlük teorik bir sorun olmanın ötesine giderek pratik alanla ilgili bir mesele haline gelir. Leibniz'in kendisi de, yukarıda alıntılıdığımız özgürlüğün ruhu- bedeni metaforundan da anlaşılacağı gibi, özgürlüğün tüm koşullarını eş değerde görmemektedir. Olumsuzluk ve kendiliğindenlik özgürlüğün gerekli koşullardır,

sadece akıl ilkesiyle birleştiklerinde özgürlüğün yeter koşulları haline gelirler. Eleştirilerin ortaya çıkardığı asıl soru özgürlüğün taşıyıcısının ne veya kim olduğu sorusudur. Leibniz düşünce özgürlüğünden, irade ve eylem özgürlüğünden bahseder. Özgürlük bir yetidir ve asıl anlamıyla yalnızca bilinçli aktörler olan kişiler bu yetiye sahip olabilir (Leibniz, 1997: 176, 180). Bu aktörler de tinsel monadlar dediği tanrı ve insanlardır.

Bu çalışmanın amacı Leibniz'in özgürlük koşulları olarak belirlediği ölçütlerin ayırt etme gücünü değerlendirmekten öte, bu ölçütlerin Leibniz'in iki özgürlük anlayışıyla ilişkisini serimlemektir. Başka bir deyişle, bu yazı sınırlanmanın olmaması ve mutlak zorunluluğun yokluğu olarak ele alınan anlamlarda özgürlüğün, onun belirlediği hangi özgürlük koşullarıyla sağlanabileceğini sorgulama girişimidir.

Çalışmanın amacına uygun olarak öncelikle özgürlüğün üç koşuluna, yani kendiliğindenlik, olumsuzluk ve akıl üzerine söylenenlere bakılacaktır.

Sınırlamaya Karşı Kendiliğindenlik

Kendiliğindenlik ilkesinin kökeni Leibniz'de ahlak felsefesi değil ontolojidir. Daha doğrusu kendiliğindenlik hem en derin tözsel bir ontolojik yapı olan monadolojide hem de bileşik varlıklar olarak kişilerin eylemde bulunduğu ve deneyimlediği fenomenal düzlemde etkin ve belirleyicidir. Leibniz kendiliğindenliğin hem kişilerde hem de basit tözler olan monadlarda ortak bir nitelik olduğunun vurgulanması gerektiğini söyler (Leibniz, 1985: 152). Hal böyleyken kendiliğindenliğe özgürlüğün ontolojik koşuludur demek yanlış olmaz. Leibniz kendiliğindenlik anlayışının Aristoteles'ten aldığını belirtir. "... Bir eylemin ilkesi eylemi gerçekleştirendeyse, eylem kendiliğindedir. 'Spontaneum est, cujus principium est in agente.'" (Leibniz, 1985: 155). Bu hem tinsel hem de basit tözler açısından böyledir. Basit tözlerdeki tüm etkinliğin kökeni yine tözün kendisidir. Leibniz'e göre dışsal etmenlerin monadlar üzerinde hiçbir etkisi olamaz. Bu durumu daha iyi kavramak için basit tözlerin diğer ontolojik belirlenimlerini de ele almak gerekmektedir.

Leibniz geç dönem metafiziğine geçiş niteliği taşıyan, 1695 tarihli *Tözlerin Doğası ve Tözler Arası İletişimin ve Ruh ve Beden Arasındaki Birliğin Yeni Sistemi* başlıklı denemesinde tözü aktif bir kuvvet ve gerçek bir birlik olarak alır. Maddede böyle bir birlik bulmak olanaksızdır çünkü madde sadece parçaların kümelenmesinden ibarettir. Evrendeki çokluğun temeli olabilecek bir birlik bulmak için Leibniz tözsel formlar kavramına döner. Bunlar bir çeşit formel atomlardır. Aristoteles tözsel formlara *entelekheialar* adını verir. İlkel kuvvetler olarak *entelekheialar*, yetkinliği hedefleyen bir etkinlik

olmakla birlikte, bu etkinliğin kökeni olan kuvveti kendi içlerinde bulundurlar (Leibniz, 1998: 145-146). Leibniz'in aktif bir kuvvet olarak aldığı tözü, skolastiklerin aktif gücünden ayıran işte tam da bu; kendi eyleminin ilkesini kendinde barındırmak anlamına gelen kendiliğindenliğe sahip olmasıdır. Aktif kuvvet olarak ele alındığında töz, Spinoza'nın *conatus* kavramıyla işaret ettiği gibi olması gerekene doğru bir çaba gösterir. Eylemini gerçekleştirmek için dışsal bir gücün yardımına ihtiyaç duymayan töz, kendi kendine yeterlidir. Skolastiklerin aktif gücü ise eylemde bulunma olanağı olarak, dışsal bir uyararı gereksinmektedir (Rutherford, 1995: 127). Leibniz daha geç dönem eseri olan *Metafizik Üzerine Konuşma* (1714) başlıklı çalışmasında yine Aristoteles'e gönderimde bulunarak, birçok yüklem taşıyıcısı olan ve kendisi bir yüklem olarak başka hiçbir şeye atfedilemeyeni, töz olarak tanımlar (Leibniz, 2014: 73). Yüklem taşıyıcısı olan töz yine bir birlik olmak zorundadır. Nitekim Leibniz *Monadoloji*'de bu töze tam da Yunanca birlik anlamına gelen monad adını verecektir (Leibniz, 1998: 259). Leibniz'in ontolojik sisteminin temelinde yer alan monad; bileşik şeyleri oluşturan, parçaları olmayan basit tözdür. Bileşik şeyler varsa, onları oluşturan basit tözler de olmak zorundadır. Bileşik tözler basit tözlerin bir araya gelmeleriyle oluşur. Monadlar doğanın atomlarıdır ama bu atomlar maddi bir yapıda olamazlar çünkü hiçbir parçanın olmadığı durumda; yer kaplama, şekil, bölünebilme gibi maddeye has nitelikler de söz konusu olamaz (Leibniz, 2009: 7). Bu noktada Leibniz'in, Descartes'in öz niteliği yer kaplama olan maddi töz kavramına karşı çıktığı açıktır. Yer kaplayan bir bütün değil, parçaların kümelenmesidir. Maddi yapıda olmayan bir tözün ne yok oluşu ne de oluşumu doğal olmayacaktır. Çünkü doğada yok oluş bir tür çözümlenmeyle parçalara ayrılmadan ibarettir. Yine böyle bir tözün doğal yollarla; yani parçaların bir araya gelmesiyle de oluşması mümkün görünmemektedir (Leibniz, 2009: 7). Leibniz'e göre, monadlar sadece yaratma ile var olup ancak birden yok etmeyle yani; bir çeşit kıyametle son bulabilirler (Leibniz, 2009: 8). Böylece, yaratıcı bir güç ve en üst düzey monad olan tanrı sistemin temelini yerleştirilir ve hiyerarşik bir varlık modeli ortaya çıkar. Tanrı diğer monadların üzerinde, onları yaratan ve belirleyen bir güçtür. Olumsuzluk koşulunu tartışırken tanrının belirleyici bir güç olarak diğer monadlarla olan ilişkisine değinilecektir. Şu aşamada ve kendiliğindenlik ilkesi bağlamında öncelik, içkin düzlemdeki monadik belirleme ilişkilerinin doğasına değinmektedir.

Leibniz sisteminde tözler arasında hiçbir etkileşim mümkün değildir. Her şey tözün kendi içinde ve kendiliğinden gerçekleşmektedir. Bu özellik sistemde dışsal sınırlanmanın olmaması anlamındaki özgürlüğü maksimumda olanaklı kılan özelliktir. Kendi etkinliğinin ilkelerini kendilerinde

taşıyan monadlar birbirleriyle nedensel belirlenim ilişkilerine giremezler. Monadlarda değişim, dış bir etkiden kaynaklanamaz, içten gelir. Monad kendi kendini belirlemek anlamında özerk, kendini sürdüren yalın bir birlik-tir. Leibniz monadların kapalı birer birlik oluşlarını şöyle ifade eder:

Monadın içyapısında herhangi bir değişiklik yapılamayacağı gibi, parçaları arasında değişim olanların bileşiklerde olduğu gibi uyarılabilen, yönetile-bilen, arttırılabilen ya da azaltılabilen türden herhangi bir iç hareketi de yoktur. Monadların içlerine herhangi bir şeyin girip çıkabileceği pencere-leri yoktur. Bir zamanlar skolastik filozofların duyulur türler için yaptıkları gibi, ilinekler ne tözlerden ayrılabilir ne de tözlerin dışında var olabilirler. Bu nedenle, bir monada dışarıdan ne bir töz ne de ilinek girebilir” (2009: 8).

Monadın dışsal etkiye kapalı bir yapı olması yine Leibniz’in töz anlayışın-dan çıkarılabılır. Töz daha önce de belirtildiği üzere, niteliklerin taşıyıcı olan bir dayanaktır. Niteliklerin tözden ayrılabilmesi, başka bir töze eklenmesi, tözün parçalanabileceği anlamına gelir ki bu da tözün gerçek bir birlik olması ilkesine aykırıdır. Yalın tözler böyle olmak zorundadır, hiçbir yalın töze bir şey eklenemez, ya da hiçbir töz başka bir töze bir şey vererek eksilemez, eğer böyle olsaydı yalın töz değil, parçaların kümelenildiği bir bileşik olurdu. Açık-tır ki, tözler arasında hiçbir etkileşimin olmadığı bir durumda, nedensel belir-lenimden, bir tözün bir tözü sınırlandırabileceğinden bahsetmek olanaksızdır. Töz, mükemmel bir kendiliğindenliğe sahiptir. Bu kendiliğindenlik monadik hiyerarşinin üst basamaklarında yer alan akıllı tözde yani insanda, akılla bir-leşerek özgürlük olacaktır. Tözde meydana gelen her değişim, onun ideasının ve varlığının bir uzantısıdır ve tanrı hariç hiçbir şeyin onu sınırlandırması, belirlemesi mümkün değildir (Leibniz, 2014: 120). Bu ilke her tözün kendi kendini belirleyen özerk varlıklar olmalarını mümkün kılsa da önemli bir so-ruyu beraberinde getirir. Sonsuz çokluktaki monadlar arasında eğer hiçbir ko-şulda etkileşim yoksa fenomenal düzeyde algıladığımız değişim ve çokluk ile bunların görece düzenliliği ve sürekliliğin kaynağı nedir? Leibniz’in bu soruya cevabı “önceden kurulmuş uyum” olacaktır. Monadlar arasındaki dü-zenli ilişkiler, dışsal etkileşimler sonucu olmadığına göre, bu düzen tanrıdan kaynaklanıyor olmalıdır. Leibniz 1698 tarihli doğa hakkında incelemelerini içeren bir makalesinde önceden kurulmuş uyumdan şöyle bahseder:

Tözler ya da monadlar arasındaki etkileşim, tözler arası bir akıştan kaynak-lanmaz, fakat ilahi kaynaklı önceden oluşturulmuş düzenin sonucu olan bir uyumdan çıkar. Her töz kendi içsel kuvvetine ve kendi doğasının yasalarına uyarak diğer tözlerle uyumlu olacak şekilde düzenlenmiştir. Beden ruh bir-liğinin de kaynağı budur (Leibniz, 1998: 216).

Monadların kendiliğindenliği önceden kurulmuş uyum ilkesinin zorunlu bir sonucudur (Leibniz, 2005: 77). Bu ilke aslında kartezyen kökenli zihin beden etkileşimi problemi için Leibniz tarafından önerilen çözümdür. Leibniz'e göre Descartes'in zihnin bedeni fiziksel olarak etkileyebileceği tezi anlaşılmalıdır. Ruhun tüm eylemlerinin belirleyicisi yine kendisidir. Önceden kurulmuş uyum sistemine göre; ruhta olan her şey sadece ruha dayanır, ruhun gelecek durumu şu anki durumundan çıkarılabilir. Leibniz için bu, ruha verilebilecek en büyük özgürlüktür. Leibniz kartezyenlerin önceden kurulmuş uyum ilkesini keşfedemedikleri için özgürlük labirentinden çıkmadıklarını söyler. Kartezyenler tüm eylemlerimizin, duyuların sağladığı izlenimle dışarıdan belirlendiğini ve her şeyin tanrının inayetinin kontrolü altında olduğunu düşünürler. Öte yandan da tüm bu belirlenim içinde dahi kendi iç deneyimimizden özgür olduğumuzu hissedebileceğimizi iddia ederler. Fakat Leibniz'e göre, bu belirlenim ve özgürlüğün nasıl uzlaştırılabileceği konusunda geçerli bir çözümleri yoktur (Leibniz, 1985: 77, 152).

Monad düzeyinde, tözler arası mekanik ilişkilerden doğmayan, tözlerin hep var olan niteliklerinde meydana gelen değişimler söz konusudur. Monadlar nicelik olarak sonsuz çokluktadırlar. Bu niceliksel çokluğun temelinde niteliksel farklar olmalıdır. Aksi takdirde, doğada birbirinin aynı iki şey olamayacağı savına dayanan ayırt edilmezlerin özdeşliği ilkesine göre niceliksel anlamda monadın çokluğundan bahsedilemez. Leibniz yaratılmış her varlık gibi monadın da sürekli değişim içinde olduğunu varsaydığını söyler. Bu değişim içten gelir, çünkü açıktır ki dıştan bir neden monadın iç yapısına etki edemez. Monadın değişimi içsel gelişim ilkesinin kendini açması aracılığıyla gerçekleşir. Leibniz basit tözün, bir ilgiler ve etkilenimler çokluğu içermesi gerektiğini düşünür (Leibniz, 2009: 9-10). Leibniz'in basit tözde meydana gelen değişimi ve çokluğu açıklarken başvuracağı kavram algı olacaktır. Monadın tek bir etkinliği vardır: bu etkinlik algılamaktır. Çokluğun kökeni de monadın algıdaki değişimleridir. Leibniz algıyı "birlikte çokluğu içeren ve onu temsil eden geçici hal" olarak tanımlar (Leibniz, 2009: 10). Bir algı durumundan başka bir algı durumuna geçmeyi sağlayan ilkeye istek duyma (appetite) denir (Leibniz, 2009 :11). Bu süreçte belirleyici olan iyi-kötü ereksel nedenleridir (Leibniz, 1998: 259). İstek duyma monadın etkinliğinin iradi kısmına denk gelir. Bir algı durumundan başka bir algı durumuna geçerken görünürde iyi olana dair bir yönelim söz konusudur. tanrı için bu yönelim her zaman gerçek iyiye doğrudur. Çünkü tanrı için görünürde iyi olanla gerçekte iyi olan her durumda çakışır. Monad hiyerarşisinde, algıları her zaman seçik olmadığından daha düşük bir pozisyonda konumlanmış

insan içinse görünürde iyi olanla gerçekte iyi olan arasında sapmanın olması mümkündür (Jolley, 2005: 68).

Leibniz'in kendi etkinlik ilkelerini kendinde barındıran, iyiye yönelmiş basit tözleri olan monadlar; diğer basit tözlerin belirleniminden, etkilerinden, sınırlamalarından muaf olmakla, mekanik belirlenimin işlemediği, otonom bir varlık alanı tanımlarlar. Fakat bu yine de Leibniz sisteminde hiçbir şekilde belirlenim yoktur anlamına gelmez. Bu alan önceden kurulmuş uyum ilkesi sayesinde; düzenden yoksun, şansın hâkim olduğu bir alan olmaktan da tamamen uzaktır. Leibniz *Monadoloji*'de, basit tözün var olan her halinin doğal olarak bir önceki halinin devamı olduğunu, var olan her ruh halinden bir sonraki ruh halinin çıkabileceğini söyler (Leibniz, 2009: 14). Monadın algısal etkinliğinde bir düzen vardır, monadın içinde bulunduğu algısal durum her zaman bir önceki algısal durum tarafından belirlenmiştir. Leibniz'in monadlardan ruhsal otomatlar olarak bahsetmesinin gerekçesi de budur.¹ Monadın algılar dizisinin geçmişten geleceğe yönelik zamansal bir ardışıklık oluşturması, Leibniz'in süreklilik ilkesinin bir neticesidir. Süreklilik ilkesi en basit ifadesiyle, doğada boşluk olamayacağını söyler (Browns & Fox, 2006: 55). Monadın algısının zamansal dizisinde de boşluk yoktur. Her algı tüm evreni içeren sonsuz küçük bulanık algıdan oluşur. Her monadın o anki algısal durumu bir önceki algısal durumunun sonucu olmakla birlikte, bütüne ve sonsuza dair kodlanmış bilgiyi de içerir. Şimdi, geleceğe gebedir. Gelecek geçmişten okunabilir. Fakat bu bilgi sadece anı için seçiktir, çünkü bütünün kaynağı bizzat kendisidir. Diğer monadların bütüne dair algısı kapalı ve bulanıktır (Leibniz, 1998: 211). Monadlar, bulanık bir biçimde de olsa bütün evreni farklı perspektiflerden yansıtan aynalar gibidirler. Böylece evren, sonsuz çokluktaki monadların perspektifleri aracılığıyla temsil edilerek, çoğalır.

Toparlayacak olursak, Leibniz'in ontolojik sistemi tözler arası etkileşime kapalı olduğundan, tözler birbirini sınırlandıramazlar. Tözler kendi kendilerini belirleyen özerk varlık birimleridir. Burada istisna sadece en yüksek düzeydeki monad olan tanrıdır. Tanrının diğer tözler üzerinde etkide bulunması mümkündür. Bu etkiyi, Leibniz tanrının önceden bilmesi ve insanın özgürlüğünün olanaklılığı çerçevesinde ele alacaktır.

1 Leibniz ve Kant'ın kendiliğindenlik hususunda ayrıldıkları nokta tam da budur. Kant için kendiliğindenlik, ister dışsal-fiziksel, ister içsel-zihinsel olsun her türlü belirlenimi dışlar. Leibniz için Kant'tan farklı olarak, kendiliğindenlik; belirlenimin mutlak surette yokluğu anlamına gelmez. Leibniz sisteminde her töz diğer tözden, nedensel anlamda tecrit halinde de olsa, her tözün anlık algısal durumu bir önceki algısal durumunun sonucudur, dolayısıyla belirlenmiştir. Bkz. Rutherford, D. (2005). "Leibniz on Spontaneity", Leibniz Nature and Freedom, Rutherford D. & Cove J. A. (ed.), ss. 156-189, New York: Oxford University Press.

Mutlak Zorunluluğa Karşı Olumsuzluk

Ortaçağ boyunca tanrının önceden bilmesiyle insan özgürlüğünün uzlaştırılıp uzlaştırılamayacağı birçok Hristiyan düşünürün ilgi alanına girmiştir. Leibniz bu problemi kendi çağdaşlarından çok daha fazla kendine mesele edinmiş, özgürlük problemini teolojik bir zemine çekerek, ortaçağ düşünürlerinin belirlediği çerçevede ve onların yöntemiyle ele almıştır (Jolley, 2005: 127). Bu doğrultuda, onun için tek problem sadece insan özgürlüğü değil, aynı zamanda günümüz okuyucusunun yabancılaşma çekmesi olası olan ilahi özgürlük de olacaktır. Leibniz, tanrının önceden bilmesiyle beşerî özgürlüğün bir arada bulunabileceğini göstermek üzere temel kavram olarak olumsuzluğa başvuracaktır. Özgürlüğün ikinci koşulu olan olumsuzluk koşulu ağırlıklı olarak Leibniz'in doğruluk kuramına dayandığı için bu koşula özgürlüğün epistemolojik koşulu demek aydınlatıcı olabilir.

Leibniz'in en eski eleştirmenlerinden olan çağdaşı Arnauld'dan beri Leibniz'in özgürlük sorununa önerdiği çözüm ciddi şüphelerle karşılanmış, bu sistemin ancak mutlak bir kadercilikte son bulacağı iddia edilmiştir (Borst, 1992: 49). Arnauld'un eleştirisinin hedefinde Leibniz'in tözün bireysel kavramı anlayışı ve bu kavrayışın ilahi özgürlük açısından yaratacağı sorunlar vardır. Leibniz her bir kişinin bireysel bir kavrama sahip olduğunu ve bu bireysel kavramın, ona zaman içinde olmuş ve olacak olan her şeyi içerdiğini iddia eder (Leibniz, 2014: 80). Arnauld için böyle bir töz anlayışı oldukça problemlidir. Bu durumda tanrının özgürlüğünden bahsedilemez. Evrende olmuş olan ve olacak her şey mutlak bir zorunluluğa tabi olur. İlk insan olarak Adem'in bireysel kavramı ele alındığında, Adem'in bireysel kavramında birçok çocuğu olacağı ve bu çocukların da bireysel kavramlarında sahip olacakları evlatlar, yapacakları her şey vs. içeriliyor. Arnauld'a göre böyle bir durumda ancak tanrının Adem'i yaratma kararı, yani zihninde bulunduğu olası sonsuz Ademler içinden bu Adem'i seçmesi özgür bir karar olarak değerlendirilebilir. Tanrı bir kez bu seçimi yaptığında Adem'in bireysel kavramı ona olmuş olabilecek ve onun soyu olan insanlığın tüm tarihsel durumları zorunlu olarak içerdiğinden, tanrının böyle bir zorunluluk karşısında yapabileceği pek bir şey yok gibi görünmektedir. Leibniz bu tanrının özgürlüğünün tehlikede olduğuna işaret eden itiraza, tanrının aldığı kararların ardışık değil eş anlı olduklarını söyleyerek karşılık verir. Tanrı Adem'le ilgili bir karar alırken aynı zamanda onunla ilgili olan her şeyle ilgili de bir karar almış olur. Adem'le ilgili bir kararın belirlenimi sonucu değil, eşzamanlı olarak alınan her şeyi gözetken bir karar sonucu tanrı insanlığın başından geçecek olayları belirlemiştir. Leibniz'e göre bu şartlar altında

ne mutlak bir zorunluluk ne de tanrının özgürlüğüne uymayan herhangi bir durum söz konusudur. Sadece tanrının kararını yerine getirmesine olanak sağlayan hipotetik bir zorunluluk vardır. Leibniz'e göre Arnauld, ki Arnauld bu eleştiriyi asla kabul etmeyecektir, hipotetik zorunlulukla mutlak zorunluluğu karıştırmaktadır (Leibniz, 1998: 98, 100, 105-106).

Leibniz kendi tanrısının edimlerinin özgür olduğunu vurgulamak için onu Spinoza'nın tanrısıyla karşılaştırır ve Spinoza'nın tanrısını akıl ve iradeye sahip olmadığı ve doğasının kör bir zorunlulukla belirlendiğini vurgulayarak, eleştirir. Spinoza'da iyilik ve mükemmellik insana ilişkin kavramlardır. Tanrının iyiliği ve yetkinliği söz konusu olamaz. Spinoza'nın tanrısını belirleyen doğası kör bir zorunluluk içerir.² Diğer uçta ise, tanrının her türlü belirlenim ve zorunluktan bağımsız olduğunu tanrının tamamen keyfi hareket ettiğini düşünenler vardır. Leibniz'e göre bu düşünce de bir kurgudan öteye gitmez (Leibniz, 1985: 117-118). Tanrının yaratma eyleminde olası dünyalar arasından yaptığı seçim kesindir ama zorunlu değildir. Tanrı bu dünyadaki olgular serisi yerine, pekâlâ başka bir seri seçebilirdi. Dolayısıyla tanrının yaratmak için bu olaylar serisini seçmesi zorunlu değildir ama yine de tanrının olası dünyalar içinde neden başka bir dünyayı değil de bu dünyayı seçtiğinin yeter bir sebebi olmalıdır. Leibniz için, beşerî ya da ilahi, iradeyi belirleyen bir sebep her zaman vardır. "İradenin özgürlüğünün korunması için bu sebebin zorunluluk içermeden yönlendirici olması yeterlidir." Tanrının en iyiyi seçmesi mümkün değildir. Fakat bu tanrının sınırlandırıldığı anlamına gelmez. Buradaki zorunluluk Spinoza'da olduğu gibi metafizik değil, tanrının sonsuz bilgeliği ve adaletinden kaynaklı, ahlaki bir zorunluluktur. Tanrının seçiminin nesnesi kendi içinde bir zorunluluk içermez. Şeylerin başka bir serisi de eşit biçimde olanaklıdır. Bu yüzden seçim özgürdür denilebilir çünkü birçok olasılık içinden yapılmış ve irade sadece nesnenin iyiliğiyle belirlenmiştir. Bunun tam tersi, yani iradenin hiçbir biçimde belirlenmemesi Leibniz için anlamsız olurdu. Tanrının istenci onun aklından ve bilgeliğinden bağımsız olamaz (Leibniz, 1985: 74, 114, 123).

1686 yılı boyunca süren Leibniz - Arnauld mektuplaşmalarındaki özgürlük tartışması daha çok tanrının özgürlüğü problemi eksenindedir. Fakat Leibniz'in antropolojik bir problem olarak özgürlüğe yaklaşımıyla ilahi özgürlük yaklaşımı arasında önemli bir fark olmadığı vurgulanmalıdır. Leibniz hem insana hem de tanrıya uygun olacak bir özgürlük anlayışı ge-

2 Leibniz, Spinoza'ya karşı çıksa da ona birçok noktada yaklaşır. Özgürlük çözümlenmeleri farklı da olsa, ikisi de Tanrı ve insan için özgürlüğü aynı anlamda kullanır. İkisi de özgürlüğün bir derece sorunu olduğunu ve özgürlükle belirlenimin bir arada bulunabileceğini düşünür. Bkz. Jolley, N. (ed.) (2005). Leibniz, New York: Routledge, s. 129.

liştirmeyi hedefler (Jolley, 2005: 125). Tözün bireysel kavramının içerdiği zorunluluğa insan perspektifinden bakıldığında da Leibniz bu zorunluluğun mutlak değil hipotetik olduğunu söyleyecek; hipotetik zorunluluğun da olumsal doğruların bir özelliği olduğunu vurgulayacaktır.

Leibniz'e göre tüm doğru önermeler analitiktir yani yüklem özneyi her zaman içerir³. Leibniz Özgürlük Üzerine başlıklı makalesinde "Her doğru olumlu önermede, tümel ya da tikel, zorunlu ya da olumsal yüklem bir şekilde öznedeki içerilmiştir" der (Leibniz, 1989: 95). Her şeyin bilgisine apriori olarak sahip olan varlık, yani tanrı için bu aynı zamanda yanılmazlığın da kaynağıdır. Bir doğru ya temeldir ya da türetilmiştir. Temel doğrular gerekçelendirilemeyen apaçık, dolaysız doğruluklar ya da diğer bir ifadeyle özdeşliklerdir. Bu tür doğrular bir şeyin kendisiyle aynı olduğunu evetler ya da bir çelişkiyi değiller. Türetilmiş doğrular kendilerini oluşturan temel doğrulara doğru çözümlenebilir. Bu çözümleme, basamakları sonsuz olan bir seriyi ortaya çıkartır. Temel doğrular zorunlu, türetilmiş doğrular ise olumsal doğrular olarak adlandırılırlar. Olumsal doğrularda da yüklem öznedeki içerilir fakat bu hiçbir zaman gösterilemez. Bu türden önermeler bir eşitliğe ya da bir özdeşliğe indirgenemez, çözümleme sonsuza kadar sürer gider. Sadece tanrı böyle bir serinin tamamını görebilir. Olumsal doğruları tanrı ispatla değil, görüşüyle (*visio*) bilir (Leibniz, 1989: 95-97). Sözelimi, Sezar'ın diktatör olacağı ve Romalıların özgürlüklerini ellerinden alacağı gibi etkinlikler, Sezar öznesinde içerilmiştir. Fakat tanrı hariç hiç kimse, Sezar öznesi ve bu yüklem arasındaki bağı ispat edebilecek, bu çözümlemeyi sonuna kadar götürebilecek bir yetiye sahip değildir (Leibniz, 2014: 81-82).

Her doğru önermenin analitik olması, yani bir özneye yüklenebilecek tüm yüklemelerin o öznenin bireysel kavramında aslında içeriliyor olması, o öznenin yaşayacağı her şeyi bir bakıma zorunlu kılar. Aksi takdirde o öznenin bireysel kavramının bilgisine önceden sahip olan tanrı yanılıyor olurdu. Oysa bu durum tanrının mükemmelliğiyle çelişir. Fakat Leibniz'e göre durum hiç de böyle değildir. Ona göre, olumsal doğrular karşıtı olanaklı olan doğrular oldukları için zorunluluk içermezler. Mutlak zorunlu olan; karşıtı olanaksız olan, çelişki içerendir (Leibniz, 1985: 71). Temel doğrular ya da akıl doğruları bu türden doğrulardır. Bu doğrular çelişmezlik ilkesine dayanırlar. Bu ilkeye göre çelişki içerene yanlış, yanlışla çelişik olana da doğru denir. Akıl

3 Leibniz öncesi, felsefede (ve genel olarak her zaman) tüm analitik önermeler doğru kabul edilir. Leibniz eğer tüm analitik önermeler doğruysa, tüm doğru önermeler de analitik olmalıdır, der. Bu durumda duyu verilerine dayanan doğru önermeler de analitik olmalı, yani yüklem öznedeki bir şekilde içerilmelidir. Deleuze'a göre bu, Leibniz'in felsefede gerçekleştirdiği dâhice bir çıkıştır. Bkz. Deleuze, G. (2006). *Leibniz Üzerine Beş Ders* (Çev. U. Baker). İstanbul, Kabcacı Yayınevi, s. 24- 25.

doğruları zorunlu doğrulardır, olası hiçbir evrende karşıtları olanaklı değildir. Öte yandan, türetilmiş doğrular olan olumsal doğrular zorunlu değildir yani karşıtları olanaklıdır. Bu türden doğrular yeter sebep ilkesine dayanırlar. Bu ilkeye göre bir şeyin neden başka türlü değil de böyle olduğuna ilişkin bir dayanak olmadan hiçbir şey doğru kabul edilemez (Leibniz, 2009: 17-18). Zorunlu doğrular tanrının istencine değil, anlama yetisine bağlıdır. Tanrının varlığı, dik açının birbirine eşit olması gibi doğrular zorunlu doğrulardır. İnsanın varlığı, dik açığa sahip cisimlerin doğada var olması ise olumsal doğrulara örnektir. Olumsal doğrular zorunlu değildir çünkü tüm evren başka türlü de olabilirdi. Evrendeki olaylar serisinden başka türlü bir seri düşünmek bizi çelişkiye düşürmez ama yine de evrende olayların neden başka türlü değil de böyle olduğuna dair yeter bir sebep olmalıdır (Leibniz, 1989: 193). Leibniz, yeter sebep ilkesine dayanan olumsal doğruların zorunlu değil de kesin olduklarını söyler. Ona göre kesinlik ve zorunluluk aynı anlama gelmez. Kesinlik, doğrunun doğasından gelir ve özgürlüğe engel teşkil etmez. Önceden bilinen kesindir; engellenemez fakat bu onun zorunlu olduğu anlamına gelmez. Bir eylemin mutlak anlamda zorunlu olduğunu söylemek için özgür bir seçimin sonucu olmadığını söylemek gerekir. Tanrının önceden görmesindeki belirlenim hipotetik bir zorunluluktur. Bir doğrunun önceden bilinmesi onu daha belirlenmiş kılmaz. Tanrı zaten onu, doğruluğu gereği kesin olduğu için önceden görür. Nesnel kesinlik belirlenmiş doğrunun zorunluluğunu gerektirmez (Leibniz, 1985: 71-73). Olumsal doğruların karşıtının olanaklı olduğu en az bir olası evren vardır. Fakat sonuç odur ki tanrı o olası evreni yaratmamıştır. Tanrının, bireysel kavramlarının bilgisine önceden sahip olduğu insanların yaşamları olumsal eylemler serisinden ibaret olsa da kesindir ve belirlenmiştir.

Pratik boyutta değerlendirildiğinde bu durumun özgürlüğe pek de yer bırakmadığı, özgürlüğü en iyi ifadeyle minimuma indirdiğini düşünmek gayet yerindedir. Sözgelimi tüm eylemleri bireysel kavramında içerilen kişiye, bu eylemler zincirinin oluşturduğu serinin yaratılmamış, olası başka bir dünyada başka türlü olabileceğini söylemek, pek de bir şey ifade etmeyecektir. Leibniz sistemindeki bu katılığı aşmaya çalışan bazı yorumlar ortaya atılmıştır. Örneğin başka bir bireyin benzer bir durumda farklı davranması olanaklıysa, bir eylemin mutlak olarak zorunlu olmadığı söylenebilir (Phe-mister, 1991: 26). Bu, bireysel düzeyde kişi özgürlüğü için pek anlamlı olmasa da en azından genel olarak insanları aynı durumda aynı tepkileri veren mekanik varlıklar olmaktan kurtaran, özgürlük olanağını arttıran bir okumadır. Ya da herhangi bir durumun olumsal olması, yani hipotetik zorunluluk taşıması, kişinin olası bir gelecekte benzer bir durumla karşılaştığın-

da farklı bir seçim yapabilmesinin mümkün olduğu anlamına da gelebilir. Fakat olası evrenleri, farklı bireylerin hayatları ya da olası gelecek olarak okumak için Leibniz'de yeterli metinsel dayanak yoktur (Burms & Dijn, 1992: 127). Kaldı ki, Leibniz'in kendisi de bizim tam olarak özgür olmadığını bir noktada kabul etmiş görünmektedir. Leibniz, İnsan Özgürlüğü ve Kötülüğün Kökeni Üzerine (1695) başlıklı diyalog şeklindeki yazısında, insanın tamamen özgür olamayacağını, mutlak anlamda bir tek tanrının özgür olduğunu söyler. Metinde diyalogun taraflarından olan Baron Dobrzensky; tanrı benim birini öldürüp öldürmeyeceğimi, bir suç ya da başka bir günah işleyip işlemeyeceğimi önceden bilir, der. Tanrının öngörüsü yanılmazdır, öyleyse benim günah işlemem zorunludur, bundan kaçınmak benim gücüm dâhilinde olmadığına göre özgür değilimdir, sonucuna varır. Leibniz'in bu çıkarıma yanıtı şöyledir:

Kabul edilmelidir ki efendim, biz tamamen özgür değiliz. Sadece tanrı tamamen özgürdür, çünkü sadece tanrı tamamen bağımsızdır. Bizim özgürlüğümüz birçok açıdan sınırlandırılmıştır. Ben bir kartal gibi uçamam ya da bir yunus gibi yüzemem çünkü bedenim bunlar için gerekli donanımdan yoksundur. Benzer şeyler zihnimiz için de söylenebilir. Bazen özgür bir akla sahip olmadığımızı kabul ederiz... Fakat bu, hayvanların sahip olmadığı belirli bir derecedeki özgürlüğe sahip olmamızı engellemez, akıl yürütme kapasitemiz ve şeylerin bize görüldüğü biçimine uygun seçim yapmak gibi. Tanrının önceden bilmesine gelirse, tanrı şeyleri olduğu gibi görür ve onların doğalarını değiştirmez. Olaylar tanrının önceden görmesine rağmen, kendinde olumsal kalmaya devam ederler. Sonuç olarak onlar kesindirler ama zorunlu degillerdir" (Leibniz, 1989: 112).

Leibniz'e göre özgürlük derecelendirilebilir bir kavramdır. Tüm eylemlerimiz olumsaldır ama bu belirlenim içermedikleri anlamına gelmez. Bizi özgür kılacak olan şey, aklımıza uygun davranmak olacaktır. Aklın bize sunacağı gerçek iyinin bilgisidir. Bu bilgiye göre yaşadığımızda da zaten seçimlerimiz, gerçek iyinin tam bilgisine sahip tanrı tarafından belirlenen kaderimizle uyum içinde olacaktır. Leibniz'in sisteminde kapılar kapalıdır. Ama zaten akla uygun davranan hiç kimse de kapıları açıp dışarı çıkmak istemeyecektir.

Hükmeden Akla Karşı Uyumlu Akıl

Leibniz'in tam anlamıyla kopamadığı skolastik gelenek varlığı belirli bir hiyerarşi içerisinde anlar. Leibniz bu geleneği takip ederek varlığın aşamalı tasnifine gider. Monadlar algılayan ve istek duyan basit tözler olmak bakı-

mından birbirine benzeseler de, algılarının açık seçiklik derecelerine göre birbirilerinden farklılaşırlar. Algı ve isteğe sahip olan her şeye ruh denilebilir. Ruhun bu geniş anlamında, tüm monadların ruh olarak kabul edilmesinde bir sorun yoktur. Duyguya sahip olmak basit bir algıya sahip olmaktan daha fazla bir şey ifade ettiğinden, Leibniz basit tözlere *enteleghkheia*, algısı daha seçil olan, bir de belleğe sahip olan tözleriye ruh olarak adlandırmayı tercih edecektir (Leibniz, 2009: 13). Basit monadın algılama etkinliği bilinçsizdir, belleği ve farkındalığı yoktur. Algı seçik ve bellekle birlikteyse bu bilinçtir (Rescher, 1991: 92). Hayvanlar bu türden varlıklardır. Algıları, basit monadlara göre daha az bulanık ve belleğe sahip olmaları dolayısıyla ardışıklık düzeninde önce-sonra sıralanışlarıyla daha seçiktir. Dışsal şeylerin monadın içsel durumlarında temsil edilmesi anlamına gelen algıyla bilinci, Leibniz ayırır. Bilinç ya da tamalgı monadın içsel durumlarının farkındalığının düşünsel yansımasıdır. Leibniz'e göre kartezyenlerin hatası tam da bu noktada yatmaktadır. Kartezyenler bilinçli algıyla bilinçsiz algıyı ayırmadıklarından sadece zihinlerin monad olduğunu, hayvanlarda ruh olmadığını iddia etmişlerdir (Leibniz, 1989: 208).

Hayvanların algıları arasında kurdukları bağ ile akıl arasında bir benzerlik vardır. Fakat hayvanların algıları arasında bir bağ kurmaları sadece belleğe dayanır, sebep-sonuç ilgisini içermez. Örneğin, bir köpek sopa gördüğünde, sopayla dayak arasında nedensel bir bağ kuramaz. Bu aklın işidir, sopa köpeğe sadece daha önce duyduğu acıyı hatırlatır. Çoğu insanın da olgular ve olaylar arası kurdukları bağ, hayvanlarınkı gibi belleğe dayalı, ampirik düzeyde bir bilgidir. Bellek ve akıl birbirinden farklı zihinsel fonksiyonlardır. Akıl, olaylar arasında belleğin yaptığı gibi ardışıklık ilgisi kurmak yerine, daha temel olan nedensel bağların bilgisini verir. Akıl basit tanımıyla bir hakikatler zinciridir (Leibniz, 1986: 4). Leibniz'e göre doğru akıl yürütme geometrinin ve mantığın ortaya koyduğu gibi, ideler arası kesin bağlantılar kurmakta, güvenilir sonuçlar elde etmede kendini gösteren bir yetidir. Akıl zorunlu, öncesiz sonsuz doğruları keşfederek bilгимizi bilimsellik seviyesine yükseltebilir (Leibniz, 1989: 208-209). Bilimsel bilginin yanı sıra, akıl bize tanrının bilgisine ulaşmanın yolunu da açar. Böyle bir yetiye, yani akla sahip olan ruha Leibniz tin (*esprit*) diyecektir. Ruh, akıl seviyesine yükselip algıları berraklaştığında, daha yüce bir hal alır. Sadece insan, algısının yüksek düzeyde seçikliğiyle tin seviyesine ulaşmış varlıktır. İnsan, sadece daha berrak algılara sahip olarak değil aynı zamanda öz-bilinç sahibi bir varlık olarak da diğer ruhlardan ayrılır. Rasyonel ruhlar ya da tin "Ben" deme ve bu ben üzerinde düşünme kapasitesine sahiplerdir (Leibniz, 2009: 16-17). Ancak yine de tin her zaman aynı düzeyde seçik algıya sahip

olamaz. "Öz-bilinç tüm ruhlara verilmemiştir, verilenlere de her zaman için verilmemiştir" (Leibniz, 1998: 260). Baygınlık geçirdiğimiz ya da uykuya daldığımız zamanlarda ruh sadece bulanık algıları sahip basit monadlar düzeyine düşer (Leibniz, 2009: 13-14). Sadece tanrının her şeye dair ve her zaman seçik bir algısı olabilir. Bununla birlikte;

Rasyonel ruhlarda basit ruhlardan daha fazla bir şey vardır. Rasyonel ruh sadece evrenin aynası değil, aynı zamanda tanrının da bir suretidir. Akıl sadece tanrının eserlerinin algısına sahip değildir. Daha küçük bir ölçekte de olsa tanrınıninkine benzer bir şeyler üretebilir. Ruhlarımız iradi eylemlerde, tanrının düzeniyle uyumlu bilimleri keşfedisinde, hep yaratıcıdır. Tanrının büyük resimde yaptığını, ruhun kendi küçük alanında taklit etmesine izin verilmiştir (Leibniz, 1998: 264).

Leibniz'e göre, bilimsel çalışmalarımız aracılığıyla sadece tanrının mükemmelliğini keşfetmeyiz, aynı zamanda evrendeki düzeni yansıtan bilimsel teorileri keşfetme faaliyetinde yaratıcılığını gösteren aklın da farkına varırız. Erdemin ve mükemmelliğin kaynağı olan akıl, bizi tanrıya yakınlaştırır. Erdem zekânın ve istencin yetkinleştirilmesinde yatar. Akıl zekâyı bilimsel teoriler aracılığıyla fenomenlere düzen vererek yetkinleştirir. İstenç tutkunun yönetimini ve denetimini sağlayan akıl sayesinde mükemmelleşir (Brown, 1995: 428).

İstenç aklımızın iyi olarak tanımladığı şeye yönelmektir (Leibniz, 2007: 88). Leibniz'e göre, eğer seçimlerimizi şeylerin bize görüldüğü biçimine göre yapıyorsak, akıl bize şeylerin daha net bir görüntüsüne sunarak, daha bilinçli seçimler yapmamızı sağlayabilir. Bu durumda özgürlük seviyemiz de yükselecektir (Phemister, 1991: 27). Özgürlük en iyinin yeterli ve tam bilgisine sahip olmakla, yani bilgelikte ortaya çıkar. Leibniz burada bir tek bilgenin özgür olduğunu söyleyen stoacılar yaklaşır. Kişi zihni tutkular tarafından ele geçirildiği pasif durumda özgür olamaz. Çünkü o zaman, adamakıllı düşünüp iradesini kullanamaz. Böyle bakıldığında, tam manasıyla özgür olan bir tek tanrı vardır. Öte yandan insanlar gerçekten neyin iyi olduğunu kavramalarını engelleyen tutkulardan kurtularak, erdeme yöneldikleri sürece özgürlüğe yaklaşabilirler (Forman, 2008: 208, 210). Aklı öz farkındalıkla da ilişkilendiren Leibniz düşüncesi için, tıpkı psikoterapideki uygulanan yöntem gibi, tutkuların farkına vararak, onları kontrol altına almak olanaklıdır (Bennett, 2005: 152). Tutkuların ruhu içine soktuğu pasif durumun kökeni bulanık algılardır. Leibniz'e göre ruhta sadece onun egemenliğinin kaynağı olan seçik algılar serisi yoktur, onu köleliğe götüren karışık algılar serisi ya da tutkular da vardır. Zaten sadece seçik algılar se-

risine sahip olsaydı ruh tanrı olurdu. Fakat Leibniz, ruhun karmaşık algılar üzerinde bir hâkimiyeti dolaylı olarak da olsa, vardır demektedir (Leibniz, 1985: 77-78) Öyleyse ruh daha seçik algılara sahip oldukça erdeme yönelmesi de kolaylaşacaktır, denilebilir. Aynı şekilde, aklın iradeyi yönlendirdiği “iyi” ile gerçek iyi arasında sapma ihtimali de azalacaktır. Leibniz’de özgürlük bir tür kendi kendini belirleme anlamına da geldiğinden, aklın iradeyi belirlemesi, özgürlük için sınırlandırıcı bir belirlenim olarak alınmaz. Aklın iradeyi belirlemesi zaten mutlak bir zorunluluk da içermez. Akla direnmek kendini unutkanlığa bırakmak da mümkündür (Leibniz, 1989: 19-20). Leibniz’e göre kayıtsız; hiçbir belirlenim olmayan irade mümkün olmadığı gibi, özgürlüğün böyle bir iradeyi gerektirdiği söylenemez. Zaten hiçbir belirlenimi olmayan irade, yeter sebep ilkesine de aykırıdır. Biri A’yı B’ye tercih ediyorsa, bu tercihi yapması için yeter bir sebep olmalıdır. Burada akıl devreye girer ve iradeyi yönlendirecek sebepleri sağlar. Bu sebepler doğrultusunda hareket etmek mümkündür ama zorunlu değildir. İnsan tutkularına yenilip basit töz durumuna geçmeyi, pasif olmayı da seçebilir.

Özgür eylemelerimiz olumsaldır fakat olumsal olmaları hiç belirlenmedikleri, tamamen rastlantısal oldukları anlamına gelmez. Zaten rastlantısal eylemin özgürlük olduğu da iddia edilemez. Leibniz zorunlu eylemin karşısına, rastlantısal eylemi değil, akıl tarafından belirlenmiş olumsal eylemi koyar. Özgürlük probleminin çerçevesini böyle belirler. Tam bu aşamada temel bir sorun, Leibniz’in özgürlük anlayışında çözümü en zor olan sorun yine karşımıza çıkacaktır. Şöyle ki: yeter sebep ilkesiyle birbirine bağlanmış olumsal olaylar serisi olarak hayatımız, bireysel tözümüzün kavramında zaten içerilir. Bu tözün bilgisi tanrının zihnindedir ve dolayısıyla doğrudur. Öyleyse soru, bu belirlenmişlik halinde, aklımızın eylemlerimizi ne kadar etkileyebileceğidir. Aklımız doğrultusunda eylemde bulunup bireysel tözümüzün kavramında içerilmeyen başka bir hayat yaşamak, başka bir seri yaratmak ya da hali hazırdaki seriyi değiştirmek Leibniz’in bize çizdiği bu kuramsal çerçevede mümkün görünmemektedir. Öte yandan Leibniz yine de eğer aklımıza uygun davranırsak özgür olacağımız hususunda diretir. Gerçekte aklın belirleniminde olan kişi tanrının yarattığı dünyanın en iyisi olduğunu bilir. Çünkü tanrı en üst monad olarak en seçik algılara ve dolayısıyla en yüksek akla sahiptir. Bu durumda akıl tanrının düzeyine yaklaştıkça kendi istediği ile tanrının istediği arasında hiçbir fark olmadığını görecektir. İnsan kendi aklı tarafından belirlenerek, kaderini yaşar. Özgür yaşam, akla dayalı bir yaşamdır. Aklın bize göstereceği ise bireysel kavramımızda içerilen kaderimizin tüm olasılıklar içinde en doğrusu ve en mutlusu olacaktır. Leibniz’in kendi ifadeleriyle tekrarlamak gerekirse, “Eğer onu (Tanrıyı) anlayabilecek olsaydık (gerek mutlak

manasında gerekse kendi hesabımıza) onun yaptıklarından daha iyi bir şey istememize imkân olmadığını görürdük" (Leibniz, 1986: XII).

Leibniz tanrının önceden bilmesi ve her olayın zincirleme sebepler dolaşısıyla kesinlikle olacak olması karşısında alınabilecek olası tavırları *Theodiceé Denemeleri'nin* önsözünde inceler. *Fatum Mahometanum* diye adlandırdığı ve Türklere atfettiği kadercilik bu tutumlardan biridir. Türklerin veba salgını olan yerlerde hiç çekinmeden bulduklarından bahseder. Burada olacak olan mutlaka olacağından, iyiye ulaşmaya dair hiçbir çaba ya da tehlikeden kaçınmak için bir uğraş yoktur. Leibniz buradaki tavra tembel akıl diyerek onu çaba sarf etmenin zahmetinden kaçındığı için eleştirir. Buna karşın, *Fatum Stoikum* olaylardaki zorunluluğu kabul etse de yine de çaba sarf etmekten geri durmayan bir tavidir. Fakat Stoacı tavır her ne kadar çaba sarf etmeyi değerli görerek *Fatum Christianum'a* yaklaşırsa da Leibniz'e göre tam olarak gerçeğe dayanan bir tutum değildir. Stoacı tavır, zorunluluk ve kader karşısında bize zoraki olacak bir sabrı öğütler. Öte yandan Leibniz'e göre İsa'nın öğretisi bize mutlu olmanın yollarını da açar. Gerçek erdem ancak tanrıyı sevmekle ve ona güvenmekle mümkündür. Ancak bu sevgi ışığını akıldan almalıdır. Tanrıyı sevmek için tanrıyı bilmek gereklidir. O zaman der Leibniz:

Bu sevgiyle dolu olduğumuz zaman, her şeyin kaynağı olarak tanrıyı görüp, adeta insan tabiatımızın tanrısallaştığını hissederiz. Gerçekten insan, kendine düşen ödevi yapmak ve aklın dediklerinden dışarı çıkmamak suretiyle, en üstün aklın emirlerini yerine getirmiş ve daima topluluğun iyiliği için çalışmış olur. Böylece bir an gelir ki insan topluluğun menfaatine hizmet etmekten daha büyük kişisel bir menfaat olamayacağını anlar... (Leibniz, 1986: VII).

Akıl sahibi ruhlar, evrende işleyen düzenin bilgisine hâkim olmakla ve kısmen de bu düzeni taklit etme kuvvetini kendinde bulundurmakla kendi alanlarında küçük bir ilah gibidirler. Bu sebepten, tüm akıllı ruhlar, tanrı-şehrinin vatandaşlarıdır. Tanrı şehri, doğal dünya içinde ahlaki bir dünya gibidir. Etkin nedenlerin hâkim olduğu doğanın fiziksel alanı ve ereksel nedensellikte belirlenmiş tanrının inayetinin ahlaki alanı arasında mükemmel bir uyum vardır. Bu uyumun bir tezahürü aynı zamanda bir makine gibi işleyen evrenin mimarı olarak tanrıyla, akıllı ruhlar toplumunun hükümdarı olarak tanrı arasında da görülebilir (Leibniz, 2014: 60-61). Tüm bu ahenk doğaya rahatsızlık vermeden, aklın bedenine tabi olduğu fiziksel dünyanın yasalarına müdahale etmesini gerektirmeden, tanrının inayetinin krallığı ve doğa arasında önceden kurulmuş uyumla sağlanmıştır. Bu iki dünya tıpkı önceden kurulmuş, iyi işleyen iki saat gibi her koşulda aynı

zamanı gösteriler. Bunun için saati yapanın müdahalesi ya da saatler arası bir etkileşim gerekmez (Leibniz, 1998: 192). İşte tüm bunlardan anlaşılacağı üzere, akıl ölçütüyle ancak özgürlük metafiziğin ötesine geçer ve ahlaki bir olgu halini alır. Hal böyleyken akla, özgürlüğün ahlaki koşulu demek bir sorun teşkil etmeyecektir.

Sonuç

Buraya kadar, Leibniz'in üç özgürlük koşulunu analiz etmeye çalıştık. Kendiliğindenlik koşuluna özgürlüğün metafizik, olumsuz epistemolojik, akla da ahlaki koşulu demeyi uygun bulduk. Bu koşullardan kendiliğindenliğin, dışsal sınırlandırmanın yokluğu anlamında özgürlüğü sağlamak için gerekli bir koşul olduğunu gördük ve özgürlük yalnızca sınırlamanın yokluğu olarak alınırsa Leibniz'in dizgesinin maksimum seviyede özgürlük içereceğini dile getirdik. Leibniz'in basit tözleri, kendi etkinlik ilkelerini kendilerinde barındırmaları anlamında, kendiliğindenliğe sahiplerdir. Leibniz'in varlık öğretisinde basit tözler arasında hiçbir etkileşim yoktur. Bu da hiçbir tözün başka bir töz için sınırlandırıcı ya da belirleyici olamayacağı anlamına gelir. Burada tek istisna, tanrıdır. Tanrı en üst düzey monad olarak, diğer tözleri etkileyebilme gücüne sahiptir. Kendiliğindenlik tek başına özgür olanla özgür olmayı ayırt etmede yetersizdir, çünkü tinsel ya da basit tüm monadların edimleri kendiliğindedir. Leibniz bu durumun farkında olmalı ki, ancak kendiliğindenlik ilkesinin akıl ile birleşimi sayesinde eylemlerimiz üzerinde bir hâkimiyetimiz olabileceğini iddia eder (Leibniz, 1985: 155).

İkinci olarak, Leibniz'in mutlak zorunluluğu aşmak için başvurduğu, olumsuz kavramını inceledik. Olumsuzluk koşulunun, Leibniz'in özgürlük kuramının en zayıf unsuru olduğunu, özgürlüğü minimum seviyeye düşürdüğünü dile getirdik. Leibniz için olumsuz olan, karşıtı çelişki barındırmayandır. Tanrı bu dünyayı yaratırken olası dünyalar arasında en iyi olanı, içinde en fazla uyum barındıranı seçmiştir. Bu seçimde işleyen rasyonel ilke, en az kuralla en çok çeşitliliği sağlamaktır (Leibniz, 2014: 68). Tanrının bu dünyayı yaratmayı seçmesi Leibniz'e göre olumsaldır, çünkü tanrı bu dünyayı değil de başka türden bir dünya yaratmayı seçseydi de bu bizi çelişkiye götürmeyecekti. Bununla birlikte, tanrının bu seçimi keyfi değildir. Tanrının bu dünyayı yaratırken mümkün olan dünyalar içinde en iyisi olmasını gözetmesi, ahlaki bir zorunluluktur. Tanrının istenci onun aklından ve bilgeliğinden bağımsız, keyfi bir istenç olamaz. Tanrının istencinin belirlenmiş olması, onun özgürlüğüyle çelişmez (Leibniz, 1985: 114). Hiçbir belirlenimi olmayan istenç bir tür kayıtsızlıktır ve Leibniz'e göre bu imkânsız olduğu gibi, övgüye değer de değildir. Keyfi istencin yaratacağı

dünya da ancak gerçek özgürlüğün mümkün olmadığı bir tür kaos olur ki, Leibniz için bu ancak despotik bir gücün yaratımı olabilir (Leibniz, 1986: IX). Bununla birlikte, tanrı bir kez seçimini yaptı mı, o seçimin sebep olduğu tüm sonuçlar zorunlu olarak olacak demektir. Bu da Leibniz'in hipotetik zorunlulukla kastettiği durumdur. Tanrı zihninde benim bireysel kavramımı bulup, dünyadaki diğer şeylerle uyumlu olacağını düşünerek beni yaratmayı seçerse, bu benim bireysel kavramımda içerilen olaylar serisi olarak hayatımın da bir tür kader gibi zorunlu bir yol izleyeceği, yani belirlenmiş olduğu anlamına gelir. Bu Leibniz felsefesinde insanın özgürlüğünün ancak sınırlı olarak mümkün olduğunu gösteren en belirgin argümanlardandır. Öyleyse akla uygun bir yaşamın ne gibi bir anlamı olabilir? Leibniz akla uygun bir yaşam sürerek, ilahi aklın seçtiği düzenin, bizim için olabilecek en mükemmel yaşam olduğunun farkına varacağımızı söyler. Bu farkındalık, bizim tutkularımıza hükmetmemizi kolaylaştırır. Algılarımızı seçikleştirip, hayatımıza kör şansın ve rastlantının değil de düzenin hâkim olduğunu fark etmek, bizi belirlenemezliğin getirdiği kaygılardan ve anlamsızlıktan kurtaracağından, böyle bir ilahi akla dayalı belirlenimin bizi özgürleştireceği şeklinde bir yorum da mümkün görünmektedir. Özgürlük ve belirlenimin bir arada bulunabileceğini savunmasıyla, Leibniz'in özgürlük öğretisinin uyumculuk (*compatibilism*) görüşüne yakınlığı ortadadır.

Son olarak, Leibniz'in akıllı tözü, daha seçik algılara sahip olmasıyla diğer monadlardan ayrıldığını söyledik. Akıl iradeye seçik algılar sunarak onu tutkuların düşürdüğü pasif halden kurtarabilir. Ayrıca, akıllı töz olarak insan; sadece evreni değil, tanrıyı da yansıtır. Bu onu Leibniz'e göre ahlaki bir aktör kılarak tanrının inayetinin cumhuriyetinin bir vatandaşı haline getirecektir. Leibniz bu cumhuriyeti doğaya paralel ve onla uyum içinde olan ahlaki bir dünya olarak tanımlar. Leibniz düşüncesinde doğa ve akıl iki ayrı özerk, kendi kuralları olan fakat ahenkli alanlar olarak alınırlar. Akıl doğaya tahakküm eden, onu kullanan değil, doğayla uyum içinde olup, ona zarar vermeyendir. Aklın bu baskıcı olmayan belirleniminin özgürlüğe engel olmak şöyle dursun onu gerçek manada bir erdem seviyesine yükselteceği önermesi, Leibniz düşüncesini, özgürlüğü otonomiyle eş tutan pozitif özgürlük anlayışlarına paralel bir konuma yerleştirmenin olanağını da ortaya çıkarmaktadır.

Öz

Leibniz'in Özgürlük Labirenti

Leibniz'e göre özgürlüğün iki anlamı ve üç koşulu vardır. Özgürlük hem sınırlamanın hem de zorunluluğun yokluğu anlamlarına gelir. Kendiliğindenlik, olumsuzluk ve akıl ilkeleri ise özgürlüğün gerekli koşullardır. Literatürde ağırlıklı olarak bu üç koşulun ayırt etme gücü tartışılmış, özgürlüğün koşulları ve anlamları arasındaki ilişkinin doğası sorunuysa aynı düzeyde ilgi görmemiştir. Bu çalışmada öncelikle özgürlüğün üç koşulu incelenecek ve bu koşulların özgürlüğün iki anlamıyla bağlantıları ortaya konulmaya çalışılacaktır. İkinci olarak, Leibniz kendi dizgesinde özgürlüğün her iki anlamıyla da yeri olduğunu gösterdiğine inanır. Öncelikle özgürlük sınırlamanın yokluğu olarak ele alındığında, önceden kurulmuş uyum ilkesi gereği dizgede tözler arasında hiçbir etkileşime, dolayısıyla belirlenime izin olmadığından özgürlüğün maksimum düzeye çıktığını söylemek yanlış olmayacaktır. Fakat özgürlüğü ikinci anlamıyla, zorunluluğun yokluğu olarak düşündüğümüzde ise neredeyse tam tersi; minimum seviyede özgürlük durumu ortaya çıkar. Leibniz'in ontolojisinde tanrının en iyi ilkesine göre olası dünyalar arasından seçip; yeter sebep ilkesiyle birbirine bağladığı olaylar serisi olarak yarattığı dünyada katı bir zorunluluk hâkim görünmektedir. Leibniz bu sorunu, zorunluluk ve kesinlik arasındaki ayrımı vurgulayıp, farklı zorunluluk türleri tanımlamak gibi pek de kabul görmemiş girişimlerle aşmaya çalışır.

Anahtar Kelimeler: Leibniz, özgürlük, belirlenimcilik, kendiliğindenlik, olumsuzluk, akıl

Abstract

Leibniz's Labyrinth of Freedom

According to Leibniz, there are two meanings and three conditions of freedom. Freedom means absence of both constraint and necessity. Spontaneity, contingency and reason on the other hand, are the necessary conditions of freedom. In the literature, the demarcating power of these three conditions has been mostly discussed, but the problem of the relation between these three conditions and two senses of freedom did not get equal attention. Firstly in this study, the three conditions of freedom will be analyzed and the connection of these with the two senses of freedom will be attempted to be depicted. Secondly, Leibniz believes that he has shown that there is room for freedom in both senses in his system. If freedom is taken primarily as the absence of constraint and restraint, depending on the principle of pre-established harmony which does not allow any interaction between substances, it would not be wrong to argue that freedom in his system is included at maximum level. However if we take freedom in the second sense; as the absence of necessity, almost an opposite picture of things - freedom at minimum- emerges. A strict necessity prevails in the world that god have chosen to create according to principle of best among others, as a series of events connected by the principle of sufficient reason. Leibniz tries to overcome this difficulty by attempts that are not widely accepted like; emphasizing the difference between necessity and certainty or differentiating different kinds of necessities.

Keywords: Leibniz, freedom, determinism, spontaneity, contingency, reason

Kaynakça

- Bennett, J. (2005). "Leibniz's Two Realms", *Leibniz Nature and Freedom*, Rutherford D. & Cove J. A. (ed.), ss. 135-155, New York: Oxford University Press.
- Brown S. & Fox N. J. (2006). *Historical Dictionary of Leibniz's Philosophy*, Maryland: The Scarecrow Press, Inc.
- Brown, G. (1995). "Leibniz's Moral Philosophy", *The Cambridge Companion to Leibniz*, Jolley N. (ed.), ss. 124-175, Cambridge: Cambridge University Press.
- Borst, C. (1992). "Leibniz and the Compatibilist Account of Free Will", *Studia Leibnitiana*, 24(1), 49-58.
- Burms A. & Dijn H. D. (1979). "Freedom and Logical Contingency in Leibniz", *Studia Leibnitiana*, 11(1), 124-133.
- Deleuze, G. (2006). *Leibniz Üzerine Beş Ders*, çev. Ulus Baker, İstanbul, Kabalcı Yayınevi.
- Forman, D. (2008). "Free Will and the Freedom of the Sage in Leibniz and the Stoics", *History of Philosophy Quarterly*, 25 (3), 203-219.
- Jolley, N. (ed.) (2005). *Leibniz*, New York: Routledge.
- Leibniz, G. W. (1985). *Theodicy Essays on the Goodness of God, the Freedom of Man, and the Origin of Evil*, çev. E. M. Huggard, Illinois: Project Gutenberg. <https://www.gutenberg.net> (24.11. 2005).
- Leibniz, G. W. (1989). *Philosophical Essays*, çev. R. Ariew & D. Garber, Indianapolis & Cambridge: Hackett Publishing Company.
- Leibniz, G. W. (1989). *Philosophical Papers and Letters*, çev. L. E. Loemker, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- Leibniz, G. W. (1997). *New Essays on Human Understanding*, çev. P. Remnant & J. Bennett, Cambridge: Cambridge University Press.
- Leibniz, G. W. (1998). *Philosophical Texts*, çev. R. S. Woolhouse & R. Francks, New York: Oxford University Press.
- Leibniz, G. W. (2009). *Monadoloji*, çev. Oğün Ürek, Bursa: Biblos Kitabevi.
- Leibniz, G. W. (2009). *Theodicee Ya Da Tanrının Haklı Kılınması*, çev. Levent Özşar, Bursa: Biblos Kitabevi
- Leibniz, G. W. (2014). *Monadoloji, Metafizik Üzerine Konuşma*, çev. Atakan Altınörs, İstanbul: Bilge Yayıncılık.
- Phemister, P. (1991). "Leibniz, Freedom of Will and Rationality", *Studia Leibnitiana*, 23(1), ss. 25-39.
- Rescher, N. (1991). *G. W. Leibniz's Monadology an Edition for Students*, Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.

Rutherford, D. (2005). "Leibniz on Spontaneity", *Leibniz Nature and Freedom*, Rutherford D. & Cove J. A. (ed.), ss. 156-189, New York: Oxford University Press.

Seidler, M. J. (1985). "Freedom and Moral Therapy in Leibniz", *Studia Leibnitiana*, 17(1), 15-35.

DILTHEY'İN KANT FELSEFESİNİ ELEŞTİRİSİ

Felsefe Dünyası Dergisi, Sayı: 77-Ek, 2023, ss. 173-192.

Geliş Tarihi: 01.05.2023 | Kabul Tarihi: 16.10.2023

DOI: 10.58634/felsefedunyasi.1290738

Araştırma Makalesi

Sait Can ATAMAN*
Arslan TOPAKKAYA**

Giriş

Dilthey felsefesini anlamak için onun, köken olarak hangi düşüncelerden ve filozoflardan beslendiğini ortaya çıkarmak önemlidir. Kendi döneminde yaşanan bilimler ayrışması ve bu ayrışma esnasında felsefenin yaşadığı kimlik probleminin, Dilthey felsefesinin ortaya çıkışında belirleyici bir faktör olduğunu dile getirmek gerekir. Bunun yanı sıra o çağdaki yadsınamaz Kant etkisinin, felsefi ilerlemede başrolde olduğu unutulmamalıdır. Felsefe tarihi için önemli bir durak ve kırılma noktası olarak ele alınabilecek olan Kant, kendisinden sonraki tüm felsefecilere etki etmiş bir filozoftur. Dilthey de bundan nasibini almış bir filozof olup kendi felsefesinin çıkış noktasının Kant olduğunu bizzat kendisi itiraf etmiştir.

Dilthey'in tin bilimleri ile doğa bilimlerinin arasındaki kopuşu görüp tin bilimlerini epistemolojik olarak temellendirmesi, felsefe tarihi için çok önemli bir katkıdır. Tin bilimlerinin doğa bilimlerinin karşısındaki yerini ve konumunu ikame etmek isteyen Dilthey, Kant'ın kritik felsefesinde ortaya koymuş olduğu felsefi dinamiklere benzer felsefi dinamikler ortaya koyar. Bu doğrultuda Kant'ın bilimsel bir metafizik arayışı çerçevesinde *Ahlak Metafiziğinin Temellendirmesi*'nde ortaya koyduğu projeye benzer şekilde Dilthey'de tin bilimleri temellendirmesi gibi önemli bir projeye soyunacaktır. Burada Dilthey'in, Kant'ın başlatmış olduğu bir felsefi gelişmeyi daha da

* Doktora Öğrencisi, Erciyes Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, ORCID: 0000-0002-8252-5139, e-mail: saitataman@gmail.com

** Prof. Dr., Erciyes Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, ORCID: 0000-0002-8305-8675, e-mail: atopakkaya@erciyes.edu.tr

derinleştirmiş olduğunu da söylemek pek tabii mümkündür. Dilthey'in bu paralelliğe rağmen Kant'ı bazı açılardan eleştirmiş olduğu ve ondan farklı düşüncelere sahip olduğunun da altı çizilmelidir.

Dilthey felsefesinin ana kavramlarını ve tematik düşüncesini anlamak için Kant üzerinden ortaya koyduğu eleştirileri anlamak önem arz etmektedir. Bu anlamda Dilthey'in Kant'a yöneltmiş olduğu eleştiriler, onun felsefesini anlamakta okuyucuya ışık tutacaktır. Aynı zamanda Kant üzerinden yapılan bu eleştirilerin dolaylı olarak Alman İdealizmine yönelik eleştiriler olduğu açıkça söylenebilir. Bundan dolayı Dilthey, aslında çağın Alman felsefi paradigması üzerinden özgünleşerek kendi felsefesini inşa edecektir. Bunu yaparken de tin bilimleri açısından çığır açıcı gelişmelere imza atacaktır. Buradaki ayrımı net bir şekilde ortaya koymak Dilthey'i anlamanın yanı sıra tin bilimlerinin doğuşunda doğa bilimlerinden ayrılarak kendi zeminini oluşturan ön koşulları anlamak için de büyük önem arz eder. Kant felsefesi ve Dilthey'in Kant'a yöneltmiş olduğu eleştiriler, bu bağlamda bir temel çıkış noktası görülerek Dilthey'in *hayat felsefesini* aydınlatmak için bir ön hazırlık olarak ele alınması bu çalışmanın ana hedefidir. Bu doğrultuda yöntem olarak daha çok Dilthey'in kendi çalışmaları üzerinden Kant'a yöneltmiş olduğu eleştirilerini ele almak benimsenmiştir.

Dilthey'in Eleştirel Bakış Açısı ve Kant Eleştirisi

Metafizik Eleştirisi

Dilthey klasik anlamda felsefenin metafizikle olan ilişkisine yönelik eleştirel bir bakış açısına sahiptir. Özellikle, felsefenin soyut spekülatif bakış açısından kurtulması gerektiğine inanır. Bu tarzda yapılan felsefe, Dilthey'in zamanında Alman İdealizminin ana akım hâkim felsefi tarzı haline gelmişti. Dilthey, tüm transandantal felsefelerin son noktada buraya ulaşacaklarına inanır ve Locke'tan Kant'a kadar geliştirilen yöntemlerin de bunu doğrular nitelikte olduğunu ifade etmektedir (II: 496).¹

Dilthey'e göre geleneksel metafiziğin içerisine düşmüş olduğu bu durumdan kurtulması gerekir. Ne var ki felsefe, metafiziğe dönüştüğünde üzerinde konuşulamayanlar hakkında konuştuğunun farkında olmaz. Tartışılabilirliği olmayan bu alanı ilk defa Kant, kesin bir şekilde sınırlayıcı ilk adımı atmıştır: "Aristotelesçi metafizik tanımından, eleştirel felsefenin kesin kavrayışları aracılığıyla, metafiziğin tartışmaya konu olamayacak bir özelliği

¹ Gösterim kolaylığı açısından Dilthey'in *Toplu Eserlerinden (Gesammelte Schriften)* yapılan alıntılarda roma rakamları cilt numarasını, Arap rakamları ise sayfa numarasını göstermek için kullanılmıştır.

ortaya çıkar. Kant bu özelliği doğru bir şekilde vurguladı. Tüm metafizik, deneyimin ötesine geçer.” (I: 130).

Burada Dilthey'in metafizikten ne anladığını belirtmek gerekir. Dilthey spekülatif, soyut, tecrübeden ötede, yaşamdan kopuk, deneyimlenemeyen ve kanıtlanamayan düşünceler ve söylemler olarak metafiziği anlar. Kant'ı da ortaya koymuş olduğu transandantal felsefede bu özellikler olduğundan dolayı eleştirir. İnsan yaşamının doğal, basit ve en yalın yanlarının es geçildiği felsefi çalışmaların bu bariz çıplaklığını ortaya koyması açısından Dilthey, önemli bir noktaya parmak basar.

Bunun yanı sıra Dilthey'e göre bilimsel ve felsefi gelişmeler, yeni bir epistemoloji ihtiyacını doğurmuştur. Bu epistemoloji Dilthey'e göre metafizikten uzak bir epistemolojinin inşası ölçüsünde başarılı olur. Dilthey “metafiziğe dayanmayan deney ve bilimsel verileri temel alan yeni bir bilgi teorisinin kurulması zorunluluğundan bahsetmektedir.” (Topakkaya, 2016: 15).

Dilthey'e göre bilginin imkânı sorusuna verilen yanıtlar o döneme kadar tam anlamıyla verilememiştir. Dilthey için tin bilimlerinin temellendirilmesi, bir bilgi teorisi için en önemli uğraş olarak görülmektedir. Bilginin ne empirik bir yanı olduğu yadsınabilir ne de rasyonalist. Ne var ki bugüne kadar ortaya konulmuş olan epistemolojik yaklaşımlar bunlardan birini seçerek gerçek bilginin imkânını göz ardı etmiş olurlar.

Bir bilgi teorisinden söz edilecekse insan tininin gerçeklikleri de ihmal edilmemelidir. Rasyonel bir varlık olarak özne her şeyden önce kendi yaşamına sahip olduğunun canlı bilincini taşır. Bu yaşamın da özellikle tinsel gerçekliklerini “anlama” (verstehen) ile yaşar. Empirik bakış açısı ile ele alındığında herhangi bir karşılığı olmayan bu gerçeklik türü açık bir şekilde özne ile birlikte varoluşuna kendiliğinden delildir. İçsel tecrübeyle açığa çıkan bu gerçeklikler, aynı zamanda Dilthey felsefesinin hareket kaynağıdır. Bu gerçekliklerin analizi, tin bilimlerinin merkezi olup aynı zamanda bağımsız bir sistem kurarlar (I: XVIII).

Gerçekten Dilthey'in vurgulamış olduğu bu durum, kendisinden önceki felsefi genel bakışın ve yorumun bir körlüğü olarak nitelendirilebilir. Bu durum; Thales'in sürekli yıldızlara bakmasından dolayı bir gün çukura düşünce, kölesi tarafından eleştirilmesini hatırlatıyor. “Siz filozoflar böylesiniz; ayağınızın altındakileri görmezken göklerde olup biteni anlamaya çalışırsınız!” Bu anlamda ruh ve beden bütünlüğünden müteşekkil olan insanın, tinsel mevcudiyetinin de görülmesi ve es geçilmemesi o dönem için Dilthey'in altını çizmiş olduğu önemli bir noktadır.

Dilthey'in empirizmi ve rasyonalizmi yetersiz bulup, kendi epistemolojisini ortaya koymak üzere tin bilimleri ile doğa bilimleri arasındaki ayrımı özellikle vurguladığı görülür. Bu doğrultuda Dilthey, doğa bilimlerinin ilke ve yöntemlerinin olduğu gibi tin bilimlerinin de aynı şekilde ilke ve yöntemlerinin olması gerektiğinin altını çizer. Bunu yaparken deyim yerindeyse “empirizm ile rasyonalizmi buluşturan ara bir yol” seçer (Topakkaya, 2016: 15).

Dilthey, empiristlerin maddi görüşlerine rağmen manevi iç görüşlerin varlığına değinir. Bu içsel tecrübeden elde edilen gerçekliklere rağmen o rasyonalist bir bakış açısına düşmez. Burada Dilthey için bilginin imkânı açısından içsel deneyim ve dışsal deneyimin karşılıklı ve dinamik bir süreci söz konusudur. O, bu ayrımı ortaya koyar ve bir yanda deneyciliğe ve diğer yanda spekülatif idealizme karşı bir pozisyonu belirlemiştir (Stein, 1924: 340).

Kant'ın transandantal felsefesi ilk kez özgünlüğü ile bu iki epistemolojik yaklaşımı kendinde birleştirir. İlk defa Kant felsefesinde empirizm ve rasyonalizm arasındaki uçurum bir köprü ile aşılmıştır. Ne var ki Dilthey için bu da yeterli olmaz. Dilthey'in bilgi teorisi, spekülasyondan arı; metafiziğe dayanmayan bir bilgi teorisinin zorunluluğunu savunur. Bunun için de “içsel deneyimin bakış açısına sıkı bir şekilde tutunur, içsel deneyim tarihsel olarak geliştirilir ve tüm metafiziğe kesin bir karşı argüman olarak gösterilir.” (Stein, 1924: 340).

Dilthey'in insan içsel deneyiminin onun doğup, büyümesi ile değiştiğini görmesinden dolayı tarihsellik çıkarımında bulunduğunu düşünmek pek de uzak bir yorum değil gibi gözükmektedir. İnsanın düşünceleri için, deneyiminden dolayı sürekli bir hareket ve gelişim söz konusudur. Bu değişim, özellikle epistemolojisinde önemli bir aydınlanma unsuru olsa gerek; zira içsel deneyimi de kapsayan bir epistemoloji hiçbir zaman mekanik bir bakış açısına indirgenmemelidir.

Burada artık arı bir epistemolojik teori yolu açılmıştır. Önceki tüm öğretilerden bağımsız ve özgün bir anlayışın yansıması olan bu epistemolojinin belirlenimlerini metafiziğe düşmeden ortaya koymak büyük bir itina gösterilmesini gerektirir. Dilthey, metafiziğin bir bilim olarak imkânsız olduğunu vurgular (I: 402). Bunun yanı sıra onun felsefesi Kant felsefesinden oldukça beslenmiştir. “Ne var ki Dilthey'e göre Kant'ın apriorizmi de en az pozitivizm kadar yanılıcı ve yanıltıcıdır... Aynı zamanda o Kant'ta eleştirel olarak kendi bilgi teorisini geliştirmeyi denediği bir karşı pozisyon da bulur.” (Topakkaya, 2016: 19). Bu karşı pozisyon bilimsel metafizik yapmaya çalışan Kant üzerinden kendi epistemolojisini temellendirmesi için ona kolaylık sağlayacaktır.

Kendinde Şey (Ding An Sich) Eleştirisi

Dilthey'in, Kant'ı eleştirdiği bir diğer nokta da bilgi edinme sürecinde özne ve dış dünya arasındaki ilişkinin kopukluğudur. Septiklerin içsel durumlarımızı bilgidan kopardıkları yaklaşımlarını eleştiren Dilthey, onların dış dünya hakkında tutarlı bir görüşe ulaşamadıklarını düşünür. Kant'ın "kendinde şey"e bakış açısı da bu yaklaşımın bir ürünüdür. Dilthey'e göre buradaki hata, olgunun nesnel temeli hakkındaki bilgi olasılığını reddetmeleri değil, sadece buna dayanarak bilgi olasılığını inkâr etmelerinden gelir (I: 236).

Kant'ın numen ve fenomen alanının ayırımının düşüncede ve dış algıda bir boşluğu beraberinde getirdiğini düşünen Dilthey, öznenin kendi yaşam gerçekliği üzerinden bilgi imkanına işaret eder. Kant, bu ayrılığı görememişti (I: 240). Bu anlamda daha önce görülemeyen ve ifade edilmeyen bu iç gerçeklikler Dilthey'in temel çıkış noktasını oluşturacaktır. Bu gerçeklikler özellikle zaman kategorisi ile kurulur. Bu doğrultuda Kant'ın gerçek anlamda insanın içsel yaşamını ve zamanla olan ilişkisini göz ardı ettiği problemin ana nedenidir. Bundan yola çıkarak "Dilthey, esas itibariyle kendinde-şeyi zamansız ve zamanın ötesine geçen bir şey olarak konumlandırmaya karşıdır." (Topakkaya, 2005: 55).

Dilthey'in özellikle temas ettiği noktalardan biri de öznenin bağımsız bir "kendinde şey" hakkında septiklerin komik durumu olsa gerek. Nesneden elde edilecek bilginin şüpheli durumunu savunmalarına rağmen hala o nesne hakkında konuşmaya ne gerek vardır! Bu durumu Dilthey, kendi epistemolojisi için bir dayanak olarak görüyor gibi; çünkü tam da buradaki eksiklik içsel deneyimi bilginin imkânı sürecine dâhil etmesine olanak sağlamış görünüyor.

Kant için ise "kendinde şey" düşüncesi, metafizik için hayat verici bir buluş. Metafizik yüzyıllarca spekülative yolları aşındırmış ve sonuç olarak, saygınlığını yitirmiş. Kant ile birlikte, aklın metafizik konular karşısındaki düştüğü yanılgı ortaya konmuş, işte bu yüzden de dış dünyadaki nesnelere asıl oldukları her ne ise "kendinde şey" ile muhafaza edilmiştir. Böylelikle Descartes'tan beri gelmiş olan bilen öznenin, dış dünya ile arasındaki uçurumu, Kant ile zirveye ulaşmıştır.

Dilthey, tam da bu noktada ne mutlak bir rasyonalizmi ne de mutlak bir empirizmi kabul eden bir duruş sergiler. Dilthey'in, epistemolojisini bu iki yaklaşımın ortasındaki bir çizgide konumlandığı söylenebilir (Günay, 2010: 15).

Deneyim Eleştirisi

Dilthey, deneyim (Erfahrung)² kavramının sadece dış dünya ile ilişkili olmasına karşı çıkar. Ona göre deneyimin önemli yanı birincil ve özsel olan “içsel deneyim”dir. Kant’ın transandantal felsefesi bu anlamda deneyimin bu özsel yanını es geçmiştir. Dilthey’in bilginin imkân ve şartlarını üzerine kuracağı tinsel gerçeklikler, Kant tarafından ihmal edilmiştir (Topakkaya, 2016: 20).

Dilthey’e göre Kant, ortaya koyduğu aklın bilgi edim sürecinde göstermiş olduğu üzere apriori kategoriler ile *deneyime* ulaşılabileceğini kanıtlamaktan başka bir şey yapmamıştır. Her ne kadar onun soyut felsefesi kendisinden öncekiler gibi saf aklın arı kavramları üzerinde şahlıyor olsa da bilgi edim sürecinde ulaşılan yine *deneyim* nesnelere dir:

Kant; Aristoteles ve Descartes’ın zihinlerinde olduğu gibi, aslında bir a priori kavramlar ve gerçekler sistemi geliştirmesiyle, metafiziğin nihai sonucunu ilerleyen soyutlamalar yönünde çizdi. Ancak, bu koşul altında bile ‘aklımızın kullanımının yalnızca olası deneyim nesnelere uzandığını’ reddedilemez bir şekilde kanıtlamıştır (I: 402).

Dilthey *deneyimden* kaynaklanmayan soyut kavramların ıraksal belirlenimlerine, spekülative kavramların erişilemeyen ve ispatlanamayan sunumlarına, insan bilincinin tinsel ve dışsal gerçekliklerini birleştirmeyen kategorilerine karşı çıkar. Dilthey, bu doğrultuda gelişen felsefeleri metafizik olarak görür. Kant’ın kategorileri de tam da bu -ifade edilen- özellikleri taşır. Dolayısıyla Dilthey, Kant’ın kategorilerini hatalı ve yanlış olarak ifade eder (I: 418).

Kant’ın transandantal felsefesi anlama yetisinin saf görü formlarının ve apriori kategorilerinin donuk ve sabit mekanik içsel işlevselliğinin etkisi ile şekillenmiştir. Dilthey’in apriorizm eleştirisi bağlamında Kant’ın apriori ölü ve donuk kategorilerini olumsuzladığı görülür (XIX: 44). Ona göre *içsel deneyimde* sürekli canlı ve hareket halinde bir anlama mekanizması var. Bu mekanizma, hiçbir sınırlamaya ve sabit kılmaya tabi olamayacak şekilde işlev görür. Dilthey’e göre Kantçı -tarihe aşkın- bir akıl varlığının inşa edilmiş olması, insanı sabit ve ölü bir “bilme mekanizmasına” dönüştürmüştür.³

2 Bazı kaynaklarda “tecrübe” olarak da karşılaşılabılır.

3 Gerçekten de günümüzde teknolojinin son derece hızlı gelişimi ve bilginin inanılmaz akışı, insanın anlama yetisinin ne denli hızlı ve değişken olduğunu kanıtlar niteliktedir. Sosyal medya ile sürekli evrilen insan algısı anlama yetimizin her bir mecrada farklı kategorilerle çalıştığının bir örneğidir. Felsefe tarihinin en önemli konularından biri 20. yy.a kadar insanoğlunun doğayı-nesneyi nasıl anlayacağı, aklın kategorilerinin bu anlamda özne tarafından nasıl kurulacağı idi. İnsanoğlu doğaya ve nesnelere bir tahakküm kurmaya çalışırken çağımızda “nesnelere interneti” kavramı ile artık nesnelere ve doğaya, insanoğluna bir tahakküm kurar hale gelmiş durumda. Anlama kategorilerimiz “nesnelere interneti”nin tahakkümü altında işlenmekte iken bu durum, kendi çağında Dilthey’in ne denli önemli bir vurgu yaptığını göstermektedir.

Bilme öznesinin karakteristik bir özelliği haline gelen bu işleyiş, bu tarz felsefe yapan filozoflarda yaşam açısından belirgin bir göz ardı ediş anlamına gelmektedir. Dilthey bu durumu çok çarpıcı bir ifade ile dile getirir: "Locke, Hume ve Kant'ın kurduğu bilme öznesinin damarlarında akan gerçek kan değil, salt bir düşünce etkinliği olarak aklın seyreltilmiş özüdür." (I: XVIII).

Dilthey bu anlamda kendi bilgi teorisini "tarihsellik" üzerine kurar. Bu tarihsellik insan aklını da içine alacak şekilde dizayn edilmiştir. Kant'ın bu konuda tinsel gerçekliklere değinmemiş olması Dilthey'e göre onun bilgiyi edinme sürecinde çok büyük bir boşluk olduğu anlamına gelmektedir. Apriori olarak akıl kategorileri ile cevap sunulan bilginin imkân ve şartları bilginin oluşumunda etkili olan tinsel gerçeklikleri yok saymaktadır. Açıkça Dilthey psikolojik yetileri baltalayan böyle sabit ve doğa bilimci bir anlama yetisine (Verstand) saldırıyor (Dilthey, 1977: 6).

Dilthey açısından Kant'ın akıl kategorileri, yaşam ile etkileşim içerisindeki insanın canlılığını elinden alan ve onu saf aklın bir makinesine dönüştüren işlevsel araçlara bürünmüş olur. Dilthey'e göre Kant, kategorilerini aklın tekelinde cansızlaştırmıştır. "Temsilin onlarsız yapamadığı durumlarda bile, onların canlı kökenlerinin bireyin kendisiyle ilgili deneyiminde olduğu asla unutulmamalıdır." (I: 31). Kant felsefesinin bütün bu apriorizm belirlemeleri aklın tarihselliğini ve içsel yaşam deneyimini ortadan kaldıran unsurlardır.

Tarihsellik ve Zaman Anlayışına Yönelik Eleştiriler

Dilthey felsefe tarihinde insan aklının eleştirisinin yapılrken, insan aklının ve onun tarihsel arka planının yeterli bir şekilde ele alınmadığını dile getirir. Kant üzerinden bu eleştiriye değinen Dilthey, akıl için tarihsel bir konumu felsefe için temel bir ön koşul olarak görür. Dilthey'e göre tarihsel aklın çözmesi gereken bir problem vardır ki bu problem, Kant'ın *akıl* (Vernunft) eleştirisinin yüzleşmediği bir problemdir. "Tarihsel nesnelere tamamen farklı doğaları adına yeterince şey yapmak için Kant'ın akıl eleştirisinin saf ve ince havasından çıkmalıyız." (VII: 278).

Dilthey'in Kant'a yöneltmiş olduğu tarihsel akıl eleştirisi öznenin kurulumunun tarih üzerine taşınmasından gelir. Özne, Kant için tarih dışı bir akıl konumundadır. Dilthey, içimizdeki manevi dünyanın kişisel deneyimler olarak gerçekliğine vurgu yapar. Ne var ki bunlar Kant'ın soyut, tarihsel olmayan düşünce biçiminde kabul ettiği teorik aklın sahip olduğu güce sahip değildir (I: 384, 385).

Kant'ın kategorilerinin sabit oluşu, Dilthey için öznenin tarih dışında bir yerde konumlanması anlamına gelir. Dilthey için apriori kategorilerin canlılığı ve sürekli gelişen ve değişen bir evrimi söz konusudur. "Dilthey'e göre bu formlar tarihin elinde şekillenmiştir." (Stolorow, 2012: 132). Örnek olarak "töz ve nedensellik" kategorileri üzerinden bakıldığında mitlerin eski nedensellik anlayışının, günümüzde yerini düşüncedeki aktif belirlenimlerin dış dünyaya yüklenerek başlangıçta nedene dâhil edilen unsurların azaldığını ve sonuç olarak da "bu terimlerin bir gelişim geçmişi olduğunu söyler." (I: 400).

Bu örnek dahi Dilthey'in ne denli önemli bir vurgu yaptığını açık şekilde göstermektedir. Felsefe tarihinin kavramları dahi, gelişim ve değişim içerisindedir. Hiçbir kavram tarih dışında değil, tarihsel bir akışın içinde günden güne evrilerek yeni anlamlar kazanmaktadır. Kant felsefesi; kategoriler ve kavramlar açısından Parmenidesçi sabit ve durağan bir yaklaşıma benzerken, Dilthey felsefesini de bu anlamda Herakleitosçu akış ve değişim vurgulu bir anlayışa benzetebiliriz.

Kant'ın kategorilerinin bu genel yapısından dolayı Dilthey, Kantçı zaman anlayışını eleştirir. Dilthey'e göre Kant, apodiktik ve apriori bir zaman anlayışı ortaya koymuştur (Topakkaya, 2005: 54). Dilthey'e göre zaman apriori yalın bir akıl kategorisi olmaktan ziyade insan yaşamında kendisini *yaşantı*yla (Erlebnis) ortaya koyan bir şeydir. Dolayısıyla Kant'ın zaman anlayışında gerçeklik anlayışının olmadığını savunur.

Dilthey'e göre Kant, şimdiki salt bir görü algı biçimi olarak görmekle hata etmiştir (Topakkaya, 2005: 54). Bu yüzden Kant felsefesi, insan yaşamının bilinç gerçekliğini canlı bir bütün olarak yaşamaz. Kant'ın zamanın fenomenolojik yapısı ile ilgili doktrini matematiksel doğa bilimlerinin temelden gelir (VII: 193). Ayrıca deneyimle ilgili herhangi bir bağlantı kurmaz.

Dilthey için içsel algılarımızın belirlenimleri ve bunların yaşamımızın canlı içeriği olarak bilgi edinme sürecimizde dış dünya ile karşılıklı etkileşimi söz konusudur. Dilthey'in epistemolojik süreçleri *hayat* (leben) kavramı ile karşılıklı bir iş birliği içinde ele aldığı görülür. O halde hayatın merkeze alındığı bu felsefi sistemi daha iyi anlamak için şimdi Dilthey'in felsefesine giriş yapalım.

Dilthey'in Hayat Felsefesi

Deneyimin Hakkını Vermek, Yeni Bir Deneyim İnşası

Dilthey'in felsefi yaklaşımında "deneyim" in tam anlamıyla oluşturulması çabası ön plana çıkmaktadır. İnsan deneyimi, doğa bilimlerindeki gibi sade-

ce insanın doğayla olan ilişkisindeki mekanik belirlenimlerinden yola çıkılarak kurulamaz. *Deneyimin* bu dışsal yanına ek olarak insanın *içsel deneyimleri* (innere Erfahrung) de söz konusudur.

İçsel deneyimlerin varlığının ispatı insanın kendi deneyiminden gelir. “Olası aktarımlar hariç olmak üzere, gerçekliğin belirli bir içsel ve nesnel bağlantısı ispatlanamaz.” (I: 402). Dilthey için içsel bir betimleme kendini açığa koyar. Bunun için teorik ispatlara gerek yoktur. “Bu, psikik yaşamdaki bağlılığın varsayımsal olarak açıklanmasına gerek olmadığı, ancak doğrudan deneyimlenebileceği anlamına gelir.” (Dilthey, 1977: 5).

Deneyim o halde içsel ve dışsal öğelerin bir bütünlüğü olarak anlaşılmalıdır. Dilthey, bunu açıkça dile getirir (VI: 226’dan akt. Dilthey 1977: 5). Dilthey buradan yola çıkarak içsel yaşamımızı ve dışsal yaşamımızı birleştiren bir dünya tasavvurunu inşa eder. Bu tasavvur her bir *bireysel deneyimde* (Einzelerfahrung) kendini gösterir. “Öznenin bir bütün olarak tatmini, canlılığının doğasında var olan bir değerler ilişkisine dayanmaktadır. Bu değerlendirme başlangıçta bireyseldir ve öznenin yaşam deneyiminde yer alır.” (VII: 65).

İnsan içsel olarak gerçekliklere sahiptir. Dilthey’in hareket noktası da içsel tecrübeyle açığa çıkan bu gerçekliklerdir (Topakkaya, 2016: 23). İnsan *dış deneyimi* (äußeren Erfahrung) ise dünyayı veya dış nesnelere algılama biçimi olan *dışsal algılamadan* (äußeren Wahrnehmung) oluşur. Dilthey, bu iki deneyimin bilgiyi kurma açısından karşılıklı bir etkileşimine değinir. Burada tinsel yaşam bağlantısı aracılığıyla yaşantılar bilgi edimi olarak devreye girer. Dilthey bu anlamda dışsal gerçeklikleri içselliğin bir yansıması olarak betimler:

Ruhsal yaşamın zenginliği ve bağlantısı aracılığıyla bilgiye yükseltildiği yaşantıların anlamlı bir katkısı, içsel olanın dışta ifade edilmesi ve sonradan geriye doğru anlaşılabilmesinde yatar. Bir dış(sal), ya keyfi bir uzlaşma yoluyla ya da doğal, yasal bir ifade ilişkisi yoluyla bir içeriğinin (içselin) ifadesidir (VII: 319).

İçsel deneyimler bu anlamda dışsal deneyime öncüdür. Dışsal deneyim Dilthey’e göre bilinç için kendini açımlayan bir fenomendir. *Dış dünya* (Aus-senwelt) gerçekliğini Dilthey, istence yönelik bir karşı çıkışa gösterilen direncin hayattaki veya tinsel yaşamdaki bir baskı ilişkisi olarak görmektedir (VII: 332).⁴ Buna göre onun tin bilimleri ile temelini atmak istediği de “dış-

4 Rickert bu doğrultuda Dilthey’in dış dünyanın gerçekliği gibi sorunları “anlak sonuçlarına dayanarak değil, ancak istenç ile karşılaştığı direniş arasındaki ilişkide neyin esas olduğunu görerek çözmeye çalıştığını ifade eder.” (Rickert 1920: 27).

sal gerçekliğin manevi bir anlamda *geriye doğru tercümesini* ederek (zurückübersetzen) ortaya çıktığı tinsel canlılığı kazandırmaktır.” (VII: 120).⁵ İşte tam bu noktada bir bütün olarak “hayat” kendisini bu canlılıkta (Lebendigkeit) tesis eder.

Yapısal varlığı ile insan bilinci, kendi bilincine nesne olan tüm dış etki ve gönderimlerle bir bağlantının parçasıdır. Hayat, *hayat birliklerinin* (Lebenseinheiten) etkileşiminden oluşur (VII: 228). Bu Dilthey’de *hayat bağı* (Lebenszusammenhang) olarak da ifade edilecek olan birey ve bireylerin bilinçlerine bir gönderimdir. *Hayat bağı*, bireyin bilinç alanını tüm parçalarıyla içeren kapsayıcı bir alanın soyut kavramsallaşmasıdır. Bu soyut kavram Dilthey için tüm soyutluklardan arınmış ve yaşamın ben ve ben olmayan arasındaki ilişkilerinin bütünü vererek somut bir bütünü temsil etmektedir. “Hayat, değişen zaman ve mekândan bağımsız olarak anlaşılacak dış dünyanın koşulları altında bireyler arasındaki karşılıklı etkileşimde bulunan bağlantıdır.” (VII: 228). Dilthey hayat felsefesinin kategorilerini de bu somut bütünlüğü göz önünde bulundurarak ortaya koyar.

Dilthey’in kategorileri aynı zamanda katı bir apriori varsayımı reddeder. Kategoriler, bireyin ve bilgi edim sürecinin tarihsel olarak ele alınmasının koşuludur. Bu tarihsellik bütün-parça ilişkisinde temellendirileceği, metafizik soyutlamaların aşılıp felsefenin de cevap aranan sorulara somut, kanıtlanabilir cevaplar verebileceğine işaret eder:

İmajımızın ve gerçeklik bilgimizin en önemli bileşenleri, örneğin kişisel yaşam birliği, dış dünya, dışımızdaki bireyler olan biz, zaman içindeki yaşamlar ve etkileşimlerdir. Bunların hepsi bu insan doğasının, gerçek yaşam süreçlerinden istemek, hissetmek ve hayal etmenin sadece farklı yönleri olarak açıklanabilir. Bilişsel yetilerimizin katı bir apriori varsayımı değil, sadece varlığımızın bütünlüğünden ilerleyen evrimsel tarih, hepimizin felsefeye yönelmesi gereken sorulara cevap verebilir (I: XVIII).

Dışsal deneyimin bir tarafı da ötekilerle olan ilişki açısından kurulur ki bu Dilthey için öznenin kurulumu anlamına gelir. Dilthey bu kurulumu za-

5 Dilthey dışsallık kavramını sık bir şekilde farklı kavramlarla birlikte kullanır. Ona göre dış öğeler toplum (Gemeinschaft), dünya (Welt), nesnelere (Gegenstände), faaliyet (Handeln), vs. gibi bağlamların içeriğinde sunulur. Burada altı çizilmesi gereken noktalardan biri Dilthey’in içsel olanlara ilişkin olarak deneyim kavramını sık sık kullanmasına rağmen dışsal olanlarda deneyim kavramını çok nadir kullanmasıdır. Bunun nedeninin dışsallığın deneyim kavramının içine nüfuz edemeyişi ya da nüfuz edebilirliğinin bir yok oluşa dönüşme kaygısı olarak görülebilir. Buna ek olarak Dilthey özellikle hayat deneyimi kavramını salt bir şekilde iç deneyim olarak ele almaz; çünkü bu şekilde ele alsa idi ondaki dışsallığı ve tarihsel bağlantıyı kaybedeceğini düşünür gibidir. Tarihsel dünyanın dış gerçekliği psikolojik dünya tarafından yutulma tehlikesi ile karşı karşıyaydı ki bu yüzden Dilthey “iç ve dış arasındaki ilişkinin önemi üzerinde ısrar ederken, dış veya kamusal boyuta giderek daha fazla vurgu yaptı.” (Dilthey, 1977: 12).

man kategorisini merkeze alan bir bakış açısıyla sunar. “Ben diyebilmek, ancak toplumsallık/tarihsellik ortamında bulunmakla mümkündür.” (Dilthey, 1999: 85).

Zamanın, hayat birlikleri arasındaki bağ üzerinden kurucu rolü dolayısıyla zaman, en önemli kategoridir. Dilthey'in hayat kategorileri içsel deneyimin tarihsel oluşu gibi tarihsel bir köken ile bağlantılıdır. Burada zaman kategorisinin diğer kategoriler için bir temel oluşturduğu söylenebilir. Zaman, “hayatta, ilk kategorik belirlenimdir, diğerleri için temel olan, zamansallığı da için de barındırır.” (VII: 192).

Zaman ve *süreç* (Verlauf) kavramlarının sentezi ile Dilthey *hayat süreci* (Lebensverlauf) kavramını belirler. Süreç sadece zamansallığı içeren bir ifadedir (VII: 72). Şimdiki zaman Dilthey için özellikle önemlidir, çünkü gerçeklik ve hayat doludur. Dilthey zamanı ikiye ayırır. Bunlardan birincisi onun gerçek zaman olarak ifade ettiği *Gerçek zaman* (wirkliche Zeit), onun için *yaşantı* (Erlebnis) ile birliktedir ve bu insani hayatla ilgilidir. İkincisi ise somut zaman olup bu daha çok doğada akan tek boyutlu, zamandır (Topakkaya, 2016: 47).

Yaşantı kavramı⁶ Dilthey için önemli bir kavramdır. Özellikle onun *yaşama* (Erleben) kavramı ile birlikte ele alındığı görülür. Dilthey, *yaşantı* kavramından “hem tek tek insanların yaşantısını hem de bütün bunları kapsayan küllî bir yaşantı kavramını anlamaktadır.” (Altun, 2021: 10).

Yaşama ve *yaşantı* kavramları arasındaki farkı belirtmek çok önemlidir. Yaşantı daha çok içsel ve dışsal deneyimin birleşimini tasavvur eder: “Kişisel yaşantıda zihinsel bir durum vardır, ama o aynı zamanda onunla ilişkili olarak çevreleyen dünyanın nesnelliğidir.” (Dilthey, 1922: 199). *Yaşantı* ile Dilthey, bilgi ve olgusalılık arasında bir birlik kurar. Dolayısıyla özne ile nesne arasında teorik bir ayırım yoktur (Topakkaya, 2016: 46).

Yaşama kavramı ise daha çok psikolojik bir içeriğe gönderme yapar. *Yaşama* insanın tüm tinsel özelliklerini içerir.⁷ Reel gerçekliğe daha yakın bir anlamda kullanılan *yaşantı* kavramına nazaran *yaşama* gerçeklikten elde edilen bir form gibidir (Topakkaya, 2016: 45).

Yaşantı kavramı kendi kendini özne ile nesnenin bir bütünlüğü olarak açımalar. Karşılıklı olarak *anlama* (Verstehen) ile kurulan bu kavram, gerçek-

6 Dilthey'in *Erlebnis* kavramı, spekülâtif Alman felsefesinin *entelektüel görüşünden* (*intellektuale Anschauung*) doğdu. Schleiermacher; Alman idealizminin *Anschauung* kavramı yerine *sezi*, *his* (*Gefühl*) kavramını getirmesi gibi Dilthey de bu kavram yerine *yaşantı* (*Erlebnis*) kavramını getirmiştir (Tapper 1925: 338).

7 *Yaşamada* insanın duyulan, isteyen, düşünen olarak maddi ve manevi bütün yetilerinin olduğu söylenebilir.

liğin dolaysız bir yansımasıdır. İçsel olarak yaşantının anlama talebi, duyu- sal algıda verilenlerin açıklama talebine karşılık olarak düşünülebilir: “Tıpkı duyu- sal olarak verilenin algısının açıklanma isteyebileceği gibi, bir ‘içsel’in ifadesinin yaşantısı da anlama gerektirir.” (Boehm, 1951: 411).

Dışsal ve içselin bir birliği olan *yaşantı* aynı zamanda *bilincin* (Bewusst- sein) de birliği anlamına gelir. “Kant bilincin birliğini düşüncede bulmuştu; Dilthey ise yaşantıda.” (Tapper, 1925: 337). Burada Dilthey, Kant’ın empi- rizm ve rasyonalizmi birleştirmesi gibi bir adım atmış olur; zira *yaşantı* ken- disinde iç-dış ayrılığını hayat bağı ile birleştiren bir durum belirlenimidir.⁸

Anlama ile *yaşama* Dilthey için zihnin yapısal süreçlerini inşa eder. Aynı za- manda *anlama* ve *yaşama* zihinsel süreçlerin metodik olarak işlenmesini sağ- lar. Burada tinsel bütünlüğün *anlama* için nesnesi *kavram* (Begriff), *yaşama* için nesnesi ise *yaşantıdır*.⁹ Dilthey bu iki ögenin karşılıklı etkileşimini vurgular:

Zihnin tüm sistematik bilimleri, yaşanan ve anlaşılan ile onu ifade eden kavramlar arasında var olan ilişkiye dayanır. Yaşanan ve anlaşılan kavram- larda temsil edilir ve bu kavramlar yaşanan ve anlaşılan şeyde yerine getiri- lir. Bu sonuncusunun en son derecesi böylelikle de kavramın sistematığında temsil edilebilir (VII: 311).

Dilthey için *anlama* ancak hayat kategorileri ile mümkündür. Hayat kate- gorileri, Dilthey için yaşamdan çıkarlar, ama yaşama bir katkı sunan oluşum biçimleri değildirler. Yaşamın kendi zamansallığında olan yapısal biçimleri, bilinç birliği ile kurulan işlemlerin biçimsel temelinde onlarda ifade edilir- ler (I: 203).

Anlamanın, kavrayan öznenin bütünlüğü ile ilişkili olduğunu ifade eden Dilthey, kategorileri *formel* ve *reel* olmak üzere ikiye ayırır. Formel kategori- ler “hem doğa bilimlerinin hem de tinsel bilimlerin farkına varış olarak an- lamanın biçimsel koşullarıdır”; reel kategoriler ise daha çok yaşam bağlantı- larıyla ve yaşamın içselleşmesiyle ilgili olup akıl için temellendirilemeyen şeylerdir.” (VII: 197).¹⁰

Dilthey’in hayatın anlaşılması için üç farklı düşünce kategorisinden bah- seder: “*Değer* (Wert) (şimdiki zaman), *amaç* (Zweck) (gelecek zaman) ve *anlam*

8 “İç dünya ve dış dünya arasında bu ayrım özellikle Kant’ta çok keskin bir şekilde görüldüğü üzere ya-şam bağının kopması anlamına gelir.” (Dilthey, 1977: 32).

9 *Yaşantı* ve *yaşantı ifadeleri* (Erlebnisausdruck); “Dilthey yaşantı kavramıyla yaşam kavramının icrasını kasteder. *Yaşantı ifadeleri* ise bu uygulamanın eylemlerde, dilde ve kurumlarda görünür hale gelmesidir.” (Topakkaya, 2016: 223)

10 Yaşam kategorileri keskin sınırlarla birbirlerinden ayıramadıklarından, onları düşünce kategorileri gibi tam olarak tanımlamak mümkün değildir. (Topakkaya, 2016: 43)

(*Bedeutung*) (geçmiş zaman) kategorileridir.” (Topakkaya, 2016: 49). Dilthey bunlardan anlam kategorisine pozitif anlamda farklı bir anlam yükler. Sadece anlam kategorisi değerleri ve amaçları düzenleyebilir, özneyi ve özneler arası bağlantıyı tarihsel olarak inşa edebilir. Tarih belleğe, bellek de anlama aittir. Anlam tarihsel düşüncenin en ayırt edici kategorisidir (I: 202).¹¹

Dilthey *hayat bağlantıları* ile *anlamı* bir tarihsellik olarak hayatın tümüne genişletir. Bu anlamda tarih, sosyal ve politik anlamda değildir. “O, bu kavramla iç dünyaya dönük tarihselliği ve bununla bağlantılı olarak içsel toplumsallaşmayı kasteder.” (Topakkaya, 2016: 39). Dilthey’e göre içsel toplumsallaşma, içsel hayatın diğer insanlar yani ben olmayan bizler aracılığıyla kurulumu anlamına gelir. Bu aynı zamanda *benin* (*Ich*) kendini öznelere aracılığıyla aşarak anlama süreci olarak ifade edilir. Bu anlamda Dilthey’in çabası nihai durağında toplumsal bağlantılardan ve tarihten “saf olan (!)” Kant’ın saf aklını tarihe ve topluma yaymak olmuştur: “Dilthey’in amacı, Kant’ın öncelikle doğa odaklı *Saf Aklın Eleştirisini*, insan deneyiminin sosyal ve kültürel boyutlarına da hakkını veren, tarihsel bir aklın eleştirisine doğru genişletmekti.” (Makkreel 2020).¹²

Tin Bilimlerinin Sistematiği

İçsel deneyimimizde ortaya çıkan tüm bu *tinsellik* (*geistichkeit*) ve içsel yaşamın ortaya koyduğu tüm bu belirlenimler, tin bilimlerinin sistematik kurulumu için bir zorunluluk kılar. Bu zorunluluk, beraberinde kapsam belirlenimini ve epistemolojik olarak bir yöntem ve metodoloji inşasını da beraberinde getirir ki Dilthey “tin bilimlerinin epistemolojik temelini tarihsel aklın, yani insanlık yetisinin eleştirisiyle başlatır.” (Stein, 1924: 340).

Tin bilimlerini temellendirmek bu hali ile daha çok psikolojik bir zeminin varlığını hissettirmektedir. Psikoloji, tin bilimleri içerisinde Dilthey için önemli bir role sahiptir ve bu rol, diğer tin bilimlerinin üstlenemeyeceği kurucu bir roldür (Topakkaya, 2016: 236). Epistemolojik anlamda Kantçı saf aklın kavramlarının dışında bir zemin tasarımı yapan Dilthey’e göre kategoriler hem içsel hem de dışsal olmak üzere deneyimi içermelidir. Bu katego-

11 Anlam kategorisi Dilthey’de beş grupta inceler. Bunlar: “Parça ve bütün kategorisi, araçlar ve amaçlar kategorisi, güç kategorisi, iç ve dış kategorisi, değer kategorisi. Parça ve bütün kategorisi; fiziksel dünyanın bilgisi ile ilgilidir, ancak insanın anlaşılması için özel bir önemi vardır. Araçlar ve amaçlar kategorisi; amaçların farkındalığından kaynaklanır. Güç kategorisi; çevremizi etkileme ve çevreden etkilenme bilincimizi yansıtır. İç ve dış kategorisi, zihinsel durumları fiziksel süreçler aracılığıyla ifade etme kapasitemize karşılık gelir. Değer kategorisi, durumlara verdiğimiz tepkiyi onaylayıp onaylamayı temsil eder.” (Rickman, 1976: 16).

12 Rudolf Makkreel, “Wilhelm Dilthey”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2020 Edition), Edward N. Zalta (ed.), <<https://plato.stanford.edu/archives/win2020/entries/dilthey/>>.

riler insan doğasının karşılıklı ilişkileri içerisinde gerçek yaşam süreçlerini kendilerine nesne haline getirir.

Pozitif bilimlerin dikkate aldığı bir dünya ve nesnelere olduğu gibi tin bilimlerinin de bir dünyası ve nesnelere olması gerekirdi. Dilthey, tin bilimlerine konu olacak soyut dünyayı yaşam temelleri üzerinde yükselen *anlama* ve *yaşama* kavramlarının kökleri üzerinde nesnelleştirme çabası içinde gibidir. Bu nesnelleştirme kendimizin ve başkalarının iç yaşamlarını anlamak için yaşam deneyimlerinin yorumlanmasıyla ilgilidir:

İnsan çalışmaları, konu olarak her yönüyle yaşamın nesnelleştirilmesine sahiptir. Ama bu bizim anladığımız bir şey haline geldiği ölçüde, içten dışa olan ilişkisini baştan sona içerir. Buna göre, bu nesnelleştirme, anlamada her zaman, kişinin kendi iç yaşamının farkına vardığı ve başkalarınınkini yorumlayabildiği deneyimle ilişkilidir. (Rickman, 1976:192).

Dilthey somut olarak tinsel nesnelleştirirken, içsel ve dışsal deneyimi birbirinden ayırmayarak düalizmi aşmaya çalışır. Kantçı anlamda doğa ve akıl yetileri karşıtlığı arasındaki çizgi ve bu sınırlama ile oluşan düalizme Dilthey tarafından ortadan kaldırılır. Kant'ta iki farklı yapı teşkil eden doğa ve insan Dilthey'de onların birbiriyle son derece ilişkili bir birliğini *hayatta* temsil eden bir düşünceye karşılık gelir.

Bu doğrultuda Dilthey'in felsefe tarihine önemli katkısı yükselen doğa bilimlerinin karşısında tin bilimlerinin hak ettiği yeri kazanmasını sağlamaya çalışması olmuştur. Dilthey, tin bilimlerini insanın hayatı içindeki taşıdığı *anlama* ve *yaşama* dayalı olarak kurar. "İnsanın damgasını vurduğu her şey, tinsel bilimlerin konusunu oluşturur." (VII: 148). Bunu yaparken bu doğrultuda onun en büyük özgünlüğü olarak ifade edilebilecek olan unsur, bunu tarih üzerinden kurmasıdır: "Bütün bunlarda insanı ararız ve bu nedenle psikoloji, yalnızca yaşanan ve anlaşılan, onlardan gelen ifadeler ve etkilerle insanı aramaktır. Bu yüzden beşeri bilimler üzerine düşünmenin temel görevini tarihsel aklın bir eleştirisi olarak adlandırdım." (VII: 278).

Dilthey'in tin bilimlerinin yapısal birlikteliğini insan hayatından yola çıkarak inşa ettiği görülür. Dilthey için tinsel dünya, sadece insanın sınırlı bir bireyselliği anlamına gelmez. Tinsel dünya, *etki bağlantısı* (Wirkungszusammenhang) olarak kendini açığa vurur (VII: 152). Böylelikle tarihsel dünyanın tin bilimlerinde kurulumunu insan hayatının çeşitliliği üzerine kurar. Tıpkı doğa bilimlerinin nesnesi olan bir dünyaya sahip olması gibi tin bilimlerinin de bir dünyaya sahip olması gerekir. Bu doğrultuda Dilthey'in, tarihsel dünyayı kuran tin bilimlerini, bütünüyle insan varoluşu ve edimlerini kapsayan

“tarih, ulusal ekonomi, hukuk ve siyaset bilimi, dini araştırmalar, edebiyat ve şiir çalışmaları, mekânsal sanat ve müzik, felsefi dünya görüşleri ve sistemler ve son olarak psikoloji” olarak saydığı görülür (VII: 79).

Tin bilimlerinin kurulumu Dilthey için epistemolojik olarak bir yöntem gerektirir. Bu anlamda Dilthey yeni bir hermeneutiğın, tin bilimlerinin bilgi kuramsal açıdan ihtiyaçlarını karşılamak üzere tesis edilmesi gerektiğini düşünür. Ona göre tarihsel dünyanın bağlamı için hermeneutik yeni bir bağlantı ile bilgi olasılığını gösterme ve onu gerçekleştirme araçlarına sahiptir ve epistemolojik görev ona aittir (VII: 217, 218). Dolayısıyla bir tarafı filolojik diğer tarafı da psikolojik olarak tarihsel insan dünyasını anlamının yöntemi hermeneutiktir.¹³ “Tin bilimlerinin epistemolojisi, mantığı ve metodolojisi bağlamında birleştirilen bu hermeneutik doktrini, felsefe ile tin bilimlerinin temelini önemli bir bileşeni olan tarih bilimleri arasında önemli bir bağlantı haline gelir (Dilthey, 1900: 202).

Dilthey için her türlü hermenutik yorumlama, anlama yönelik bir bilgi arayışıdır. *Anlam* yani tek tek anların kendi bağlamlarındaki ilişkiyi veren en genel kavram, *yaşantı-ifade-anlama* arasındaki hermeneutik çemberde bir anlam bağlantısı kurar ve bu sayede ortaya çıkan bakış açıları ilgili bütünle ilişkili hale gelir. Anamlar zamansal süreç içinde etki bağıntısı bağlamında birbirleriyle irtibatlıdır. Hermeneutiksel anlama konsepti zamansallık, anlam ve anlama arasında içsel bir bağ oluştururlar (Topakkaya, 2016: 231, 232).¹⁴

Sonuç

Dilthey felsefesi *hayat* kavramından yola çıkarak özellikle insanın bireysel ve toplumsal varoluşunu görmezden gelen bir felsefeyi olumsuzlar. Bu anlamda felsefenin metafiziğe düşmesindeki en önemli sebeplerden biri, insanı ve hayatı göz ardı ederek yapılan felsefelerdir. Her ne kadar felsefe tarihinde önemli bir durak noktası olmasına rağmen Kant, hayatı es geçtiğinden dolayı epistemolojik anlamda yetersiz bir felsefe yapmıştır ve metafiziğe düşmüştür. Bu metafizik, Dilthey’e göre tarih üstü bir öznenin apriori kategorilerinin cansız ve mekanik bir yansımasıdır!

Düşünen özne, Kant için teorik ve pratik ayrımının gölgesi altında ama buna rağmen daha çok teorik bir belirlenimdir. Bu yüzden de aklın apriori

13 Dilthey hermeneutiği birbirini tamamlayan ve üst üste örtüşen iki stratejiye ayırır. Dilbilimsel yorum ortak bir dili ve onun dil kullanımındaki bireyselleşmesini incelerken, psikolojik yorum tekil bireyi yaşam koşulları ve bağları ile ilişkili olarak ele alır (Nelson, 2014: 264).

14 Hermeneutik Dilthey için bir tür refleksiyondur. Refleksiyon da yaşantı veya hayat bağlarına doğru bir hareketi temsil eder. Dilthey bunu *öz anlamlandırma* (Selbstbesinnung) olarak ifade eder. Aynı zamanda hermeneutik *öz anlamlandırma* için gerekli olan bir araçtır. (Topakkaya, 2016: 153)

durağan ve metafizik ediminin bir yansımasıdır. Dilthey için bu ayrımı ortadan kaldırmak, kritik bir görevdir; zira teorik ve pratiğin birleşmesi insan hayatında mümkün olduğu gibi, felsefi olarak bu ilişkiyi kurmak bilimin ve bilginin tam olarak kendini temellendirmesi için elzemdir. Gerçekten de insanın kategorileri sürekli değişen dünya ile bir etkileşim içerisinde olarak kendini yeniden kurmaktadır.

Kant, bilimsel metafizik çabasını, saf bir metafizik olarak “kendinde şey”-de sonlandırmıştır. Dilthey ise tin bilimlerini özellikle tarihsel bağlamı çerçevesinde filolojik ve psikolojik bir hermeneutik ile kurmuştur. Dilthey’e göre tin bilimleri ve sistematigi, insanı ve tüm bireysel ve toplumsal ilişkilerini anlamlandırmaya yönelik olarak yorumsal bir edimin önünü açar. Bu, hayatın kendisini “anlamalarının zenginliğiyle açacağı bir sürece göndermedir ki bireysel yaşamın kendisinin ya da içkin dünyevi bir varoluşun tarif edilemezliğini teşvik eder.” (Nelson, 2014: 265). Böylelikle Kant’ın *kendinde şey* olarak bilinmeyeceğini ifade ettiği olguların, Dilthey *hayattan yola çıkarak anlaşılabilirliğini* savunur. Dilthey’e göre bu olgulara, yaşantı olarak yaşamımızın dolaysız bir şekilde onları anlaması aracılığıyla ulaşırız. Bunu belki de şu ifadeyle dile getirebiliriz: “Yaşamayı yine yaşamdan hareketle anlamak.” (Misch, 1995:35).

Bu belirlemeler ışığında Kant’ın düşünen özne ile dış dünyayı anlamlandırma çabasını epistemolojik durağan bir *deneyim* olarak kurduğu gözlenir. Dilthey bu deneyimi, kendi insan varoluşunu barındıran içsel deneyimi yok saymak olarak değerlendirir. Dilthey’e göre iç deneyimimiz ve dış deneyimimiz birliktedir ve tin bilimlerinin bilgiyi temellendirmesi için bu birliktelik, kesinlikle görmezden gelinebilecek bir şey değildir.

Bu anlamda Kant’ın teorik aklı yerine tarihsel bir akıl inşa eden Dilthey, aklın yalın belirlenimlerini içeren metafizik tarihini fenomenolojik bir şekilde ele alır. Dilthey için bu süreç aslında insanın kendini anlamlandırması olarak ele alınabilecek ve tarihsel aklın bir yansıması olarak da değerlendirilebilir. *Özbilinç* burada devreye girer. *Özbilinç*, bilinç üzerinde refleksif hareketi sonucunda kendi yaşamına, *öz anlamlandırma* ile zenginliği içinde dolaysız temas haline girer. Burada Dilthey felsefesinin vurgusu; epistemolojinin metafiziği olmadığı, bilakis tarihsel bağlantıların kurucu rehberliğindeki hayatın tüm yapıları ile insan yaşamının psikolojik ve antropolojik bir metafizik bilincidir. Bu tarihsel bilinç, “modern insanın tüm insanlık geçmişinin kendi içinde mevcut olmasını sağlar.” (Dilthey 1900: 187).

Dilthey için bilgiye ulaşmanın gerçek yollarını inşa etmenin önemli olduğu görülür. Ne var ki onun felsefesinde bilginin ön plana çıkarıldığını

söylemek mümkün değildir. Bu doğrultuda onun Kant'ın anlama yetisi öznesi gibi bilgi peşinden koşan bir özne algısını yadsıdığı söylenebilir. Dilthey'in daha çok bireylerin ve dış dünyanın birbirleri ile olan bağlantıyı nasıl kuracağı üzerinde düşündüğü görülür. Onun tarihsel akıl eleştirisi de buna hizmet eder. Tarihsel dünyanın tin bilimlerinde kurulumu bu açıdan yapısal bir bütünlük arayışının sonucudur.

Dilthey'in önemi çağımızın modern insanını ele aldığımız zaman daha belirgin şekilde ortaya çıkmaktadır. Bugün yaşamın birer parçası olan bizler kolektif bir bilinci sosyal medya aracılığıyla ortaya koyuyoruz. İnternet çağında ulaşmış olduğumuz son noktada düşünce kategorilerimizin her an evrildiği çok canlı ve çok hızlı bir dönem yaşamaktayız. Düşünce kategorilerimizin bize ne sunduklarını ve bir bütün olarak düşüncemizle yaşamımızın nereye doğru evrildiğini anlamak insanoğlu için önemli bir ödev olarak karşımıza çıkmaktadır. Tam da bu nokta, bir kırılma noktası olup Kant ve spekülatif felsefe ile uğraşan filozofların statik felsefi sistemlerini aşır, Sokratesçi "sorgulanmamış hayat yaşanmaya değer" desturundan yola çıkarak güncel yaşamın, eleştirel düşüncenin aktif kılavuzluğunda ele alındığı bir felsefi konumu bireye yüklemesi açısından önemlidir.

Dilthey felsefesi bu anlamda felsefi öznelerin, donuk katılımsız bir halden çıkıp hayata yönelmesini talep eder. Bu aynı zamanda bireylerin, içsel dünyasında dışsal dünyasını (doğa-toplum) içselleştirmesi için bir çağrıdır. Dilthey'e göre "insan mutluluğunun büyük bir kısmı diğer zihinsel durumlarla empati kurmaktan kaynaklanır." Bu aynı zamanda "ben" in kuru-lumu için gerekli şartlardan biridir; çünkü "ben" in merkezi düşüncesi sadece "Sen" in düşünülmesindedir." (Topakkaya, 2016: 148)

Dilthey bu anlamda dış dünyayı toplum ve doğa bütünlüğü olarak özne ile bağlantılı olarak "ben" de inşa etmek ister. Dilthey'de, bireylerin ve dış dünyanın birbirleri ile olan bağlantısını bu anlamda bilgi kurmaz. Bunu yaparken günümüz için önemli bir belirleme ile *sevgiyi*, bilginin üzerinde konumlandığı görülür. Dilthey'in hayat felsefesi sevgi ile tamamlanmış olur: "Ancak sevgi içerisinde birey bütün yaşamın birliği içinde hayatta yükselir ve anlama yetisi görüşünü çözmeye muktedirdir. Bu yaşamsal olanın bir duyumdur ve yaşayanlar, sevilenler olarak birdirler." (IV: 98)

Öz

Dilthey'in Kant Felsefesini Eleştirisi

Dilthey felsefesi, felsefeyi tin bilimleri ile birlikte alması ve bunun kurulumunu da tarih üzerinden yapması ile oldukça zengin bir felsefedir. Dilthey, 19. yy.da zirveye ulaşan geleneksel Alman felsefesini bir anlamda reddederek felsefeye yeni ve özgün bir yol çizmiştir. Bunun en önemli hareket noktalarından biri doğa bilimlerinin yükselişinin henüz emekleme çağında olduğu ifade edilebilecek tin bilimleri karşısındaki baskıcı ve indirgemeci pozisyonu olduğu söylenebilir. Öyle ki bu durum insan hayatının göz ardı edilmesi gibi büyük bir yanlış içindedir. Bu yüzden Dilthey için felsefe ilk olarak kendisine doğrudan verilmiş bir bütün olarak insan yaşamından başlamalıdır. Tin bilimlerini sistematik bir şekilde yapılandırmak onun yöntem, amaç ve sınırlarını çizmek Dilthey'in felsefi programıdır. Bu doğrultuda Dilthey hayat, anlam ve yaşantı gibi kavramları merkeze alır. Dilthey, Kant'ın eleştirel felsefesini kendisine birçok anlamda adres gösterir. Ne var ki Kant'ın deneyim tasarımı bu kavramları es geçmiştir. Bu doğrultuda Kant'tan birçok konuda olumlu ve olumsuz eleştirel yaklaşım çerçevesinde faydalanmıştır. Dilthey'in hayat felsefesini Kant'a yönelmiş olduğu olumsuz eleştiriler üzerinden ele almak ve bu sayede onun felsefesinin genel hatlarını çizmek bu makalenin odak noktasını oluşturur.

Anahtar Kelimeler: Tin bilimleri, Hayat, Deneyim, Yaşantı, Anlam, İçsel deneyim.

Abstract

Dilthey's Critical of Kant Philosophy

Dilthey's philosophy is a very rich philosophy, taking philosophy together with the humanities and setting it up on history. Dilthey, in a sense, rejected the traditional German philosophy that reached its peak in the 19th century and drew a new and original path to philosophy. One of the most important starting points of this is its oppressive and reductionist position against the humanities, which can be stated that the rise of the natural sciences is still in its infancy. So much so that this situation is in the great mistake of ignoring human life. Therefore, for Dilthey, philosophy must first begin with human life as a whole directly given to him. It is Dilthey's philosophical program to systematically structure the human sciences and draw its methods, aims and boundaries. In this direction, Dilthey places concepts such as life, meaning and lived experience in the center. Dilthey addresses Kant's critical philosophy in many ways. However, Kant's experience design bypassed these concepts. In this direction, he has benefited from Kant within the framework of positive and negative critical approach in many issues. The focus of this article is to discuss Dilthey's philosophy of life through the negative criticisms he directed towards Kant and thus to outline his philosophy.

Anahtar Kelimeler: Humanities, Life, Experience, Lived experience, Meaning, Inner experience

Kaynakça

- Altun, S. Y. (2021). "Wilhelm Dilthey Felsefesinde 'Anlama' Kavramı ve Dolayimleri", *Temaşa Felsefe Dergisi*, 16, ss. 5-19.
- Boehm, R. (1951). "'Erklären' und 'Verstehen' bei Dilthey", *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 5/3, ss. 410-417. (URL: <https://www.jstor.org/stable/20480485>)
- Dilthey, W. (1900). "Die Entstehung der Hermeneutik", *Philosophische Abhandlungen*, *Festschrift für Christoph Sigwart*, ss. 187-202.
- Dilthey, W. (1921). *Gesammelte Schriften II. Band: Weltanschauung Und Analyse Des Menschen Seit Renaissance Und Reformation*, Leipzig Und Berlin: Verlag von B.G. Teubner.
- Dilthey, W. (1922). *Das Erlebnis Und Die Dichtung Lessing Goethe Novalis Hölderlin*, Leipzig und Berlin: B. G. Teubner-Verlags Gesellschaft.
- Dilthey, W. (1965). *Gesammelte Schriften VII. Band: Der Aufbau Der Geschichtlichen Welt In Den Geisteswissenschaften*, Stuttgart: B. G. Teubner-Verlags Gesellschaft.
- Dilthey, W. (1977). *Descriptive Psychology And Historical Understanding*, trans. By Richard M. Zaner And Kenneth L. Heiges, Netherlands: Martinus Nijhoff, The Hague. (DOI: 10.1007/978-94-009-9658-8).
- Dilthey, W. (1990). *Gesammelte Schriften I. Band: Einleitung in Die Geisteswissenschaften*, Stuttgart: B. G. Teubner-Verlags Gesellschaft.
- DILTHEY, W. (1990). *Gesammelte Schriften IV. Band: Die Jugendgeschichte Hegels: und Andere Abhandlungen zur Geschichte des deutschen Idealismus*, Stuttgart: B. G. Teubner-Verlags Gesellschaft.
- Dilthey, W. (1999). *Wilhelm Dilthey Hermeneutik ve Tin Bilimleri*, çev. Doğan Özlem, İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Günay, M. (2010). *Felsefe Tarihinde İnsan Sorunu*, Adana: Karahan Yayınları.
- Makkreel, R. (2020). "Wilhelm Dilthey", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.), <https://plato.stanford.edu/archives/win2020/entries/dilthey/>
- MISH, G. (1995). "Tin Bilimleri Kuramı İçinde Yaşama Felsefesi Düşüncesi", *Hermeneutik (Yorumbilgisi) Üzerine Yazılar içinde*, Özlem, D. (ed.), ss. 51- 82, Ankara: Ark Yayınevi.
- Nelson, E. S. (2014). "Language, Nature, and the Self: The Feeling of Life in Kant and Dilthey", *The Linguistic Dimension of Kant's Thought: Historical and Critical Essays*, pp. 263-287, Evanston, Illinois: Northwestern University Press.
- Rickert, H. (1920). *Die Philosophie Des Lebens*, Tübingen: Verlag Von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- Rickman H. P. (1976). *Selected Writings*, Cambridge, London, New York, Melbourne: Cambridge University Press.

- Stein, L. (1924). "Historical Optimism: Wilhelm Dilthey", *The Philosophical Review*, 33/4, ss. 329-344. (Stable URL: <https://www.jstor.org/stable/2179222>)
- Stolorow, R. D. (2012). Review: "The Historicity of the A Priori" Reviewed Work: The Tragedy of Finitude: Dilthey's Hermeneutics of Life by Jos de Mul and Tony Burrett, *Human Studies*, 35/1, pp. 131-135. (URL: <https://www.jstor.org/stable/41427899>)
- Tapper, B. (1925). "Dilthey's Methodology of the Geisteswissenschaften", *The Philosophical Review*, 34/4, ss. 333-349. (URL: <https://www.jstor.org/stable/2179376>)
- Topakkaya, A. (2005). *Die wirkliche Zeit - Eine vergleichende Untersuchung der Zeitlehre von W. Dilthey und H. Bergson unter besonderer Berücksichtigung von I. Kants Zeitanalyse*, Freiburg: Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde der Philosophischen Fakultät der Albert-Ludwigs-Universität.
- Topakkaya, A. (2016). *Wilhelm Dilthey ve Felsefesi*, İstanbul: Say Yayınları.

LEVINAS'A KARŞI LEVINAS*

Felsefe Dünyası Dergisi, Sayı: 77-Ek, 2023, ss. 193-204.

Geliş Tarihi: 12.04.2023 | Kabul Tarihi: 16.04.2023

DOI: 10.58634/felsefedunyasi.1282276

Konferans Bildirisi

Nur Betül ATAKUL**

1906 yılında Litvanya'da Yahudi bir ailenin çocuğu olarak dünyaya gelen Emmanuel Levinas, çağdaş Fransız felsefesinin en önemli isimlerinden biridir. Strasburg'da felsefe eğitimi alan filozof, Husserl ve Heidegger'in derslerine katılmış ve fenomenolojiyi Fransa'da tanıtan ilk isimlerden olmuştur. Bununla birlikte o, bir Talmud yorumcusudur ve Yahudilik, monoteizm, Tanrı ve Kutsal Kitap üzerine pek çok makale kaleme almış Yahudi bir entelektüeldir. Her ne kadar felsefi temellendirme için dinî metinleri referans almasa da aşağıda onun düşüncesine dair vermeye çalışacağımız bilgiler ışığında Yahudiliğin onun düşüncesi üzerinde göz ardı edilemeyecek tesirleri olduğu görülecektir.

Levinas'ın felsefesi hem ilk felsefe olarak kabul edilen ontolojiye karşı geliştirilmiş en gözü pek hesaplaşmalardan biri, hem de felsefede her daim ontolojinin arkasından gelmiş ve çoğu zaman ona dayandırılarak ikincil bir yere sahip olmuş etiğin ciddi bir eleştirisidir. Levinasçı düşünce ötekini düşünmek, Batı felsefe tarihi boyunca çok kereler sorgulanmaksızın kabul görmüş öznenin kuruculuğunu sorgulamak adına oldukça dikkat çekicidir. Bu çalışmada Levinas'ın düşüncesi daha üst bir soruya cevap ararken yol gösterici olabileceğine inandığımız bir misal olarak ele alınacaktır. Bu misali açıklamak ve üst soruya onun örnekliğinden yola çıkarak bir cevap aramak

* Bu metin, 20-21 Aralık 2013 tarihlerinde İstanbul'da düzenlenmiş olan "II. Uluslararası İSAR İstanbul Buluşması: Devlet: Gelenek ile Gelecek Arasında" başlıklı sempozyumda sunulan ancak tam metni yayımlanmayan "Levinas Etiği ve İsrail Devleti" adlı tebliğin içeriği geliştirilerek ve kısmen değiştirilerek üretilmiş hâlidir.

** Dr. Öğr. Üyesi, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı Öğretim Üyesi, ORCID:0000-0003-3946-9909, e-mail: nbatakul@ybu.edu.tr

için ilkin Levinas'ın ontoloji eleştirisine, ardından onun etiğine ve nihayetinde de Levinas'ın İsrail devletiyle alakalı tutumuna değinip son olarak onun etiğinin ne kadar uygulanabilir olduğunu tartışmaya çalışacağız. Yukarıda bahsi geçen üst soru ise -teorik olarak oldukça iyi temellendirilmiş dahi olsa- bir etiğin pratik sahada ne denli uygulanabilir olduğuyla ilgilenmektedir: Acaba teori pratikle sınılandığında başarısızlığa mahkûm mudur? Yahut da şöyle sorabiliriz: “Politik alanda ahlaki bir tavrı sürdürmek için felsefeye güvenebilir miyiz?”

Nesnel deneyim ve bunun akılla olan ilintisi Batı felsefe tarihini baştan sona kat eden en öncelikli sorunlardandır. Batı felsefesi topyekûn bir ontoloji olarak okunduğunda konu dışı kalacak tema sayısı hayli az olacaktır. Levinas'ın düşüncesinin temel meselesi ontoloji temelli felsefi duruşun etik temelli reddiyesini kurmaktır. Bu ilk felsefeye dair genel geçer kanıları kökten reddeden bambaşka bir tavrın ifadesidir. Ontoloji (ya da metafizik) aklın işleyişi ile insana açılan bir varlık fikrini temel alarak tüm felsefi faaliyetlerin kökeninde olma iddiası taşımaktadır. Bize işin özünü ifade etmeye muktedir görünen şu tanımın da bildirdiği gibi “Metafizik, içerisinde, varlığın insana ancak, belli bir temellendirmenin, ya da Yunanca kökeniyle *logos*'un ufku içerisinde erişebildiği bir çağa karşılık gelen düşüncedir.”¹ Bu tanımın içerdiği varlık ise felsefe tarihinde çoğunlukla varolan üzerinden anlaşılma-ya çalışılmıştır ve *logos*'un ufku içerisinde yer almakla, varlık özne ve nesne olmak üzere temel bir çift kutupluluğu gerekli kılmaktadır. Bu kutupları bilen ve bilinen, gören ve görülen, işiten ve işitilen, kavrayan ve kavranan gibi pek çok başka kavram çiftiyle dile getirmek mümkündür. Değişmeyen ise insan aklının, yani öznenin ya da bilincin rolünün her defasında kendisi dışındaki her şeyi nesne olarak kabul eden tavrı olacaktır. Batı felsefesi gerçekliğin peşine düştüğü her noktada bilincin yol göstericiliğine katı bir güvenle sarılmıştır. Bilinç, her daim parıldayan bir güneş gibi nesnelere dünyasını aydınlatan, onu bilinir kılan yegâne aktör olmaya layık görülecek ve onun bu rolün hakkını sahiden verip vermediği, eğer veriyorsa bunun da ne anlama geldiği çoğunlukla tartışma konusu edilmeyecektir. Bilincin nesnesine uzanması ve onu kavrayıp bilinir kılması hakikatle kurulan bağın ta kendisi olarak anlaşılıp en yüce uğraş olan hakikatin keşfinin imkânı bilincin eline teslim edilecektir. Levinas, ontolojinin öncelliğine ve bilincin kuruculuğuna dair bu genel kanıyı “Varlıkbilim, varlıklarla her türlü ilişkinin ve hatta varlıkta her türlü ilişkinin özüdür. Olanın “açık” olduğu olgusu, onun varlığına ait bir olgu değil midir? Somut varoluşumuz, genel olarak varlığın “açık”lığına girdiği ölçüde yorumlanır. Gerçekle bir anlama dola-

1 Melih Başaran, *Ve Niçin (Yine) Felsefe... Yapıçözümler*, (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1993) 17.

şımında varoluruz –anlama, varoluşun dile geldiği olayın ta kendisidir.”² diyerek özetler. Batı düşüncesi genel olarak varolma edimini anlama fiilinin kapsamında değerlendirir: anlama ve anlaşılma varoluşun en temel ilişkisi olmakla bütün diğer ilişkileri önceler, her ilişkinin kaynağında anlama fiilinin bu iki ögesi yer alır. Bu ilişkinin kendisinin kuruculuğu ise öznenin üstlendiği bir görevdir. Anlamada öznenin uyanıklığı, nesnenin edilgenliğini içeren sürekli bir etkinlik olarak karşımıza çıkar. Her türlü ilişkinin kökeninde varsayılan anlamının ışığında, özne öteki karşısında etkinliğini muhafaza etmek suretiyle konumlandırılır. Bu etkinlik ise karşısında kavranabilir olarak bulduğu, yani onun bilişini mümkün kılacak şekilde kendini ona teslim eden, yani bilinçte temsil edilebilme yoluyla kavranarak teslim olan nesneye yönelmektir.

Ontolojinin önceliği çok açık, ilksel ve mantıksal bir ayırmadan kaynaklanmaktadır. İnsan olmanın yegâne koşulu olarak anlaşılan aklın vaz' ettiği bu ayırım özdeşlik ilkesinde temellenir. Ben ve ben olmayanları ayırt eder. Ben, aklın karargahıdır ve geri kalan her ne varsa bu aklın menzilindedir. Buradan hareketle ontolojinin önceliğinin apaçıklığı fikrine meydan okurken Levinas, üstlendiği işin büyüklüğünün altını çizer, onun girişimi gözü pek bir girişimdir.³ Öyle ya, deneyim bize bizden, bizim bilişimizden daha keskin bir eylemin varlığından çoğunlukla söz etmez. Varlığı sürdürmenin, kendi olarak varlıkta sürekli kalmanın koşulu, nesneyi bilmek ve kullanmaktan geçer. Böylelikle öznenin bitimsiz etkinliği, Levinas'ın gözünde totaliter bir edim olarak belirlenir. Özne en temel mantık ilkesini bütün ilişkilerinin merkezine oturtarak önce kendini kendisiyle özdeşler ve ardından kendi olmayanların hepsini bir bütün olarak nesneleştirerek bütünleyici bir ötekillik yaratır. Her türlü başkalık öznenin potasında eriyip gider. Levinas, “Akıl tarafından anlaşılan dünya başkalığını yitirir, çünkü bilinç dünyada yeniden kendini bulacaktır. Üstelik bilincin her türlü *tavrı*, yani değer biçme, duygu, eylem, iş ve daha genelde üstlenme, son tahlilde bir kendinin bilinci, yani özdeşlik ve özerklidir.”⁴ derken ontolojinin özneye dair en temel kurgusuna vurgu yapar: özne kendisiyle özdeş kalmayı sürdürmek üzere nesneye her yöneldiğinde esasında kendisine yönelmekte ve nesneyi kendisi için, kendi malı haline getirmekte, onu başkalığının yerinden etmektedir. Bu sebeple Levinas'a göre, “Başka, varlık olarak tezahür etmekle başkalığını yitirir. Felsefe, çocukluğundan beri, Başka olarak kalan Başka'ya karşı duy-

2 Emmanuel Levinas, *Sonsuza Tanıklık*, haz. Zeynep Direk, Erdem Gökyaran (İstanbul: Metis Yayınları, 2003) 79.

3 Levinas, *Sonsuza Tanıklık*, 76.

4 Levinas, *Sonsuza Tanıklık*, 131.

duğu dehşetle, önüne geçilmez bir alerjiyle maluldür.”⁵ Burada bir sonraki adımda değineceğimiz Levinasçı manada etikte daha ayrıntılı ele almaya çalışacağımız yeni bir kavram çiftinin, temel ontolojik ayırım olan özne ve nesne ayırımından kopuşu ifade edecek biçimde büyük harfle yazılan Aynı ve Başka rejimine geçişin altını çizmemiz gerekmektedir.

Levinas felsefenin gelenekselleşmiş tavrını bir “ontolojizm” olarak tanımlayarak, varlığı özne ve nesne diye ayırıp, bu ontolojizm ile, özneye varlıkta ayak diremek için nesneyi kendinin kılma ve böylece onun başkallığını yitirmesine sebep olma hakkını tanımakla, dolayısıyla bitimsiz bir savaş halini meşrulaştırmakla suçlar. Ona göre ontolojizmden çıkabilecek tek mümkün hal öznenin öz muhafazası adına sürekli bir çıkar arayışı peşine düşmekle alerjik bir çıkar arayışını sürekli kılan savaş halidir.⁶ Varlığa erişimin ta kendisi olarak tanımlanan, fenomenolojik ifadeyle bir *şeyin bilinci olma* öznenin yöneldiği nesneyi akıl denen silahla ele geçirilmiş bir ganimet olarak idrak etmesine yol açmaktadır. Özne, ontolojinin gör dediği yerden bakıldığında, kendisi haricinde ne varsa sahiplenmeyi isteyen bitimsiz bir iştahın sonucu olarak etkendir, nesnesine yönelmektedir. Bu iştah öyle güçlüdür ki ötekini sürekli bir vakumla içine çekerek başkallığını bozar. Hal böyleyken varlıkta direnme terimleriyle, *conatus*’la açıklanan özne olma deneyimi esasında başkallığın en baştan yadsınmasıdır.

Levinas’ın ontoloji eleştirisinin etikte varacağı nokta zannediyorum ki aydınlığa kavuşmaya başlamıştır. O, özne ve nesnenin karşı karşıya getirildiği, en temel olduğu var sayılan ilişkinin, bilincin nesneyi tematize ederek kendine mâl ettiği bilme fiilinin, öznenin yek diğerini anlamasına ve onunla etik bir ilişki içerisine girmesine fırsat vermediğinin altını çizer. Ona göre öznenin bilme fiili dolayımıyla kurucu rolü üstlendiği bir felsefenin, sürdürülebilir bir barışı mümkün kılması söz konusu dahi olamaz. Böylece öznenin kuruculuğunda ötekiyle girilebilecek tek mümkün ilişki ötekinin kaybetmeye mahkûm olduğu savaş hali içerisinde ortaya çıkacaktır.

Etik söz konusu olduğunda sorulması gereken temel soru ontoloji düzleminin etiğin kurulmasına müsait olup olmadığıdır. Ontoloji düzleminde “Nesneler zihnimin düzenine tabi iken ve varlığımı idame etme kabiliyetimin beraberinde getirdiği özgürlüğüme mukavemet etmezken, diğer insanların kendim karşısındaki durumları nedir? Onları da birer nesne gibi görebilir miyim? Onlar özgürlüğümü ulaşılabilir olmaları ile mümkün kılan

5 Levinas, *Sonsuz Tanıklık*, 131.

6 Emmanuel Levinas, *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence* (Hollanda: Martinus Nijhoff, 1978), 16.

diğer nesnelere aksine benim özgürlüğümü sorgulanır kılmazlar mı?"⁷ Bu sorular bize oldukça önemli görünmektedir, bilincin bitimsiz bir biçimde erimine alabildiği nesnelere bütünlüğü tüm başkallıkları içine katarak eritirken, öteki bilinçler söz konusu olduğu zaman bu bütünlüğün durdurulması, kesintiye uğratılması pek de mümkün görünmektedir. Bu sebeple ötekinin, ötekiliğini muhafaza edebileceği bir düzlemin imkânı ortadan kalkmaktadır. Böyle bir düzlemin imkânı Levinas'ta tüm bir Batı felsefesinin ontolojizmini askıya almaktan geçer. Kurucu olan ontoloji değil Başka ile Aynı'nın karşılaşmasında işitilen Buyrukla, sonsuz sorumluluğu özneye yükleyen etikdir.

Öncelikle terminolojideki dönüşüme dikkat çekmek faydalı olacaktır: Levinas'ın etiğinde öteki radikal başkallık olarak ifade edilmek için büyük harfle Başka olarak karşımıza çıkar, kendisiyle özdeşliği muhafaza eden öznenin, Aynı'nın karşısında Levinasçı etiğin temel çabası Başka'nın ihata edilemezliğini, kavranılmazlığını göstermektir. Başkayla ilişki, varlığı benim kılan bütün ilişkilerin ötesine geçer, bu ilişkide Aynı'nın ötekisi "tanımlamaya ve sınıra, yere ve zamana, kendiyile özdeşliğe ve benzemezliğe, varlığın ve bilginin kategorilerini oluşturan tüm bu yüklemelere yabancıdır."⁸ Burada bahsi geçen "bir başka ben", bir "alter-ego" değildir, çünkü bu Başka'yı Aynı olmak üzerinden temellendiren bir sınırlandırmanın ötesine geçememek demektir. Başka, bizim koşullarımızı sağladığı taktirde muhatap olmaya yükselen, belli kriterleri sağlamış bir öteki değildir. Başka, ontolojiyi önceleyen etikte, öznenin bir benzeri olarak tanımlanmaz. Böylece onu belirlemeden tüm ötekilikler için düşünmek mümkün olacaktır. Başka; onun aklın tematize etmesine sığdırılmayacak sonsuz başkallığı, özne nesne ilişkisi olan bilmeye hiçbir şekilde benzetilemeyecek bir ilişkide, yüz yüze ilişkide açığa çıkar. Başka yüz yüze ilişkide bana seslenendir. Başka anlama, bilme, kavrama edimleriyle değil işitme ve görme edimleriyle açılır, Başka yüz yüze ilişkide Aynı'nın karşısında durur ve onunla konuşur. Başka benimle yüzü vasıtasıyla konuşur. Yüzüm karşısında bilincimin belirleyici operasyonu kesintiye uğrar ve yerini çıkar aramayan bir işitmeye bırakır. Bu işitme Aynı'ya başkası- için olmayı buyuran sonsuz sorumluluğu, Başka'nın sorumluluğunu yükler. Her başkayı öznellikte kendi-için kılan ontolojik hareket etik ilişkinin kökenselliği tarafından kesintiye uğrar ve tersine çevrilir, özneye ontoloji perspektifinden baktığımızda şöyle de diyebiliriz: ava giden avlanır.

Şimdiki zamanın berisinden, onda yeniden temsili mümkün olmayan bir anarşik ya da pre-orijinal zamandan, "hiçbir zaman şimdi olmamış bir

7 Emmanuel Levinas, "La philosophie et l'idée de l'Infini", *Revue de Métaphysique et de Morale* 62/3 (Eylül 1957), 241, 253, 244.

8 Levinas, *Sonsuz Tanıklık*, 132.

geçmişten”⁹ Aynıyı sorumluluğa geri dönüşü olmaksızın bağlayan Buyruk: “Öldürmeyeceksin!” işitilir. Şimdiye taşınamayan Buyruk, beni Başka'nın sorumluluğunu almakla yükümlü kılandır.¹⁰ Burada söz konusu olan iki eşitin karşılıklı ilişkisi dahi değildir, taraflardan biri diğerine her daim üstün gelir, aralarında kat edilmesi mümkün olmayan bir mesafe, buyruğun işitildiği yüzden işitene açılan bir bitimsiz yol vardır. Dolaysız bir temasın imkanını, dolayısıyla karşısındakini içine çekerek özneye mal etme ihtimalini ortadan kaldıran bu aşılamaz mesafe ile Aynı Başka'dan ayrı düşer.¹¹ Burada ne zaman ne de dil ontolojinin terimleriyle anlaşılmaya müsait değildir. Başka ile ilişkinin zamanı şimdiki zamanın terimlerine dönüştürülemez bir anarşik zamanı imler: onun kavramsallaştırmayı kabul etmeyen dili, Başka'yı bütünleştirmeye muktedir olamayacak, rasyonalitenin çıkar arayan beninin dilini kabul etmeyen bir dildir.

Başka'sı için, Başka'sının kim olduğunu umursamaksızın, onun tüm varlığını ve hatta ölümünü kapsayacak bir sorumluluk yüklenmek Levinas'ın etiğinin temelidir. Levinas'ın sorumluluğunun, Sartre'ın hiperbolik sorumluluğuna benzer bulduğunu ifade eden Bernasconi, “Sınırsız bir sorumluluktur bu; hatta ben doğmadan önce bitmiş şeylerden ve gelecek kuşakların başına geleceklerden sorumlu olmayı da içerir. Aynı zamanda da bakışimsızdır –yani her zaman önde gelen bir biçimde benim sorumluluğumdur.”¹² diyerek bu sorumluluğun sonsuzluğuna ve asimetrik oluşuna dikkat çeker.

Buraya kadar Levinas'ın düşüncesinin bir eskizini çizmeye çalıştık. Buradan hareketle üst sorumuzun Levinas örneğinde dile gelmesinin sebebini ifade etmeye geçebiliriz. Levinas'ın düşüncesi sarsıcıdır, onu okuyanların hemen hepsinin bu ifadenin abartılmış bir doğruluğa sahip olduğunu onaylayacağını zannediyoruz. Okumamızda bu sarsıcılık ilkinden belki daha da şiddetli bir şekilde ikinci bir defa daha tekrarlanmıştır. Hatta üst soru olarak nitelendirdiğimiz teorinin pratikle sınanması meselesi de bu ikinci sarsıntının ürünüdür diyebiliriz.

Levinas'ın etiği günümüz insanının, insan hakları, hukuk devleti, toplumsal mutabakat, özgürlük gibi siyasal terimlerin gerçek hayatta karşılığını bulamadığı, insanın insana yaşattığı zalimliğe, adaletsizliğin bin bir türlüne bir türlü anlam veremediği bir dönemde ontolojinin, karşılık bekleyen, sürekli hak talep eden sözde etiğinin karşısına çıkardığı koşulsuz di-

9 Emmanuel Levinas, *Zaman ve Başka*, çev. Özkan Gözel (İstanbul: Metis Yayınları, 2005), 14, 28.

10 Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, 25, 26.

11 Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, 24, 25; Emmanuel Levinas, *De dieu qui vient à l'idée* (Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1993), 222.

12 Robert Bernasconi, *Levinas Okumaları*, ed. Zeynep Direk (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2011), 162.

ğerkamlıkla bir umut ışığı yakmış gibidir. Levinas'ın etiği, "İnsan adalet ve hukuk terimleriyle düşünmeden, herkesin eşit olmayı talep ederken bir yandan da bir diğerrinin üzerine basarak yükselmeyi hedeflediği bir ekonomiyi hesaba katmadan acaba bakışsımsız, karşılık dahi beklemeyen bir sorumluluğu üstlenebilir mi? Aşkın bir Buyruk insan eliyle yapılmış yasaların kifa-yetsizliğine çare olabilir mi?" mealindeki pek çok soruyu zihne üşütür. Levinas'ın düşüncesinin ilk sarsıcılığı bu bakışsımsız sonsuz sorumluluğun varolmayı yeniden düşünmeyi teklif etmesidir.

Levinas Nazi dehşetinin baş tanıklarındandır, İkinci Dünya Savaşı'nda Almanlara tutsak düştüğü halde ölmemiş olmasının tek sebebi ise bir Fransız askeri olarak ele geçmesidir. Anne babası ve kardeşleri ise bu dehşetten kaçamayacak, Naziler tarafından kurşuna dizilecektir.¹³ Levinas bu acının yasını bir ömür tutmuş ve yeri geldiğinde bunun üzerine çok önemli tespitlerde bulunmuştur. Bunların en dikkat çekicilerinden olan "Dehşeti Onaylar Gibi" adlı makalesinde, Heidegger'i nasyonal-sosyalizm sempatizanı olmakla suçlayarak, *Varlık ve Zaman*'ın geliştirdiği yeni fenomenolojinin politika ve şiddete ilişkin hiçbir art düşünceye yer vermediğini ancak Heidegger'in barış zamanında dahi soykırım konusundaki sessizliğinin "duyarlılığa tamamen kapalı bir ruhu ve onun dehşete verdiği bir tür onayı" gösterdiğini ifade etmiştir.¹⁴ Levinas, hocası Heidegger'in suskunluğunu affetmemiştir, konu özellikle felsefi çevrelerde çokça tartışılrsa dahi Levinas eserinin yetkinliğine duyduğu inanca rağmen Heidegger'in suçlu olduğundan emindir. Sadece gaz odaları, ölüm kampları konusunda sergilediği sessiz kalış dahi Heidegger'i suçlu çıkartmaya yeter. Bu öyle bir dehşettir ki sessiz kalmak da suça ortak olmak anlamına gelmektedir.

Maalesef insanlık tarihinin en trajik, insan onuruna en çok zarar veren olaylarının başında gelen Nazi dehşetinin acıları, insanlık üzerinde yarattığı travmanın etkisi hala sarsıcı gücünü sürdürürken dehşet yeniden harekete geçer. Bu defa şiddetin kaynağı dehşete bizzat maruz kalan taraftır. Olayı Levinas'ın konu ile ilgili sorulara verilmiş cevaplarını içeren "Etik ve Siyaset" başlıklı söyleşisinin İngilizce çevirisinin takdiminde Sean Hand şöyle aktarmaktadır:

14 EYLÜL 1982'de Doğu Beyrut'taki bir partinin merkez bürosu, Lübnan Devlet Başkanı Beşir Gemayel'in konuşma yaptığı sırada bombalandı. Gemayel ve 26 kişi öldürüldü. İsraililer olayın hemen ertesi günü "olası saldırıları önlemek ve güvenliği sağlamak amacıyla Batı Beyrut'u işgal ederek

13 Özkan Gözel, *Varlıktan Başka Levinas'ın Metafiziğine Giriş* (İstanbul: İthaki Yayınları, 2011), 382.

14 Levinas, *Sonsuza Tanıklık*, 88, 89.

karşılık verdi. Bu ifade, Begin hükümetini yaşanacakların sorumluluğunu kabul etmeye mecbur bıraktı. İşgal, Müslümanları Falanjistlerin intikamından koruma varsayımıyla yapılmasına rağmen, İsrail Savunma Güçleri (IDF) İsrail'e vur-kaç taktiğiyle saldırılar düzenleyen *fedailer* veya içeri sızmış Araplar olduklarından şüphelendikleri kişileri temizlemek amacıyla Falanjistleri Filistinliler'in kamplarına soktu. Hıristiyan askerler, İsrail Savunma Güçleri'nin herhangi bir müdahalesiyle karşılaşmadan Sabra ve Şatilla kamplarında iki gün boyunca yüzlerce kişiyi katlettiler. 26 Eylül'de *New York Times*'a "goyim (Yahudi olmayan) goyim'i öldürüyor ve hemen ardından Yahudileri asmaya kalkışıyorlar," şeklinde açıklama yapan Begin, yasal soruşturma açmayı reddetti ilk başta.¹⁵

Alıntıladığımız bu metin, katliamı son derece mesafeli ve sükûnet içerisinde anlatan bir metindir. Uluslararası sözleşme ile güvence altına alınmış iki Filistin mülteci kampı Sabra ve Şatilla'da yaşananların ağırlığını anlatmakta oldukça kifayetsiz kalsa da bunu tarihi bir vesika olarak kabul etmekle yetinebiliriz. Burada bizce kabul edilemez olan ise katliam kendisine sorulduğunda Levinas'ın verdiği yanıtıdır. Levinas "Sorumluluğun sınırları olduğuna, "kendimdeki" sorumluluğun sınırları olduğuna hiçbir şekilde inanmıyorum. Tekrarlıyorum ben *kendim* asla ve asla Başkası'na karşı sorumluluktan feragat edemem."¹⁶ dedikten hemen sonra şaşırtıcı bir şekilde "halkım ve akrabalarım benim komşularımdır. Yahudiyi savunduğunuz zaman komşunuzu savunursunuz"¹⁷ diyor, Siyonizm'i müdafaa ediyor. O gün İsrail'de yaşanan katliam yüzünden ayaklanan yüzlerce Yahudi gibi Siyonist hükümeti suçlamıyor ve maalesef suskunluğuyla değil konuşmasıyla "dehşeti onaylar gibi" oluyor.

Beş yıl sonra yukarıda alıntıladığımız "Dehşeti Onaylar Gibi" adlı yazıyı yazıp, Heidegger'i Nazi sempaticanlığı ve soykırımın ortağı olmakla suçlarken Levinas'ın eli titremiş midir, bilemiyoruz. Biz yine de burada Levinas'ın Heidegger için söylediği gibi "büyük bir spekülâtif zihnin geçici olarak pratik bayağılığın içinde yolunu şaşırması olduğu yönünde[ki]"¹⁸ zayıf ümidini muhafaza mı etmeliyiz, bundan da emin değiliz. Burada önemli olan ise felsefi çerçevenin gerçekliğin yoğun içeriğini taşıyamamasının yarattığı derin hayal kırıklığı olabilir ancak. Nihayetinde insan yapısı olanın yetkinliğine gölge düşüren bu hamle ile Levinas üst sorumlunun cevabında, teorinin ne

15 Emmanuel Levinas, "Ethics and Politics", *The Levinas Reader* (Oxford ve Cambridge: Blackwell, 1996) akt. Levinas, *Sonsuza Tanıklık*, 284.

16 Levinas, *Sonsuza Tanıklık*, 288.

17 Levinas, *Sonsuza Tanıklık*, 289.

18 Levinas, *Sonsuza Tanıklık*, 87.

denli yetkin de görünse “bayağı” pratikle karşılaştığında yenik düştüğüne dair bir cevaba yatkın olmamıza yol açmıştır. Teoride ne Aynı ne de Başka herhangi bir belirlenim altında ifade edilmemesine karşın politik hayatta nasıl olup da bazı Başka’ların “komşum” diğerlerinin ise “komşumun komşusu” olarak nitelendirildiği, göz göre göre gerçekleştirilen bu kanlı katliamın Nazi dehşetinin gölgesinde sürülmüş bir yaşamın sahibi tarafından neden daha güçlü bir biçimde ve dolaysızca eleştirilmediği pek tabii her daim akılları kurcalayacaktır.

Sonuç

Bu örnekten yola çıkarak felsefenin teorik alanda uzaklaşıldığında kendiliğinden gereksiz bir uğraşa döndüğünü ya da etiğin politik olan karşısında yenik düştüğünü iddia etmek doğru olmaz. Ancak Levinas’ınki gibi bizleri, etiği Başka’nın üstünlüğü üzerinden yeniden düşünmeye davet eden ve sorumluluğa vurgu yapan bir ahlak felsefesinin politik alanda kendisiyle çelişmesine işaret etmekteki niyetimiz, ahlak teorilerinin gündelik politik tartışmalarda tutum belirleyici ve yön verici bir rol oynayamaması sorununu gündeme getirmektir. Bunun yanında bazen teoride savunulan erdemlerin pratikte tahakküm aracı olarak kullanılabilirdiğinin de altı çizilmelidir. Bu noktada, felsefenin işi sadece soru sormaktır gibi basit bir retorikten destek alarak filozofun politik alana tesir etme ve onu anlamlı bir biçimde dönüştürme gücünden yoksun kılınması, felsefi etkinliğin anlamsızlığı sorununa yol açacaktır. Levinas örneğinden hareketle politika ve etik arasındaki kopukluğun sorgulanması gerekmektedir. Minimal düzlemde ise toplumda pek çok mağduriyetin bir arada yaşandığı bir ülkenin vatandaşı olarak, herkes kendi tecrübelerinden hareketle buradaki sınamanın bir benzerini yapmaya davet edilmelidir. Öyle görünüyor ki “Acaba, hakça ve adilane bulduğumuz etik söylemlerimizin ne kadarı hakikaten bu sıfatları hak ediyor ve ne kadarı varlığını özdeşlik olarak korunmasından, kendi benliğimizin müdafaasından ibaret?” sorusunun sıkça yinelenmesi ehemmiyet arz etmektedir.

Öz

Levinas'a Karşı Levinas

Emmanuel Levinas çağdaş Fransız felsefesinin en önemli isimlerinden biridir. Onun düşüncesi neredeyse bütün bir Batı felsefesine meydan okur ve etiği ilk felsefe olarak kabul ederek ontoloji temelli, özne/bilinç merkezli felsefeyi karşısına alır. Bununla birlikte Levinas, yalnızca ontolojiyi "ilk felsefe" kabul eden bütün bir felsefe geleneğini eleştirmekle kalmaz aynı zamanda Batı felsefesi içerisinde geliştirilmiş bütün etiklere karşı da eleştirel bir tutum sergiler. Çünkü onun felsefesinde özne üzerinden kurulan bütün ahlak teorileri bir kenara bırakılarak, Başka ve Başka'nın yüzünde (suretinde) gün yüzüne çıkan buyruğun kuruculuğu vurgulanır. Etik belirli değerler hiyerarşisini, erdemlerin üstünlüğünü ya da yasayı yücelten bir felsefi uğraş olmaktan öte, öznenin tahakkümünü kıran, onu Başka karşısında güçsüz kılarak yeniden kuran temel uğraş olmaya yükselir. Başka'nın yüzünde, özneye seslenen buyruk "Öldürmeyeceksin!" diyerek özneyi Başka'nın bütün sorumluluğunu üstlenmeye davet eder. Levinas'ın asimetrik etiği ötekini düşünmek adına oldukça sarsıcıdır.

Bununla birlikte Levinas bir Talmud yorumcusudur. Felsefi eserleri ile Yahudilik ve Talmud üzerine kaleme aldığı eserlerini ayırma ve hiçbir zaman felsefi yapıtlarında dini temellendirmelere başvurmasa da onun düşüncesinde Yahudiliğin etkilerini görmemek mümkün değildir. Bu ikili entelektüel kimlik Levinas'a dair önemli bir sorgulamayı gündeme getirir: Başka'nın önceliğini savunan ve tüm felsefesini buradan hareketle kuran Levinas'ın İsrail devletinin kuruluşuna ve İsrail'in Başka'sı olan Filistin halkına karşı amansız tutumuna bakışı nasıldır? Burada bu sorunun yanıtını ararken Levinas'ın etiğini kadim bir sorunun ışığında test etmeye çalışacağız: Acaba teorik manada çok iyi bir biçimde kurgulanmış bir etik, pratik-ahlaki planda tam manasıyla karşılık bulabilir mi? Yoksa teori pratikle sınırlı olduğunda başarısız olmaya mahkûm mudur?

Anahtar Kelimeler: Levinas, Etik, Ahlak, Politika, Devlet, Öteki, Başka

Abstract

Levinas Against Levinas

Emmanuel Levinas is one of the most important figures of contemporary French philosophy. His philosophy challenges almost the entire Western philosophy by rejecting ontology-based, subject-consciousness centered philosophy and considering ethics as the first philosophy. However, Levinas not only criticizes the entire philosophical tradition that accepts ontology as the "first philosophy," but also exhibits a critical attitude towards all ethics developed within Western philosophy. Because in his philosophy, all moral theories based on the subject are set aside, and the founding of the commandment that emerges in the Other and on the face of the Other is emphasized. Ethics, rather than being a philosophical endeavor that exalts a hierarchy of certain values, virtues, or laws, steps up to a higher level and becomes the fundamental endeavor that breaks the domination of the subject, and that weakens it against the Other and rebuilds it. The commandment that addresses the subject in the face of the Other says, "Thou shalt not kill!", inviting the subject to take responsibility for the Other entirely. Levinas's asymmetric ethics is quite disturbing in terms of thinking about the other.

On the other hand, Levinas is a Talmud commentator. Although his philosophical works and works on Judaism and Talmud are distinguished and he never resorts to religious foundations in his philosophical works, it is impossible not to see the effects of Judaism in his thought. This dual intellectual identity also raises an important question about Levinas: What is Levinas's attitude towards the establishment of the State of Israel and his relentless attitude towards the Palestinian people who are the Other of Israel, given that he advocates the priority of the Other and bases all his philosophy on this? Here, while searching for the answer to this question, we will try to test Levinas's ethics in the light of an ancient question: Can an ethics that is theoretically well-constructed find full expression in practical-moral terms? Or is theory doomed to fail when tested by practice?

Keywords: Levinas, Ethics, Morality, Politics, State, Other, Alterity

Kaynakça

- Levinas, Emmanuel. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Hollanda: Martinus Nijhoff, 1978.
- Levinas, Emmanuel. *De dieu qui vient à l'idée*, 2. Baskı, Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1993.
- Levinas, Emmanuel. "La philosophie et l'idée de l'Infini", *Revue de Métaphysique et de Morale* 62/3 (Eylül 1957): 241-253.
- Levinas, Emmanuel. *Sonsuza Tanıklık*. ed. Zeynep Direk, Erdem Gökyaran. İstanbul: Metis Yayınları, 2003.
- Levinas, Emmanuel. *Zaman ve Başka*. çev. Özkan Gözel. İstanbul: Metis Yayınları, 2005.
- Başaran, Melih...*Ve Niçin (Yine) Felsefe... Yapıçözümler*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1993.
- Gözel, Özkan. *Varlıktan Başka Levinas'ın Metafiziğine Giriş*. İstanbul: İthaki Yayınları, 2011.
- Bernasconi, Robert. *Levinas Okumaları*. ed. Zeynep Direk. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2011.

SİYASET

Felsefe Dünyası Dergisi, Sayı: 77-Ek, 2023, ss. 205-215.

Geliş Tarihi: 12.05.2023 | Kabul Tarihi: 16.10.2023

DOI: 10.58634/felsefedunyasi.1296510

Çeviri

Ralph Waldo EMERSON*

Çeviren: Oğuzcan ACAR**

Devletle meşgul olurken, biz doğmadan evvel var olmalarına rağmen, kurumlarının ilkel olmadığını; yurttaşlara karşı üstün olmadıklarını; her birinin bir zamanlar tek bir adamın eylemleri olduğunu; her yasanın ve teamülün hususi bir duruma karşı kullanılan bir usul olduğunu; hepsinin taklit edilebilir, değiştirilebilir olduğunu; daha iyisini, daha güzelini yapabileceğimizi hatırlamalıyız. Toplum, genç yurttaş için bir yanılsamadır. Önünde, her biri ellerinden gelenin en iyisini yapan belirli isimler, kişiler ve kurumlar şeklinde merkeze kök salıp katı bir sükûn ile uzanır. Lâkin ihtiyar devlet adamı, toplumun akışkan olduğunu bilir; buna benzer kök ve merkezler yoktur. Tıpkı, Pisistratus yahut Cromwell gibi her kuvvetli iradenin bir süreliğine, Platon veya Paul gibi her hakikat erbabının ebediyen yaptığı gibi, herhangi bir parça, aniden hareketin merkezi hâline gelebilir ve sistemi kendi etrafında dönmeye zorlayabilir. Fakat siyaset, gerekli esaslar üzerine oturur ve laubalilikle muamele edilemez. Cumhuriyetler, kenti yasaların yarattığına; halkın yaşamına ve istihdamına dair politikalarda ve usullerde ciddi değişiklikler yapılması gerektiğine; ticaretin, eğitimin ve dinin lehinde yahut aleyhinde oylama yapılabileceğine; ayrıca absürt dahi olsalar her türlü tedbirin halka dayatılabileceğini, yalnızca bunların yasa hâline getirilebilmesi için yeterli sözcünün bulunması gerektiğine inanan genç sivillerle doludur. Tabii bilge kişiler, budalaca yasaların, bükülürken yok olan

* Orijinal metin için bkz. *The Complete Essays and Other Writings of Ralph Waldo Emerson*. Random House, 1950

** Doktora Öğrencisi, Kocaeli Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi, ORCID: 0000-0002-5290-8497, e-mail: oguzcanacar7@gmail.com

kumdan bir ip olduğunu; Devlet'in, yurttaşın karakterini ve ilerleyişini yönlendirmek değil, takip etmek durumunda olduğunu; en kuvvetli gaspçıdan ivedilikle kurtulduğunu; dahası, yalnızca Fikirler üzerine bina edenlerin ebediliğe eriştiğini ve galebe çalan hükümet biçiminin, ona imkân tanıyan nüfusta hâkim olan kültürün ifadesi olduğunu bilir. Yasa, yalnızca bir protokoldür [memorandum]. Bizler batıl inançlıyız, kanunlara bir nebze hürmet gösteririz: yaşayan kişilerin karakterinde ne kadar yaşam varsa gücü de o kadardır. Kanun, orada durup şöyle der: Dün falanca maddeyi kabul ettik ancak bugün, bu maddeye dair hissiniz nedir? Bizim kanunumuz, kendi portremizle damgaladığımız bir para birimidir: kısa sürede tanınmaz hâle gelir ve zamanla darphaneye geri döner. Doğa, demokratik ya da sınırlı monarşik değil, despotiktir ve evlatlarının en pespayesi tarafından kandırılmayacak veya otoritesinin zerresi dahi azaltılamayacaktır. Halkın zihni daha fazla idrake açıldığı an, kaidenin hem kaba hem de kekeme olduğu görülür. Kolay idrak edilebilir şekilde konuşmaz, bilakis böyle konuşmaya zorlanmalıdır. Bu esnada da genel aklın eğitimi asla durmaz. Gerçek ve basit olanın tahayyülü kehanet misalidir. Hassas şairane gençliğin bugün hülyasına daldığı, duasını ettiği ve resmettiği ancak yüksek sesle söylemekten kaçındığı şey, bir gün kamu organlarının kararları olacaktır; ardından çatışma ve savaş vasıtasıyla şikâyet ve haklar bildirgesi olarak taşınacak, sonrasında yerini yeni dualara ve resimlere bırakana kadar bir asır boyunca muzaffer yasa ve müessese olacaktır. Devlet'in tarihi, düşüncenin ilerleyişini kaba hatlarıyla çizer ve kültür ile arzunun zarafetini uzaktan takip eder.

İnsanların zihnini ele geçiren ve hem yasalarında hem de devrimlerinde ellerinden gelen en iyi şekilde ifade ettikleri siyaset teorisi, kişileri ve mülkiyeti, hükümetin korumak için var olduğu iki nesne olarak görür. İnsanların tamamı, doğaları gereği aynı oldukları için eşit haklara sahiptirler. Bu menfaat, elbette tüm gücüyle bir demokrasi talep eder. Herkesin kişi olarak hakları, akla erişimlerine binaen eşit olsa da mülkiyet hakları oldukça eşitsizdir. Bir kişinin sahip oldukları yalnızca kıyafetleriyken bir diğeri, bir ülkenin sahibidir. Bu tesadüf, evvela tarafların beceri ve erdemine bağlı olup (her mertebede mevcuttur) ikinci olarak da mirasa [patrimony] bağlıdır (eşit düşmez ve elbette hakları da eşitsizdir). Evrensel olarak aynı olan şahsiyet hakları, nüfus tahriri oranına göre çerçevelenen bir hükümeti talep eder; mülkiyet ise mal sahiplerine ve varlıklılara göre çerçevelenen bir hükümeti talep eder. Küçükbaş ve büyükbaş sürüleri olan Laban, Medyenler onu kovmasın diye, sınırda bir memurun onlara bakmasını ister ve bu gayeyle vergi öder. Yakup'un büyükbaş yahut küçükbaş sürüsü yoktur, Medyenlerden korkmaz ve bu memura vergi ödemez. Laban'ın ve Yakup'un,

kendilerini müdafaa edecek memuru seçme hususunda eşit haklara sahip olup koyunları ve sığırları koruyacak görevliyi Yakup'un değil, Laban'ın seçmesi uygun görünür. Eğer ek memurlar yahut gözetleme kuleleri sağlanıp sağlanmayacağı sorusu ortaya çıkarsa Laban'ın, İshak'ın ve koruma satın alabilmek için sürülerinin bir kısmını satmak zorunda olan geri kalanların, genç ve gezgin olup kendi ekmeğini değil, onların ekmeğini yiyen Yakup'tan daha iyi ve haklı olarak karar vermeleri gerekmez mi?

En eski toplumlarda mülk sahipleri, kendi servetlerini yarattırdı. Servet doğrudan mülk sahiplerinin eline geçtiği sürece, herhangi bir adil toplumda mülkiyetin mülkiyet, kişilerin de kişiler için yasa yapması gerektiğinden başka bir görüş ortaya çıkmaz.

Bununla beraber mülkiyet, onu yaratmayan kişilere bağış yahut miras yoluyla geçer. Armağan, bir durumda tıpkı emeğin ilk sahibinin yapması gibi onu gerçekten yeni sahibinin yapar; diğer durumda, yani mirasta [patrimony] ise yasa, herkesin kamu huzurunda verdiği değere göre geçerli olacak bir mülkiyet belirler.

Tabi, mülkiyetin mülkiyet, kişilerin kişiler için yasa yapması gerektiği şeklinde kolaylıkla kabul edilen ilkeyi cisimleştirmek kolay olmadı; zira kişiler ve mülkiyet her işlemde birbirine karışıyordu. Nihayetinde, Spartalıların “adil olana eşit denir, eşit olana adil denmez” ilkesi uyarınca, mülk sahiplerinin mülk sahibi olmayanlardan daha fazla seçim imtiyazını haiz olmasının doğru bir ayırım olduğu anlaşıldı.

Bu ilke, artık eski devirlerde görüldüğü kadar aşikâr değildir. Zira, kısmen, yasalarda mülkiyete çok fazla ağırlık verilip verilmediğine ve zenginlerin, yoksulların hakkına tecavüz edip onları yoksul bırakmasına imkân tanıyan bu nevi bir yapıya izin verilip verilmediğine dair şüpheler ortaya çıktı. Esasen, her ne kadar belirsiz olsa ve henüz açıkça ifade edilemese de, mevcut hâliyle mülkiyetin tüm yapısının zararlı olduğu ve kişiler üzerindeki tesirinin fenalaşıp alçaldığı yönünde içgüdüsel bir his vardır. Devletin alaka göstermesi gereken yalnızca kişilerdir; mülkiyet her daim kişileri takip eder; hükümetin en yüksek gayesi insanların kültürüdür. Eğer insanlar eğitilebilirlerse kurumlar onların gelişimini paylaşır ve ülkenin yasalarını ahlâkî duygular yazar.

Bu sorunun hakkaniyetle çözülmesi kolay değildir, tabi, yine de doğal savunmalarımızı dikkate aldığımız vakit tehlike azalır. Genelde seçtiğimiz hâkimlerin teyakkuzundan daha iyi muhafızlar tarafından korunuyoruz. Toplum, her zaman büyük oranda genç ve ahmak kişilerden oluşur. Mahke-

melerin ve devlet adamlarının riyakârlığını gören ihtiyarlar ölür, oğullarına bilgelik bırakmaz. Babalarının, onların yaşındayken yaptıkları gibi, gazetelere inanırlar. Böylesi cahil ve kandırılmaya müsait bir ekseriyeti haiz olan devletler, kısa sürede yıkıma sürüklenir. Lâkin, idarecilerin ahmaklıklarının ve hırslarının geçemeyeceği sınırlar vardır. Tıpkı insanlar gibi, şeylerin de yasaları vardır ve şeyler, hafife alınmayı reddeder. Mülkiyet korunacaktır. Mısır ekilmediği ve gübrelenmediği sürece büyümeyecektir; tabi, çiftçi, biçme ve hasat etme şansı bire yüz olmadıkça ekmeyecek yahut çapalamayacaktır. Her ne surette olursa olsun, kişiler ve mülkler kendi adil hükümlerine sahip olmalıdır ve olacaklardır. Maddenin çekimi gibi istikrarlı bir şekilde güçlerini uygular. Bir libre toprağı asla kurnazca örtmeyin, bölün ve parselleysin; eritip sıvılaştırın, gaza dönüştürün; ağırlığı hep bir libre olacaktır. Her daim bir libre ağırlığın faziletiyle diğer maddeleri çekecek veya onlara direnecektir: Bir kişinin nitelikleri, zekâsı ve ahlâkî kudreti, herhangi bir yasa yahut itfa edici tiranlık altında münasip kuvvetlerini kullanacaktır. Açıktan değilse gizliden; yasadan yana değilse karşısından; sağlıklı değilse zehirli; hakla yahut güçle...

Kişiler ahlâkî yahut doğaüstü kuvvetlerin organları oldukları için, kişisel etkinin sınırlarını belirlemek imkânsızdır. Sivil özgürlük veya dinî duygular gibi, ekseriyetin zihnini ele geçiren bir fikrin tahakkümü altında, kişilerin güçleri artık hesaplama konusu değildir. Özgürlüğe veya fethe oybirliğiyle karar vermiş insanlardan mürekkep bir millet, istatistikçilerin aritmetiğini kolaylıkla şaşırtabilir ve imkânlarıyla orantılı olmayan müfrit eylemlerde bulunabilir: Tıpkı Greklerin, Sarazenlerin, İsviçrelilerin, Amerikalıların ve Fransızların yaptıkları gibi.

Benzer şekilde her mülkiyet zerresi de kendi cazibesini haizdir. Bir sent, belirli bir miktar mısırın yahut bir başka metanın temsilcisidir. Değeri, insanın hayvanî ihtiyaçlarındadır. Birazcık sıcaklık, birazcık ekmek, birazcık su, birazcık toprak. Yasa, mülk sahibine istediğini yapabilir; adil gücü, yine de sente bağlı kalacaktır. Yasa, meczup bir tavır ile mülk sahipleri hariç herkesin güç sahibi olacağını söyleyebilir; onların oy hakkı olmayacaktır. Bununla beraber, daha yüksek bir yasayla mülkiyet, her yıl mülkiyete dair yeni bir kanun yazacaktır. Mülk sahibi olmayan kişi, mülk sahibinin kâtibi olacaktır. Mülk sahiplerinin yapmak istediklerini, tüm mülkiyet gücü ya yasalar vasıtasıyla ya da yasalara meydan okuyarak yapacaktır. Elbette, yalnızca büyük mülklerden değil, tüm mülkiyetten bahsediyorum. Sıklıkla olduğu gibi, zenginlere karşı oy üstünlüğü sağlandığında, bunu mümkün kılan yoksulların ortak hazinesidir. Her insan bir inek, bir el arabası veya kendi kolları gibi bir şeylerin sahibidir. Bu mülk üzerinde tasarrufta bulunabilir.

Şahsiyet ve mülkiyet haklarını, hâkimin art niyetine veya ahmaklığına karşı güvence altına alan aynı zorunluluk, her millete ve düşünce mizacına has olup başka toplumlara hiçbir şekilde aktarılamayan hükümet biçimlerini ve yöntemlerini de belirler. Bu ülkede, yaşayan insanların hafızasında, hâlâ kâfi sadakatle ifade ettikleri halkın karakterinden ve durumundan kaynaklandıkları için benzersiz olan siyasî kurumlarımızla pek gurur duyuyoruz. Ayrıca onları gösterişli bir şekilde tarihteki diğer muadillerine tercih ediyoruz. Elbette daha iyi değiller, sadece bize daha uygunlar. Modern zamanlarda demokratik biçimin avantajlı olduğunu iddia etmekle akıllıca davranmış olabiliriz; tabii dinin monarşiyi kutsadığı diğer toplumların devletleri için o değil, bu münasip olmuştur. Demokrasi bizim için daha iyidir, zira şimdiki zamanın dinî hisleri onunla daha iyi uyuşmaktadır. Doğuştan demokrat olan bizler, monarşik düşünce içinde yaşayan atalarımız için nispeten doğru olan monarşiyi yargılayacak niteliklere sahip değiliz. Ancak kurumlarımız, çağın ruhuna uygun olsa da diğer biçimleri gözden düşüren pratik kusurlardan muaf değildir. Her gerçek devlet yozlaşmıştır. İyi insanlar yasalara çok fazla itaat etmemelidir. Hükümete yönelik hangi hiciv, çağlar boyunca *kurnazlık* manasına gelen ve devletin bir hile olduğunu ima eden *siyaset* kelimesinin taşıdığı şedit tenkide denk olabilir?

Aynı iyi niyetli gereklilik ve aynı pratik istismar, her devletin kendi içinde bölündüğü, hükümet idaresinin muhalifleri ve müdafileri olan partilerde görülür. Partiler, içgüdüler üzerine kurulur ve kendi mütevazı gayeleri için liderlerinin sağduyularından daha iyi rehberleri haizdir. Kökenlerinde, sapkın bir şey yoktur. Gerçek ve kalıcı bir ilişkiyi ancak kabaca işaret edebilirler. Gündoğusunu veya ayazı, mensupları ekseriyetle konumlarına dair açıklama yapamayan fakat kendi çıkarlarını müdafaa etmekten geri durmayan bir siyasî parti kadar bilgece tenkit edebiliriz. Onlarla kavgamız, bir liderin emriyle bu derin doğal zemini terk ettiklerinde ve kişisel mülahazalara boyun eğerek kendilerini sistemlerine ait olmayan noktaların muhafazasına ve müdafaasına adadıklarında başlar. Bir parti, sürekli olarak şahsiyet tarafından yozlaştırılır. İştiraki sahtekârlıktan muaf tutarken aynı merhameti liderlerine gösteremeyiz. Onlar, idare ettikleri kitlelerin uysallığının ve hamiyetinin ödülleri toplarlar. Bizim partilerimiz genellikle ilke partileri değil, durum partileridir; ticarî çıkarlarla ihtilafa düşen ekim çıkarları gibi; kapitalistlerin partisi ile amelelerin partisi gibi; ahlâkî karakter yönünden aynı olan ve diğer pek çok tedbiri desteklerken birbirleriyle kolaylıkla zemin değiştirebilen partiler. Dinî mezhepler, serbest ticaret, genel oy hakkı, köleliğin kaldırılması gibi ilke partileri, şahsiyetlere dönüşür veya heyecan uyandırır. Ülkemizin önde gelen partilerinin (fikir topluluklarının adil bir örneği olarak

gösterilebilir) kusuru, kendilerini hak ettikleri derin ve gerekli temellere oturtmayıp topluma hiçbir faydası olmayan bazı yerel ve anlık tedbirleri yerine getirmek için kendilerini hiddetle kırbaçlamalarıdır. Mevcut hâlde, milleti neredeyse kendi aralarında pay eden iki büyük partiden birinin en iyi davayı haiz olduğunu ve diğerinin de en iyi adamları içerdiğini söylemeliyim. Filozof, şair yahut din adamı, oyunu elbette demokrasiden, serbest ticaretten, geniş oy hakkından, ceza hukukundaki zulmün kaldırılmasından, gençlerin ve yoksulların zenginlik ve güç kaynaklarına erişiminin her yönden kolaylaştırılmasından yana kullanmak isteyecektir. Lâkin sözüm ona halk partisinin, kendisine bu hürriyetlerin temsilcileri olarak önerdiği kişileri nadiren kabul eder. Bu kişiler, demokrasi namına umut ve fazilet katan gayelere yürekten sahip değillerdir. Bizim Amerikan radikalizminin ruhu, yıkıcı ve gayesizdir; sevgisi yoktur; gizli ve ilâhî hedefleri bulunmaz; yalnızca nefretten ve bencilikten sebep yıkıcıdır. Diğer tarafta ise nüfusun en itidalli, yetenekli ve kültürlü kesiminden mürekkep muhafazakâr parti, ürkektir ve yalnızca mülkiyeti savunur. Hiçbir hakkı savunmaz, hiçbir hakiki iyiliği hedeflemez, hiçbir suça işaret etmez, hiçbir cömert politika önermez; ne inşa eder, ne yazar, ne sanatı besler, ne dini destekler, ne okul kurar, ne bilimi teşvik eder, ne köleyi azat kılar, ne de yoksullara veya Yerlilere yahut göçmenlere dostluk eder. İktidara gelen hiçbir partiden, millî kaynaklarla orantılı olarak bilim, sanat ya da insanlık namına dünyanın bekleyebileceği hiçbir fayda yoktur.

İş bu kusurlar nedeniyle cumhuriyetimizden ümidimi kesmiyorum. Hiçbir şans dalgasının insafına kalmış değiliz. Vahşi partilerin mücadelesinde, insan doğası kendini her daim beslenmiş bulur; nitekim, Botany Körfezi'ndeki mahkûmların çocuklarının da diğer çocuklar kadar sağlıklı bir ahlâkî duyguyu haiz olduğu görülmüştür. Feodal devletlerin vatandaşları, demokratik kurumlarımızın anarşiye dönüşmesinden endişe ediyor; aramızda daha yaşlı ve temkinli olanlar ise çalkantılı hürriyetimize bir miktar dehşetle bakmayı Avrupalılardan öğreniyor. Anayasa'yı yorumlama yetkimizde ve kamuoyunun despotizmde hiçbir dayanağımız olmadığı söyleniyor. Yabancı bir gözlemci, teminatı bizdeki evliliğin kutsallığında bulduğunu düşünüyor; bir başkası da bunu, bizdeki Kalvinizmde bulduğunu düşünüyor. Fisher Ames, monarşi ile cumhuriyeti karşılaştırdığında, halkın güvenliğini bilgece ifade etmiştir: Monarşi, iyi yol alan ancak kimi zaman kayaya çarpıp dibe batan bir yük gemisidir; cumhuriyet ise asla batmayan bir saldırı ancak ayaklarınız hep suyun içinde kalır. Şeylerin yasalarıyla dost olduğumuz müddetçe hiçbir suret tehlike arz etmez. Aynı basınç ciğerlerimizde de olduğu sürece, atmosferin başımıza kaç ton ağırlığında baskı yaptığının herhangi bir ehemmiyeti yoktur. Kütleli bin kat artırın, tepki etkiye eşit olduğu sürece

bizi ezemez. Merkezci ve merkezkaç olmak üzere iki kutup, iki kuvvet olgusu evrenseldir; her kuvvet kendi etkinliğiyle diğerini geliştirir. Vahşi hürriyet demir vicdan yaratır. Hukuku ve adabı güçlendirerek özgürlük istemek vicdanı sersemletir. “Linç yasası” yalnızca liderlerde daha büyük cesaret ve kendine yetme varsa hüküm sürer. Bir kalabalık kalıcı değildir; herkesin çıkarı onun var olmamasını gerektirir ve sadece adalet, herkesi tatmin eder.

Tüm yasalarda parıldayan cömert zorunluluğa sonsuz itimat etmeliyiz. İnsan doğası, kendini heykelerde, şarkılarda ya da demiryollarında olduğu gibi karakteristik bir şekilde ifade eder; milletlerin kaidelerinin özeti, ortak vicdanın belgesi olacaktır. Hükümetlerin kökeni, insanların ahlâkî kimliğine dayanır. Biri için geçerli olan neden, bir diğeri için de geçerli görülür. Tüm tarafları tatmin eden bir orta ölçü vardır, hiçbir zaman bu denli çok yahut kendileri için bu kadar kararlı olmamışlardır. Her insan en basit iddiaları ve eylemleri için kendi zihninin ürettiği kararlarda bir yaptırım bulur, bu kararlara hakikat ve kutsallık ismini verir. Bu kararlarda tüm yurttaşlar mükemmel bir mutabakat bulurlar ve yalnızca bunlarda bulabilirler; neyin yemek için iyi olduğunda, neyin giymek için iyi olduğunda, zamanın nasıl iyi kullanıldığında veya her birinin ne kadar toprak yahut kamu yardımı talep etme hakkı olduğu hususlarında değil. Bu hakikati ve adaleti, insanlar, mevcut hâlde toprağın ölçümünde, hizmetlerin paylaşımında, canın ve malın korunumunda uygulamaya çalışmaktadır. İlk çabaları, şüphesiz pek tuhaftır. Yine de mutlak hak, ilk yöneticidir ya da her hükümet saf olmayan bir teokrasidir. Her topluluğun kendi yasasını yapmak ve düzeltmek için peşinden koştuğu fikir, bilge insanın iradesidir. Bilge insanı doğada bulamaz ve hükümetini emniyete almak için entrika yaparak, halkın tamamının her tedbirde sesini duyurmasını sağlayarak, bütünü temsilini sağlamak için çift seçim yaparak, en iyi vatandaşları seçerek veya hükümeti, temsilcilerini kendisi seçebilecek birine emanet edip verimliliği ve iç barışın faydalarını teminat altına alarak hem tuhaf hem de ciddi çabalar sarf eder. Tüm hükümet biçimleri, tüm hanedanlarda ortak ve sayılardan bağımsız, iki kişinin olduğu yerde mükemmel, yalnızca tek kişinin olduğu yerde mükemmel olan ölümsüz bir hükümeti sembolize eder.

Her insanın doğası, hemcinslerinin karakterine dair ona yeterli bir ilandır. Benim doğrum ve yanlışıım, onların doğrusu ve yanlışıdır. Ben, kendime uygun olanı yapar ve uygun olmayandan kaçınırsam, komşum ile ekseriyetle yöntemlerimizde anlaşıp bir süreliğine aynı hedef için birlikte çalışırız. Lâkin ne vakit kendi üzerimdeki hükmümü kendim için yeterli bulmazsam ve onu da yönetmeye çalışırsam, hakikatin sınırlarını aşmış ve onunla yanlış ilişki kurmuş olurum. Ondandır çok daha fazla beceriyi yahut gücü haiz

olabilirim, böylelikle o haksızlık hissini yeterince ifade edemiyor olabilir; tabi, bu bir yalan olur, hem onun hem de benim canımı yakar. Sevgi ve doğa, bu varsayımı sürdüremez; bunun pratik bir yalanla, yani zorla gerçekleştirilmesi gerekir. Bir başkası için yapılan bu girişim, dünya hükümetlerinde bulunan muazzam çirkinlikte bir hatadır. Bir çiftte olduğu gibi sayılarda da aynı şey bahis mevzudur, sadece bu kadar anlaşılır değildir. Kendi kendimi kontrol etmem ile bir başkasının benim görüşlerime göre hareket etmesini sağlamam arasındaki büyük farkı gayet net görebiliyorum. İnsan ırkının çeyreği bana ne yapmam gerektiğini söylemeye kalktığında ise emirlerinin saçmalığını bu denli net göremeyecek kadar koşullardan rahatsız olmuş olabilirim. Bu nedenle tüm kamusal gayeler, özel olanların yanında müphem ve riyakâr görünür. İnsanların kendileri için yaptıkları yasalar dışındaki tüm yasalar gülünesidir. Kendimi çocuğumun yerine koyarsam ve aynı düşüncede durup her şeyin böylece olduğunu görürsek bu algı, onun ve benim için yasadır. İkimiz de oradayız, ikimiz de hareket ediyoruz. Fakat onu düşüncenin içine taşımadan, onun tertibine bakıp nasıl oraya geldiğini tahmin eder, herhangi bir emir verirsem, bana asla biat etmeyecektir. Bu, hükümetlerin tarihidir; bir adam diğerini bağlayacak bir şey yapar. Beni tanımayan bir adam beni vergilendirir; bana uzaktan bakarak emeğimin bir kısmının herhangi bir kaprisli amaca gitmesini emreder. Benim gibi değil, onun hayal ettiği gibi... Neticeye bakın. Bütün borçlar içinde insanlar, en az vergileri ödemeye isteklidir. Bu, hükümet için nasıl bir hicivdir! Bunlar dışında her yerde paralarının karşılığını aldıklarını düşünürler.

Bu nedenle hükümet ne kadar az olursa o kadar iyidir; daha az yasa, daha az itimat edilen güç. Resmî hükümetin istismarının panzehiri, özel karakterin etkisi, bireyin gelişimi; vekilin yerine asilin geçmesi; bilge adamın ortaya çıkmasıdır. Kabul etmek gerekir ki mevcut hükümet, bunun kötü bir taklidinden başka bir şey değildir. Her şeyin nihayete erdirmeye meylettığı; hürriyetin, kültürün, münasebetin, devrimlerin biçimlendirmeye ve sağlamaya çalıştığı şey karakterdir. Kralının taç giyme törenine erişmek isteyen doğanın gayesi budur. Devlet, bilge insanı eğitmek için vardır ve bilge insanın ortaya çıkmasıyla devlet sona erer. Karakterin meydana gelmesi devleti lüzumsuz kılar. Bilge adam devlettir. Orduya, kaleye veya donanmaya ihtiyacı yoktur; insanları pek sever; dostlarını yanına çekmek için rüşvete, ziyafete veya saraya ihtiyacı yoktur; üstün bir konuma, lehine koşullara ihtiyaç duymaz. Kütüphaneye ihtiyacı yoktur, zira düşünmekle işi bitmemiştir; kiliseye ihtiyacı yoktur, çünkü bir peygamberdir; kanun kitabına ihtiyaç duymaz, zira kanun koyucu odur; paraya ihtiyacı duymaz, çünkü değer odur; yola ihtiyacı yoktur, zira her yer onun evidir; tecrübeye ihtiyacı yoktur, çünkü

yaratıcının nuru onun içinden fışkırır ve onun gözlerinden bakar. Tüm insanların duasını ve takvasını kendisine çekebilecek efsunu haiz olan kişinin, seçkin ve şiiirsel bir yaşamı kendisiyle paylaşacak birkaç kişiyi eş olarak seçip eğitmesine mahal olmadığından şahsî dostu yoktur. İnsanlarla ilişkisi meleklerinki gibidir; hafızası onlar için mürdür; varlığı buhur ve çiçektir.

Uygarlığımızın meridyenine yaklaştığını düşünüyörüz; lâkin henüz sabah karanlığında ve sabah yıldızındayız. Barbar toplumumuzda karakterin tesiri henüz emekleme aşamasındadır. Siyasî bir güç, tüm hükümdarları koltuklarından indirecek hak sahibi bir efendi olarak varlığından hemen hiç şüphelenilmiyor. Malthus ve Ricardo, onu tamamen es geçür; Annual Register sesini çıkarmaz; Conversations' Lexicon'da yer almaz; Başkan'ın Mesajı, Kraliçe'nin Konuşması ondan bahsetmez; yine de asla bir hiç değildir. Dehanın ve takvanın dünyaya getirdiği her düşünce, dünyayı değiştirir. Güç listelerindeki gladyatörler, tüm kuvvet ve temessül küppelerinin içinde bir değerin varlığını hissederler. Bence ticaretin ve hırsın ihtilafı bu kutsallığın itirafıdır; bu sahalardaki başarılar, hicap duyan ruhun çıplaklığını gizlemeye çalıştığı acınası incir yapraklarıdır. Tüm çevrelerde benzer, gönülsüz hürmetler görüyörüm. Bizden ne çok şey beklendiğini bildiğimiz için değrimizin yerine geçecek küçük bir yetenek göstermeye sabırsızlanıyoruz. Bu karakter yüceliği hakkının vicdan azabını çekiyoruz ve buna karşı sahtekârlık yapıyoruz. Bununla beraber her birimizin bir yeteneği vardır; yararlı, zarif, müşkül, eğlenceli veya kazançlı şeyler yapabiliriz. Bunu, iyi ve eşit bir yaşam gayesine erişemediğimiz için başkalarından ve kendimizden özür dilemek için yaparız. Fakat bu bizi tatmin etmez, oysa bunu arkadaşlarımızın dikkatine sunarız. Onların gözünü boyayabilir ancak bizim niteliğimizi artırmaz veya dışarıda yürürken kudretlilerin sükûnetini vermez. Giderken kefarete öderiz. Yeteneğimiz bir tür kefarettir ve bu görkemli anımızı, kalıcı mecalimizin adil bir ifadesi olan pek çok eylemden biri olarak değil, biraz fazla ince olarak belirli bir aşağılanmayla yansıtmaya mecbur kalırız. Yetenekli kişilerin ekserisi, toplum içinde bir nevi zımnî çağrıyla karşılaşır. Her biri, "Ben burada yokum," der gibidir. Senatörler ve başkanlar, buldukları yeri bilhassa hoş buldukları için değil, gerçek değeriinin bir özü olarak ve erkekliklerini bizlerin gözünde haklı çıkarmak için yeterince acı çekerek bu kadar yükseğe tırmanmışlardır. Bu dikkate şayan makam; yoksul, soğuk, sert bir doğayı haiz olmalarının kendilerine ödenen tazminatıdır. Elllerinden geleni yapmalıdırlar. Orman hayvanlarının bir türü gibi kuyruklarından başka bir şeyleri yoktur; tırmanmak yahut sürünmek zorundadırlar. Eğer bir adam kendini en iyi kişilerle sıkı ilişkiler kurabilecek ve davranışlarının ağırbaşlılığı ile tatlılığıyla etrafındaki hayatı sakinleştirebilecek kadar zengin bir

yapıyı haiz bulsaydı, parti meclisinin ve basının gözünden kaçmayı ve bir siyasetçininki kadar içi boş ve gösterişli ilişkilere göz dikmeyi göze alabilir miydi? Elbette, samimi olmayı göze alabilen hiç kimse şarlatan olamaz.

Zamanın eğilimleri, özyönetim fikrini desteklemekte ve bireyi, tüm kurallar için kendi anayasasının ödül ve cezalarına bırakmaktadır; bu anayasa, biz yapay kısıtlamalara bağlıyken sandığımızdan daha fazla enerjiyle çalışmaktadır. Modern tarihte bu yöndeki hareket pek belirgindir. Çoğu kör ve itibarsız olmuştur ancak devrimin doğası, isyan edenlerin ahlâksızlıklarından etkilenmez; zira bu tamamen ahlâkî bir kuvvettir. Tarihte hiçbir parti tarafından benimsenmemiştir ve benimsenmesi de mümkün değildir. Bireyi, tüm partilerden ayırır ve aynı zamanda onu ırkla birleştirir. Şahsî hürriyet yahut mülkiyet güvenliğinden daha yüksek hakların tanınmasını vaat eder. Bir insanın istihdam edilmeye, güvenilmeye, sevmeye, saygı duyulmaya hakkı vardır. Devlet'in temeli olarak sevginin gücü hiçbir zaman denenmemiştir. Her duyarlı Protestan, belirli toplumsal geleneklerde kendi payına düşeni yapmaya zorlanmazsa her şeyin karmaşaya sürükleneceğini düşünmemeliyiz; kuvvet hükümeti sona erdiğinde yolların inşa edilebileceğinden, mektupların taşınabileceğinden ve emeğin meyvesinin teminat altına alınabileceğinden şüphe etmemeliyiz. Yöntemlerimiz artık tüm rekabeti umutsuz kılacak kadar mükemmel mi? Dostlardan mürekkep bir millet daha iyi yöntemler geliştiremez mi? Diğer yandan, en muhafazakâr ve çekingen olanlar süngünün ve kuvvet sisteminin erken teslim edilmesinden korkmasınlar. Çünkü bizim irademizden çok daha üstün olan doğanın düzenine göre, insanların bencil olduğu yerde her daim bir kuvvet hükümeti olacaktır; kuvvet kaidesinden vazgeçecek kadar saf olduklarında ise postane, otoyol, ticaret ve mülk değişimi, müzeler ve kütüphaneler, sanat ve bilim kurumları gibi bu kamusal amaçların nasıl karşılanabileceğini görecektir. Bilge olacaktır.

Dünyanın en düşük vaziyetinde yaşıyor, zora dayalı hükümetlere gönül-süzce haraç ödüyoruz. En dindar ve medenî milletlerin en dindar ve medenî insanları arasında, toplumun güneş sistemi gibi yapay kısıtlamalar olmadan da sürdürülebileceğine veya özel bir vatandaşın hapisane yahut müsadere iması olmaksızın makul ve iyi bir komşu olabileceğine ikna edecek ahlâkî duygulara ve şeylerin birliğine dair yeterli inanç yoktur. Tuhaf ki hiçbir zaman hiçbir insanda, Devlet'i hak ve sevgi ilkesi zemininde yenilemek gibi geniş bir tasarıma ilham verecek kadar doğruluğun gücüne dair yeterli inanç olmamıştır. Bu tasarımı öne sürenlerin hepsi, kısmî reformcular olmuş ve bir şekilde kötü Devlet'in üstünlüğünü kabul etmişlerdir. Kendi ahlâkî doğasının basit gerekçesiyle yasaların otoritesini daima reddeden tek bir

insan dahi hatırlamıyorum. Deha ve kader dolu bu nevi tasarımlar, hava resimleri gibi açıkça sergilenmedikçe kabul görmezler. Bunları sergileyen kişi uygulanabilir olduğunu düşünmeye cüret ederse alimleri ve din adamlarını tiksindirir; yetenekli erkekler ve üstün duyguları haiz kadınlar, küçümsemelerini gizleyemezler. Doğa, gençlerin yüreğini bu coşkunun telkinleriyle doldurmaya devam ediyor ve artık öyle insanlar var ki -eğer çoğul konuşabilirsem- daha doğrusu, az evvel bir adamla konuşuyordum, hiçbir olumsuz deneyimin ağırlığı, binlerce insanın birbirlerine karşı en büyük ve en basit duyguları, bir grup arkadaş veya bir çift sevgili kadar uygulayabileceğini bir an için imkânsız göstermez.

YAZIM KURALLARI

1. Genel Esaslar

- Felsefe Dünyası Dergisi'nde yayımlanması amaçlanan tüm çalışmalar Dergipark üzerinden iletilmelidir.
- Felsefe Dünyası Dergisi intihal taraması, ön-değerlendirme, kör hakemlik ve editöryal okuma süreçlerinin işletildiği açık erişimli akademik bir dergidir.
- Türkçe ve İngilizce dilinde gönderilen çalışmalar kabul edilir.
- Yazıların felsefe ve alt alanları ile ilgili olması beklenir.
- Çalışmalar araştırma makalesi, araştırma notu, eser değerlendirmesi, çeviri, bilimsel toplantı değerlendirmesi, söyleşi, vefa notu kategorilerinde olmalıdır.
- Yayın periyodu, Aralık ve Temmuz olmak üzere yılda iki kezdir. Çalışmalar derginin yayın periyodundan 2 ay öncesine kadar gönderilebilir. Derginin yayın tarihi geldiğinde, hakemleme veya editöryal inceleme süreçleri tamamlanmamış olan makaleler bir sonraki sayıya tehir edilir.
- Tüm yazılar ön-değerlendirme ve kör hakemleme süreçlerine tabi tutulur. Ön değerlendirme süreci yaklaşık 15 gün, hakemleme süreci ise yaklaşık 30 gün sürmektedir. Belirtilen süreler, hakemlerden kaynaklanan gecikmeler nedeniyle zaman zaman uzayabilir.
- Gönderilen çalışmalar daha önce yayınlanmamış veya eş zamanlı olarak birden fazla dergiye gönderilmemiş olmalıdır.
- Bir sayıda aynı yazarın birden fazla çalışması yayımlanmamaktadır.
- Makaleler "APA (7th Edition, The American Psychological Association, 2020)" veya "The Chicago Manual of Style (17th Edition, Notes and Bibliography)" atıf ve kaynakça sistemi esas alınarak hazırlanmalıdır. Bu sistemlerin Felsefe Dünyası dergisine uyarlanmış şekli aşağıda gösterilmiştir.

2. Sayfa Yapısı

- Gönderilen çalışmalarda metin iki yana hizalanmalı ve sayfa yapısı üst 2,5 cm, alt 2,5 cm, sağ 2,5 cm, sol 2,5 cm cilt payı sıfır (0) olacak şekilde ayarlanmalıdır.
- Metin Times New York yazı tipinde 1,5 satır aralığı ile ve 11 punto ile yazılmalı, sayfa numaraları eklenmelidir.
- Çalışmanın başlığı büyük harf, 14 punto ve kalın yazı tipi ile yazılmalı, başlık altına yazarın künyesi eklenmelidir. Künyede ORCID numarası, e-posta adresi ve kurum bilgisi bulundurulmalıdır.
- Metnin alt başlıkları her kelimenin ilk harfi büyük olmak üzere 12 puntuyla ve kalın yazı tipi ile yazılmalıdır.
- Öz ve Abstract bölümleri çalışmanın sonuna, sonuç bölümünden sonra ve kaynakçadan önce ayrı iki sayfa/kısım şeklinde eklenmelidir.

- Öz ve Abstract başlıkları 12 punto ve kalın yazı tipi ile yazılmalı, çalışmanın başlığı Öz'ün altına Türkçe, Abstract'ın altına İngilizce olmak üzere eklenmelidir.
- Anahtar kelimeler ve Keywords öz ve abstract metinlerinin altına sola hizalı, 11 punto ve kalın yazı tipi ile eklenmeli; anahtar kelimelerin sayısı, En az 5; en çok 6 olmalıdır. Kelimeler çalışmanın ana konusunu yansıtacak temel kavramlardan seçilmelidir.
- Makaleler, 9.000 kelimedenden (yaklaşık 25 sayfa) fazla olmamalıdır. İstisna durumları yayın kurulu değerlendirebilir.

3. Atıf ve Kaynakça

3.1. Metin İçi Alıntı (APA)

- Dergiye gönderilen yazıların atıf sistemi ve kaynakça düzenlenmesinde American Psychological Association (APA) stili kullanılabilir. Detaylı bilgi için <https://apastyle.apa.org/> sayfası incelenmelidir.
- Metin içi alıntı yapılırken APA'nın yazar-tarih alıntılama sistemi kullanılmalı; yazar soy isimleri ve kaynakçada yer alan şekliyle basım yılı yazılmaktadır.

Örnek:

Mantık hem bir düşünme tarzını hem de bir bilim dalını ifade eder. Bu nedenle mantıklı düşünme ile mantık bilimi arasında kuvvetli bir bağ vardır (Öner, 1986).

- Belirli bir sayfadan alıntı yapılmış ya da ilgili fikirler belirli bir kısımdan alınmışsa kaynak, sayfasıyla birlikte yazılmalıdır.

Örnek:

Metafizikğin aksine olaylarla yetinen yani ilk sebepler ve eşyaların yeniden yaradılışı konusunda kendi kendine soru sormaksızın deneyin verileri ile yetinen ilim, pozitif felsefe, pozitif âlim gibi. (Korlaelçi, 2014: 4).

- Birden fazla kaynak, parantez içinde yer alırken alfabetik sıraya göre alıntılanmalı ve noktalı virgülle ayrılmalıdır.

Örnek:

(Arslan, 1995; Russell, 1945; Ural, 2018; Ülken, 1956).

- Metin içinde bir yazarın aynı tarihli birden fazla eseri aşağıdaki gibi belirtilmelidir.

Örnek: (Türer, 2021a) (Türer, 2021b)

- Yazar sayısı iki ise her kullanımda iki isim de yazılmalıdır. İki yazarlı çalışmalarda yazar isimleri arasında “ve” yer alırken İngilizce metinlerde “&” ve “and” kullanılabilir.

Örnek:

(Aslan ve Çelik, 1988: 14)

(Harman & Thomson, 1996: 160)

• Yazar sayısı üç veya daha fazlaysa ilk kullanımda sadece ilk isim ve diğerleri şeklinde kısaltma yapılır. İngilizce metinlerde ise “et al” şeklinde kısaltma yapılmalıdır.)

Örnek; (Jacqueline Russ, vd., 2012: 105).

• Çevirisi yapılmış, kopyalanmış veya yeniden basılmış kaynaklar alıntılanırken orijinal çalışmanın yılı ve çevirinin/yeniden basımın yılı birlikte verilir.

• Yazarı olmayan (dini kaynaklar gibi) veya yazarı bilinmeyen kaynaklar, metin içinde alıntılanırken yazarı olmayan kaynaklar için kaynağın başlığı ve yılı yazılmalıdır.

Kaynakça (APA)

• Metin içinde kullanılan kaynaklar soy isim - isim şeklinde alfabetik olarak sıralanmalıdır.

• Kaynakçada aynı yazarın çok sayıda kaynağı varsa, kaynaklar eskiden yeni tarihe doğru sıralanarak yazılır. Aynı tarihli kaynaklarda harf ile sıralama yapılır. Örneğin: 2000a, 2000b.

• Kaynak olarak gösterilen eserin birden fazla yazarı varsa eserde ismi ilk yer alan yazarın soyadı ilk olarak kullanılmalıdır. Yazar sayısı üçten fazla ise ilk yazarın soy isminin arkasına “vd.” kısaltması eklenebilir.

• Kaynakta eserin yayın tarihi, isimden sonra parantez içerisine eklenmelidir. Cohen, Martin, (2020). Platon’dan Mao’ya Siyaset Felsefesi, çev. Hamdi Bravo, Ankara: Fol Yayınları.

Tek Yazarlı Kitap

Nozick, R. (2015). Anarşi, Devlet ve Ütopya, çev. Alişan Oktay, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi.

Çok yazarlı kitap

Baggett D., Walls J. (2011). Good God: The Theistic Foundations of Morality, New York: Oxford University Press.

Editörlü Kitap

Türer, C. (ed.) (2019). Felsefe Tarihi, Ankara: Bilay Yayınları.

Editörlü kitapta bölüm

Başdemir, H. Y. (2019). “İlk Çağ Felsefesi: Felsefi Düşünce ve Eski Topluluklar”, Felsefe Tarihi, Türer, C. (ed.), ss. 51-66, Ankara: Bilay Yayınları.

Dergide Yayınlanmış Makale

Çiçek, Hasan (2020). “Çicero: Yaşlılığın Erdemleri”, Felsefe Dünyası Dergisi, 71, ss. 5-19.

• Dergide yayınlanmış ve birden fazla yazarı olan makalelerde alfabetik sıraya göre yazar künyeleri en başa eklenir.

• Makalelerin, varsa DOI numaraları yazılır.

Stirling, J. (2002). “William Morris and Work As It is and As It Might Be”,

Capital & Class, 76, 127–144. doi: 10.1177/030981680207600105.

Ansiklopediler

- Balkans: History (1987). Encyclopaedia Britannica içinde (15. Baskı. Cilt. 14, ss. 570- 588). Chicago: Encyclopaedia Britannica.
- Çevrimiçi ulaşılan bir kaynak kullanıldığında yazarın soyadı, adı, tırnak işareti içerisinde eserin adı ve erişim adresi yazılmalı sonuna erişilen tarih parantez içerisinde eklenmelidir.

Örnek:

Zalta, N. Edward. "Moral Responsibility", <https://plato.stanford.edu/entries/moralresponsibility/> (10.10.2021).

3.2. Sayfa Altı Atıf (CHICAGO)

- Dergiye gönderilen yazıların atıf sistemi ve kaynakça düzenlenmesinde The Manual of Style 17th Edition, Notes and Bibliography (Chicago) stili de kullanılabilir.

Kitaplar

1. Tek yazarlı kitaplar:

İlk Not:

Celal Türer, Pragmatik Estetik (Ankara: Fol Kitap, 2021), 25.

Mehmet Ata Az, İlahi Basitlik Bağlamında Tanrı'nın Bilinebilirliği (İstanbul: OTTO, 2017), 65.

Kısa Not:

Türer, Pragmatik Estetik, 25.

Az, İlahi Basitlik Bağlamında Tanrı'nın Bilinebilirliği, 65.

Kaynakça (Alfabetik sıraya göre):

Az, Mehmet Ata. İlahi Basitlik Bağlamında Tanrı'nın Bilinebilirliği. İstanbul: OTTO, 2017.

Türer, Celal. Pragmatik Estetik. Ankara: Fol Kitap, 2011.

2. İki yazarlı kitaplar:

İlk Not:

Erden Miray ve Yazgan Yalkın, Çocuklarla Felsefe (İstanbul: Demavend Yayınları, 2021), 10.

Kısa Not:

Miray ve Yalkın, Çocuklarla Felsefe, 34.

Kaynakça (Alfabetik sıraya göre):

Miray, Erden ve Yazgan Yalkın. Çocuklarla Felsefe. İstanbul: Demavend Yayınları, 2021.

3. Üç yazarlı kitaplar:

İlk Not:

İrfan Dağdelen, Hüseyin Türkmen ve Nergis Ulu, Türk Kütüphaneciliğinin

den İzdüşümler: Nail Bayraktara Armağan (İstanbul: Büyükşehir Belediye Başkanlığı - Kültürel ve Sosyal İşler Daire Başkanlığı - Kütüphane ve Müzeler Müdürlüğü, 2005), 55.

Kısa Not:

Dağdelen, Türkmen ve Ulu, Türk Kütüphaneciliğinden İzdüşümler, 87.

Kaynakça (Alfabetik sıraya göre):

Dağdelen, İrfan, Hüseyin Türkmen ve Nergis Ulu. Türk Kütüphaneciliğinden İzdüşümler: Nail Bayraktara Armağan. İstanbul: Büyükşehir Belediye Başkanlığı - Kültürel ve Sosyal İşler Daire Başkanlığı - Kütüphane ve Müzeler Müdürlüğü, 2005.

4. Üçten fazla yazarlı kitaplar:

İlk Not:

Eylem Canaslan vd., Felsefe ve Tarih (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2020), 77.

Kısa Not:

Canaslan vd., Felsefe ve Tarih, 18.

Kaynakça (Alfabetik sıraya göre):

Canaslan Eylem, Sadık Türker, Funda Günsoy, M. Ertan Kardeş, E. Burak Şaman ve Gökhan Murteza. Felsefe ve Tarih. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2020.

5. Yazar veya editör adı bulunmayan kitaplar:

İlk Not:

“Türkiye ve Dünyada Yükseköğretim,” Bilim ve Teknoloji (İstanbul: TÜSİAD Yayınları, 1994), 81.

Kısa Not:

“Türkiye ve Dünyada Yükseköğretim,” 81.

Kaynakça (Alfabetik sıraya göre):

“Türkiye ve Dünyada Yükseköğretim.” Bilim ve Teknoloji. İstanbul: TÜSİAD Yayınları, 1994.

6. Kitap bölümleri:

İlk Not:

Tuba Nur Umut, “Murtaza Korlaelçi Düşüncesinde Ahlakın Merkezi Unsuru: Sorumluluk,” Felsefenin Vefalı Yüzü – Prof. Dr. Murtaza Korlaelçi’ye Armağan içinde, ed. Celal Türer (Ankara: Aktif Düşünce Yayıncılık, 2019), 119.

Kısa Not:

Umut, “Murtaza Korlaelçi Düşüncesinde Ahlakın Merkezi Unsuru: Sorumluluk,” 123.

Kaynakça (Alfabetik sıraya göre):

Umut, Tuba Nur. “Murtaza Korlaelçi Düşüncesinde Ahlakın Merkezi Unsuru: Sorumluluk.” Felsefenin Vefalı Yüzü – Prof. Dr. Murtaza Korlael-

çi'ye Armağan içinde, ed. Celal Türer, 119-124. Ankara: Aktif Düşünce Yayıncılık, 2019.

7. Yazarla birlikte editör veya çevirmeni olan eserler:

İlk Not:

Tuba Nur Umut, "Murtaza Korlaelçi Düşüncesinde Ahlakın Merkezi unsuru: Sorumluluk," Felsefenin Vefalı Yüzü – Prof. Dr. Murtaza Korlaelçi'ye Armağan içinde, ed. Celal Türer (Ankara: Aktif Düşünce Yayıncılık, 2019), 119.

Suraiya Faroqhi, Osmanlı Tarihi Nasıl İncelenir: Kaynaklara Giriş, çev. Zeynep Altok. (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2003), 57.

Kısa Not:

Umut, "Murtaza Korlaelçi Düşüncesinde Ahlakın Merkezi unsuru: Sorumluluk," 120.

Faroqhi, Osmanlı Tarihi Nasıl İncelenir, 58.

Kaynakça (Alfabetik sıraya göre):

Umut, Tuba Nur. "Murtaza Korlaelçi Düşüncesinde Ahlakın Merkezi unsuru: Sorumluluk." Felsefenin Vefalı Yüzü – Prof. Dr. Murtaza Korlaelçi'ye Armağan içinde, ed. Celal Türer, 119-124. Ankara: Aktif Düşünce Yayıncılık, 2019.

Faroqhi, Suraiya. Osmanlı Tarihi Nasıl İncelenir: Kaynaklara Giriş. çev. Zeynep Altok, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2003.

Makaleler

1. Tek yazarlı makaleler

İlk Not:

Song Niu, "The Strategic Partnership between South Korea and the United Arab Emirates," Güvenlik Stratejileri Dergisi 17, (Nisan 2013): 132-136.

Kısa Not:

Niu, "The Strategic Partnership," 132-136.

Kaynakça (Alfabetik sıraya göre):

Niu, Song. "The Strategic Partnership between South Korea and the United Arab Emirates." Güvenlik Stratejileri Dergisi 17, (Nisan 2013): 122-146.

2. İki yazarlı makaleler

İlk Not:

Tom D. Lewisand ve Gerald Graham, "Seven Tips for Effective Listening," British Journal of Social Work 30, (2003): 13-35.

Kısa Not:

Lewisand ve Graham, "Seven Tips for Effective Listening," 15-23.

Kaynakça (Alfabetik sıraya göre):

Lewisand, Tom D. ve Gerald Graham. "Seven Tips for Effective Listening."

British Journal of Social Work 30, (2003): 1-43.

3. Üç yazarlı makaleler

İlk Not:

Shao-Hsun Keng, Chun-Hung Lin ve Peter F. Orazem, "Expanding College Access in Taiwan, 1978–2014: Effects on Graduate Quality and Income Inequality," *Journal of Human Capital* 11, (Güz 2017): 9–10, <https://dx.doi.org/10.1086/690235>

Kısa Not:

Keng, Lin ve Orazem, "Expanding College Access," 23.

Kaynakça (Alfabetik sıraya göre):

Keng, Shao-Hsun, Chun-Hung Lin ve Peter F. Orazem. "Expanding College Access in Taiwan, 1978–2014: Effects on Graduate Quality and Income Inequality." *Journal of Human Capital* 11, (Güz 2017): 1–34, <https://doi.org/10.1086/690235>

4. Üçten fazla yazarlı makaleler

İlk Not:

Rachel A. Bay vd., "Predicting Responses to Contemporary Environmental Change Using Evolutionary Response Architectures," *American Naturalist* 189, sayı: 5 (Mayıs 2017): 465, <https://doi.org/10.1086/691233>

Kısa Not:

Bay vd., "Predicting Responses," 465.

Kaynakça (Alfabetik sıraya göre):

Bay, Rachael A., Noah Rose, Rowan Barrett, Louis Bernatchez, Cameron K. Ghalambor, Jesse R. Lasky, Rachel B. Brem, Stephen R. Palumbi ve Peter Ralph. "Predicting Responses to Contemporary Environmental Change Using Evolutionary Response Architectures." *American Naturalist* 189, sayı: 5 (Mayıs 2017): 463–73, <https://doi.org/10.1086/691233>

5. Yazarı belli olmayan makaleler

İlk Not:

"Balkanlarda Türk Varlığı," *Toplumsal Tarih* 7 (Mayıs 1990): 8.

Kısa Not:

"Balkanlarda Türk Varlığı," 8.

Kaynakça (Alfabetik sıraya göre):

"Balkanlarda Türk Varlığı." *Toplumsal Tarih* 7 (Mayıs 1990): 1-17.

6. Online dergide makale:

İlk Not:

Mehtap Doğan, "Biyolojik Doğalcılık Ekseninde John Searle ve Zihin-Beden Problemi," *MetaZihin: Yapay Zeka ve Zihin Felsefesi Dergisi* 1/2, (2018): 227, erişim 5 Ocak 2019, <https://dergipark.org.tr/tr/pub/metazihin/issue/41232/491868>

Kısa Not:

Doğan, “Biyolojik Doğalcılık Ekseninde John Searle ve Zihin-Beden Problemi,” *MetaZihin: Yapay Zeka ve Zihin Felsefesi Dergisi*, 230.

Kaynakça (Alfabetik sıraya göre):

Doğan, Mehtap. “Biyolojik Doğalcılık Ekseninde John Searle ve Zihin-Beden Problemi.” *MetaZihin: Yapay Zeka ve Zihin Felsefesi Dergisi* 1/2, (2018): 227-240, Erişim 5 Ocak 2019, <https://dergipark.org.tr/tr/pub/metazihin/issue/41232/491868>

7. Günlük gazetelerden ve dergilerden alınmış makaleler:

İlk Not:

Tarık Karahan, “Sosyal Bilim Ödülleri,” *Milliyet*, 27 Temmuz 2018.

Sheryl Gay Stolberg ve Robert Pear, “Wary Centrists Posing Challenge in Health Care Vote,” *New York Times*, 27 Şubat 2010, erişim 28 Şubat 2010, <http://www.nytimes.com/2010/02/28/us/politics/28health.html>

Daniel Mendelsohn, “But Enough about Me,” *New Yorker*, 25 January 2010, 68.

Kısa Not:

Karahan, “Sosyal Bilim Ödülleri.”

Stolberg ve Pear, “Wary Centrists.”

Mendelsohn, “But Enough about Me,” 68.

Kaynakça (Alfabetik sıraya göre):

Karahan, Tarık. “Sosyal Bilim Ödülleri.” *Milliyet*, 27 Temmuz 2018.

Stolberg, Sheryl Gay ve Robert Pear. “Wary Centrists Posing Challenge in Health Care Vote.” *New York Times*, 27 Şubat 2010. erişim 28 Şubat 2010, <http://www.nytimes.com/2010/02/28/us/politics/28health.html>

Mendelsohn, Daniel. “But Enough about Me.” *New Yorker*, 25 January 2010.

Doktora ve Yüksek lisans tezleri

İlk Not:

Avni Erdemir, “Muslihu’-din Mustafa İbn Vefâ Hayatı Eserleri Tesirleri ve Manzum Eserlerinin Tenkidli Metni,” (Yayımlanmamış Doktora Tezi, Gazi Üniversitesi, 1999), 6-10.

Azize Şahin, “Üniversite Öğrencilerinde Bilinçli Farkındalık ile Yaşam Doyumu ve İyi Oluş Arasındaki İlişkiler,” (Yüksek Lisans Tezi, Üsküdar Üniversitesi, 2018), 8.

Kısa Not:

Erdemir, “Muslihu’-din Mustafa,” 6-10.

Şahin, “Üniversite Öğrencilerinde Bilinçli Farkındalık,” 8.

Kaynakça (Alfabetik sıraya göre):

Erdemir, Avni. “Muslihu’-din Mustafa İbn Vefâ Hayatı Eserleri Tesirleri ve Manzum Eserlerinin Tenkidli Metni.” Yayımlanmamış Doktora Tezi, Gazi Üniversitesi, 1999.

Şahin, Azize. “Üniversite Öğrencilerinde Bilinçli Farkındalık ile Yaşam Doyumu ve İyi Oluş Arasındaki İlişkiler.” Yüksek Lisans Tezi, Üsküdar Üniversitesi, İstanbul, 2018.

Arşiv belgeleri

İlk Not:

BOA, İ. Mes. Müh., 2079.

Kaynakça (Alfabetik sıraya göre):

Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA). İrade Mesâil-i Mühimme (İ. Mes. Müh). 2079.

Raporlar

1. Yazarı belli olan rapor

İlk Not:

Fatma Gök, Öğretmen Profili Araştırma Raporu (Ankara: Eğitim Bilim ve Kültür Emekçileri Sendikası Yayınları 1999), 6-25.

Kısa Not:

Gök, Öğretmen Profili Araştırma Raporu, 6-25

Kaynakça (Alfabetik sıraya göre):

Gök, Fatma. Öğretmen Profili Araştırma Raporu. (Ankara: Eğitim Bilim ve Kültür Emekçileri Sendikası Yayınları, 1999).

2. Yazarı belli olmayan rapor

İlk Not:

Arnavutluk Ülke Raporu, (Ankara: TİKA Yayını 1995), 7.

Kısa Not:

Arnavutluk Ülke Raporu, 7.

Kaynakça (Alfabetik sıraya göre):

Arnavutluk Ülke Raporu. Ankara: TİKA Yayını 1995.

3. Bir kurum, firma ya da enstitünün yazarı olduğu rapor

İlk Not:

Dış Politika Enstitüsü, Uluslararası İlişkilerle İlgili Anayasaya Konabilecek Hükümler, (Ankara: Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları, 1990), 33.

Kısa Not:

Dış Politika Enstitüsü, Anayasaya Konabilecek Hükümler, 33.

Kaynakça (Alfabetik sıraya göre):

Dış Politika Enstitüsü. Uluslararası İlişkilerle İlgili Anayasaya Konabilecek Hükümler. Ankara: Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları, 1990.

Ansiklopedi

İlk Not:

Celal Türer, “Bilinç Akışı,” Felsefe Ansiklopedisi 2 içinde, ed. Ahmet Cevzici (İstanbul: Etik Yayınları, 2004), 586.

Kısa Not:

Türer, "Bilinç Akışı," 590.

Kaynakça (Alfabetik sıraya göre):

Türer, Celal. "Bilinç Akışı." Felsefe Ansiklopedisi 2 içinde, ed. Ahmet Cevizci, 585-592. İstanbul: Etik Yayınları, 2004.

Mülakat veya Röportaj

İlk Not:

Edward Snowden, "Edward Snowden Explains How to Reclaim Your Privacy." Röportajı yapan Micah Lee. The Intercept, 12 Kasım 2015, erişim 1 Ocak 2017,

<https://theintercept.com/2015/11/12/edward-snowden-explains-how-to-reclaim-your-privacy/>.

Kısa Not:

Snowden, röportaj.

Kaynakça (Alfabetik sıraya göre):

Snowden, Edward. "Edward Snowden Explains How to Reclaim Your Privacy." Röportajı yapan Micah Lee. The Intercept, 12 Kasım 2015, Erişim 1 Ocak 2017, <https://theintercept.com/2015/11/12/edward-snowden-explains-how-to-reclaim-your-privacy/>.

E-Kitap

İlk Not:

Fyodor Dostoevsky, Crime and Punishment, çev. Constance Garnett, ed. William Allan Nelson. (New York: P. F. Collier & Son, 1917), 413, <http://archive.org/details/crimepunishmentoodostuoft>.

Jane Austen, Pride and Prejudice (New York: Penguin Classics, 2007), 6. bölüm, Kindle.

Kısa Not:

Dostoevsky, Crime and Punishment, 413.

Austen, Pride and Prejudice, 6. bölüm.

Kaynakça (Alfabetik sıraya göre):

Dostoevsky, Fyodor. Crime and Punishment. çev. Constance Garnett. ed. William Allan Nelson. New York: P. F. Collier & Son, 1917. <http://archive.org/details/crimepunishmentoodostuoft>.

Austen, Jane. Pride and Prejudice. New York: Penguin Classics, 2007, Kindle.

Editöre Not

Düzeltilme: Altınörs, S. (2020). “Descartes’ın Felsefesinde Zihin ile Beden Arasındaki İrtibat.” *Felsefe Dünyası*, (71), 79-90.

S. Atakan ALTINÖRS*

Sayın editör,

Derginizin 71. sayısında yayımlanan “Descartes’ın felsefesinde zihin ile beden arasındaki irtibat” başlıklı makalemin 82. sayfasındaki alıntıda yer alan “...Tanrı’nın birbirinden ayıramadığı ya da ayrı ayrı muhafaza edemediği şeyler...” cümlesinde sehven, doğrusu “ayırabildiği” olmalıyken “ayıramadığı”, doğrusu “edebildiği” olmalıyken “edemediği” yazılmıştır. Yayım öncesi bu hatanın düzeltilmesi için derginiz ile yaptığım yazışmanın gözden kaçırılmasıyla hatalı biçimde yayımlanmıştır. Makalemdeki bu tashihi, saygılarımla arz ederim.

Erratum

Dear editor,

In the sentence “...the things that God cannot separate or preserve separately...” in the quotation on page 82 of my article titled “The connection between mind and body in Descartes’ philosophy” published in the 71st issue of your journal , it is written mistakenly that he “could not” while it should be “could”, or “could not” when it should actually be “could”. In order to correct this error before publication, my correspondence with your journal was overlooked and it was published incorrectly. I respectfully submit this correction in my article.

* Doç. Dr., Galatasaray Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü Felsefe Tarihi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi, ORCID: 0000-0001-6072-288X, e-mail: aaltinors@gsu.edu.tr