



tabula rasa

Felsefe & Teoloji

Philosophy & Theology

Sayı: 41 / Number: 41

Aralık (December) 2023

Yayın tarihi: 30.12.2023

(Print) ISSN: 1302 – 8898

(Online) ISSN: 2148 – 7162

tabula rasa

Felsefe & Teoloji

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

Aralık (December) 2023

Sayı: 41 / Number: 41

Yayın tarihi: 30.12.2023

Yayın Yönetmeni ve Sahibi/ Publishing

Director and Owner

Prof. Dr. Mevlüt ALBAYRAK

Editör /Editor

Prof. Dr. Kevser ÇELİK

Editör Yardımcıları/Assistant Editors

Arş. Gör. Şükrü Mert ÜNAL

Muhammed TOPRAK

Kapak Tasarımı

Doç. Dr. Murat Ali ÇELİKER

İç Düzen / Desing

Arş. Gör. Şükrü Mert ÜNAL

Kapak Fotoğrafı / Cover Photo

Prof. Dr. Kevser ÇELİK

İletişim/ Contact

Prof. Dr. Mevlüt ALBAYRAK

Süleyman Demirel Üniversitesi, Doğu

Kampüsü, İnsan ve Toplum Bilimleri

Fakültesi, Felsefe Bölümü, 32260 Çünür/

Isparta

tabularasadergisi@gmail.com

0246 211 41 85

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

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

Prof. Dr. Hasan Aydın (19 Mayıs Üni.)

Prof. Dr. Ayhan BIÇAK (İstanbul Üni.)

Prof. Dr. Recep ALPYAĞIL (İstanbul Üni.)

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

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

Prof. Dr. Kasım KÜÇÜKALP (Uludağ Üni.)

Prof. Dr. Milay KÖKTÜRK (Pamukkale Üni.)

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

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

Doç. Dr. Fazıl KARAHAN (Pamukkale Üni.)

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

Prof. Dr. Ali Osman GÜNDOĞAN (Muğla Sıtkı

Koçman Üni.)

Prof. Dr. Sabahattin ÇEVİKBAŞ (Muğla Sıtkı

Koçman Üni.)

Prof. Dr. Hüseyin Gazi TOPDEMİR (Muğla Sıtkı

Koçman Üni.)

Prof. Dr. Mustafa YILDIRIM (Atatürk Üni.)

Prof. Dr. Ruhattin YAZOĞLU (Atatürk Üni.)

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

Prof. Dr. Hasan ASLAN (Akdeniz Üni.)

Prof. Dr. Şahin FİLİZ (Akdeniz Üni.)

Doç. Dr. Önder BİLGİN (Akdeniz Üni.)

Doç. Dr. Ömer Faruk ERDEM (Necmettin Erbakan

Üni.)

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

Ersoy Üni.)

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

Prof. Dr. Veli URHAN (Gazi Üni.)

Prof. Dr. Kazım SARIKAVAK (Gazi Üni.)

Prof. Dr. Zeki ARSLANTÜRK (Doğuş Üni.)

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

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

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

Doç. Dr. Muttalip ÖZCAN (Maltepe Üni.)

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

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

Theology)

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

Theology)

Prof. Dr. Philip CLAYTON (Claremont School of

Theology)

Dr. John QUIRING (Claremont School of Theology)

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

Prof. Dr. Jay MCDANIEL (Hendrix College)

Yayın Kurulu / Publication Board

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

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

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

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

Prof. Dr. Ayhan BIÇAK (İstanbul Üni.)

Doç. Dr. Ayşegül DOĞRUCAN (Akdeniz Üni.)

Doç. Dr. Ömer Faruk ERDEM (Necmettin Erbakan
Üni.)

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

**Hakem ve Danışman Kurulu / Advisory
Board**

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

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

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

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

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

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

Altı Aylık Hakemli Akademik Dergi

A Biannually Refereed Academic Journal

Derginin Tarandığı İndeksler / Index List

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

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

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

İçindekiler / Contents

Editör'den.....	i
21. Yüzyılda Hegel: Dinin Ahlakı Boyutunun Kayboluşuna Dair Görünürlük	
In the 21st Century Hegel: Visibility on the Loss of the Moral Dimension of Religion	1
Mevlüt ALBAYRAK	
Aristoteles'te Ahlak ve Siyaset İlişkisi	
The Relation between Ethics and Politics in Aristotle	21
Lokman ÇİLİNGİR	
Platon ve Doğa Bilimleri	
Plato and Natural Science	45
Ercan SALGAR	
Marx'ın Feuerbach Eleştirisi Bağlamında Felsefenin Anlamı	
The Nature of Philosophy in the Context of Marx's Critique of Feuerbach	57
Hakan GÜNEY	
Heidegger'in Düşüncesinde Kendisini Yeryüzünün Efendisi Olarak İlan Eden İnsanın Kaynağa Dönüşümü	
The Transformation of the Man Who Declares Himself as the Master of the Earth to the Source in Heidegger's Thought	77
Fatma TOSUN KÖSE	
İsteme Olarak Karakter: Bir Schopenhauer Çözümlemesi	
Character As Will: A Schopenhauer Analysis	87
İmren CERİT HELVA	
Sekülerleşme Bağlamında Dinin Geleceği: Richard Rorty ve Gianni Vattimo'nun Dinin Geleceği Hakkındaki Söylemleri Üzerine Bir İnceleme	
The Future of Religion in the Context of Secularization: A Study on Richard Rorty and Gianni Vattimo's Discourses about the Future of Religion.....	99
Kübra Canbaz AKÇA	
Çağdaş Türkiye'de Bir İktidar Dili Olarak Din -Adalet ve Kalkınma Partisi Örneği-	
Religion as a Power Language in Contemporary Turkey -The Example of the Justice and Development Party-	116
Şaban ERDİÇ	

Editör'den...

Türkiye Cumhuriyeti'nin 100. yılının büyük coşku ve gururla kutladığımız, aynı zamanda ikinci yüzyılına girdiğimiz bu özel yılda yayımlanan tabula rasa: felsefe&teoloji dergimizin yeni sayısını sizlerle buluşturmaktan büyük kıvanç duyuyoruz. Cumhuriyet'imizin kurucusu Gazi Mustafa Kemal Atatürk kültürü, Cumhuriyet'i oluşturan en önemli unsur olarak görür ve şöyle der: "Türkiye Cumhuriyeti'nin temeli kültürdür. Kültür okumak, anlamak, görebilmek, görebildiğinden anlam çıkarmak, ders almak, düşünmek, anlama yeteneğini eğitmektir." Uygarlık yolundaki entelektüel etkinlikler ancak kültürlü toplumlarda kendini var edebilir. Bizler bu yolda yaşamışlıkları okuruz, onların üzerine düşünür ve yazarız, daha iyiyi, düşleyerek. Fransız filozof Gaston Bachelard *Düşlemenin Poetikası*'nda şöyle yazar: "Düşlemeye dalan bir düş-kuran gündelik yaşamın tüm 'telaşesini' bir kenara ittiğinde başkalarının kaygısından kaynaklanan kaygıdan kendini kopardığında, böylece gerçekten kendi yalnızlığının faili olduğunda, nihayet saatleri saymadan evrenin güzel bir yerini seyredebildiğinde, bu düş-kuran kendinde bir varlığın açıldığını hisseder. Böyle bir düş-kuran bir anda dünyayı düşleyen olup çıkar. Dünyaya açar kendini, dünya da ona kendini açar. Gördüğümüzün düşünüyü kurmadıysak, dünyayı asla iyi görmemişiz demektir. Düş-kuranın yalnızlığını arttıran yalnızlık düşlemesinde iki derinlik birleşir, dünya varlığının derinliklerinden düş-kuran varlığının derinliklerine kadar yankılanan iki derinlik çarpışır. Zaman askıya alınır... Düş-kuran ile dünyanın ikili derinliği yutar zamanı. Öyle muhteşemdir ki Dünya, artık orada hiçbir şey olup bitmez. Dünya kendi dinginliğinde durur. Düş-kuran dingin bir Suyun karşısında dingindir. Düşleme dingin bir dünya karşısında düş kurarak derinleşebilir ancak." Bizler de Tabula rasa felsefe&teoloji dergisi olarak bu sayımızda birbirinden değerli yazılarımızla zamanı askıya alarak sizleri düşlemeye davet ediyoruz.

Dergimizin bu sayısında; Mevlüt Albayrak "21. Yüzyıl'da Hegel: Dinin Ahlaki Boyutunun Kayboluşuna Dair Görünürlük" başlıklı makalesinde, Hegel'in din felsefesinin günümüz açısından ele alır, Lokman Çilingir, "Aristoteles'te Ahlak ve Siyaset İlişkisi", başlıklı makalesinde Aristoteles felsefesinde etik ve politika arasındaki ilişkiyi Platon ile karşılaştırarak değerlendirir, Ercan Salgar, "Platon ve Doğa Bilimleri", başlıklı makalesinde, Platon felsefesinin doğa bilimlerine yönelik tutumunu modern bilim üzerinden çözümler, Hakan Güney, "Marx'ın Feuerbach Eleştirisi Bağlamında Felsefenin Mahiyeti" başlıklı makalesinde, Marx'ın Feuerbach felsefesine yönelik tutumunu değerlendirir, Fatma Tosun Köse, "Heidegger'in Düşüncesinde Kendisini Yeryüzünün Efendisi Olarak İlan Eden İnsanın Kaynağa Dönüşümü" başlıklı makalesinde, Heidegger felsefesinden hareketle insan ve teknoloji arasındaki ilişkiye dair bir inceleme yapar, İmren Cerit Helva, "İsteme Olarak Karakter: Bir Schopenhauer Çözümlemesi" başlıklı makalesinde Schopenhauer felsefesinde isteme ile ilgili teorik bir sorundan hareketle ahlaki karakter gelişimi ile ilgili bir çözümleme sunar, Kübra Canbaz Akça, "Sekülerleşme Bağlamında Dinin Geleceği: Richard Rorty ve Gianni Vattimo'nun Dinin Geleceği Hakkındaki Söylemleri Üzerine Bir İnceleme" başlıklı makalesinde Richard Rorty ve Gianni Vattimo'nun din üzerine söylemlerinden hareketle sekülerleşme ile dinin geleceği üzerine bir değerlendirme sunar, Şaban Erdiç, "Çağdaş Türkiye'de Bir İktidar Dili Olarak Din-Adalet ve Kalkınma Partisi Örneği-" başlıklı makalesinde, günümüz açısından bir iktidar dili olarak din konusunu ele alır.

Her sayısında yeni çalışmalarla yeni bir düşlemeye davet ettiğimiz dergimizin yeni sayısında buluşmak dileğiyle...

Editör Yardımcısı

Arş. Gör. Ş. Mert ÜNAL

21. Yüzyılda Hegel: Dinin Ahlaki Boyutunun Kayboluşuna Dair Görünürlük

Mevlüt ALBAYRAK*

Muhammed'in çok sağlıklı görüşleri vardı, siyasi sistemini düzgün temellerle yapılandırdı... Fakat Araplar geliştikleri, aydınlaştıkları, medenileştikleri ve korkaklaştıkları için barbarların boyunduruğuna girdiler.¹

Ben hiç Hristiyan ordusu görmedim. Haçlı Seferleri örnek verilecektir. Haçlıların değerlerini tartışmadan bunların Hristiyan olmaktan ziyade rahibin askerleri olduklarını söylerim. Kilisenin yurttaşlardı, nasıl yaptığını bilmiyoruz ama onun dünyaya taşıdığı ruhani ülkesi için savaşıyorlardı. İyice düşünüldüğünde görülür ki, bu bir tür paganizme giriyor; İncil milli bir din kurmadığı için, herhangi bir kutsal savaş Hristiyanlar arasında imkansızdır.²

Tanrı, dünya ve dünya içindeki insanın kişiliği. Bu fikirler complexus'u Aşkın Felsefe'nin ilkesini kapsar. -Özgürlük insanın kişiliğidir ve insan kendisi gene de mekanik doğa yasaları içinde bir dünya varlığıdır.³

Hristiyan toplumuna girmekle din değiştiren kişi, kendisi için hakikati belirleme hakkını bu topluma devretmiş ve bu hakikati akıldan bağımsız olarak ve hatta akılla çelişerek kabul etme görevini üstlenmiştir. Toplumsal sözleşmede olduğu gibi, kendi özel iradesini çoğunluğun oyuna, yani genel iradeye tabi kılma görevini benimsemiştir.⁴

Dinde zorlama yoktur. Artık doğru ile yanlış birbirinden seçilip ayrılmıştır. O halde, şeytani güçlere ve düzenlere (uymayı) reddedenler ve Allah'a inananlar; hiçbir zaman kopmayacak en sağlam mesnede tutunmuşlardır.⁵

Özet

Hegel'in din ve felsefe üzerine konuşmaları hala canlılığını korumaktadır. 21. yüzyılda din-felsefe ilişkisi, özellikle dinin çok fazla görünür olmaya başladığı dünyada daha da önemli görünmektedir. Bu çalışma Hegel'in ilk döneminde yazmış olduğu çalışmaları ile *Din Felsefesi Dersleri*'nin ilki üzerinden din-felsefe ilişkisini, dinin politik hayatta görünmesini ve cemaatleşme düşüncesini tanımlamaya çalışacaktır. Günümüzde dini söylemin, söyleyenlerle birlikte çokça görünür olması, insanlık için fazla yargılayıcı gelmemektedir. Bir şekilde insanın var olduğu en küçük yapıda bile, din ya da din benzeri bir kabul ve uygulamaya rastlanmaktadır. Bu olgusal durum çalışmada kendi vurgusunu dile getirmeye çalışacaktır.

Anahtar Kelimeler: Hegel, Din ve Felsefe, Ahlak, Cemaatleşme, Kurtuluş.

* Prof. Dr., SDÜ İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Felsefe Bölümü; mevlutalbayrak@sdu.edu.tr, ORCID: 0000-0001-5967-6783.

¹ Rousseau, J. J. (2017), *Toplum Sözleşmesi*, Çev. Ayşe Meral, 2. Baskı, İstanbul: Alfa, s. 187.

² Rousseau (2017): 194-95.

³ Kant, Immanuel (2021), *Fragmanlar*, Çev. Oruç Aruoba, İstanbul: Kırmızı Kedi, 26. Fragman, s. 25.

⁴ Hegel, Friedrich (1961), *On Christianity: Early Theological Writings*, Alıncadan Çev. T. M. Knox ve Richard Kroner tarafından yazılan Giriş ve Fragmanların çevirisi, New York: Harper & Brothers, s. 100.

⁵ Kur'an: Bakara 2/256. (Esed, Muhammed (2000), *Kur'an Mesajı*, Çev. Cahit Koçak-Ahmet Ertürk, İstanbul: İşaret.)

In the 21st Century Hegel: Visibility on the Loss of the Moral Dimension of Religion

Abstract

Hegel’s discussions on religion and philosophy are still very much alive. In the 21st century, the relationship between religion and philosophy seems to be even more important, especially in a world where religion has become very visible. This study will try to define the appearance of religion in political life and the idea of communilazition through the works written by Hegel in his early period (*Early Theological Writings*) and the first of his *Philosophy of Religion Lectures*. The fact that religious discourse is so visible today, along with those who say it, does not seem too judgmental for humanity. Somehow, even in the smallest structure where human beings exist, religion or a religion-like acceptance and practice can be found.

Key Words: Hegel, Religion and Philosophy, Morals, Communilazition, Salvation.

Giriş

Zizek “Hegel’in çağı” diye bir gelecek tasavvuru dile getirmiştir. Ona göre bu çağın hala vakti saati gelmemiştir. Onun ifadesiyle “Mutlak Hegel karşıtı kanıt, Hegel sonrası kopuşun ta kendisidir: Hegel’in en fanatik partizanının bile inkâr edemeyeceği şey, Hegel’den sonra bir şeylerin değiştiği, artık Hegelci mutlak kavramsal dolayım terimleriyle açıklanamayacak yeni bir düşünce çağının başladığıdır.”⁶ Hegel’den sonra bir şeylerin değiştiği konusunda birçok kişi gibi ben de hemfikirim. Onun çağını aştığını da kabul edebilirim ve okumalarım da bunu onaylamaktadır. Zizek için, “Hegel’in yüzyılı” büyük ihtimalle bu çağ, “yirmi birinci yüzyıl olacaktır.”⁷ Gerçekten de Hegel’in zamanı ya da çağı geçmiş midir, yoksa hala gelmemiş midir, buna cevabım çok da açık değil, ama Hegel’in din felsefesi açısından 21. yüzyılın bu ilk çeyreğinde hala okunmaya devam etmesi gerektiğini düşünenlerdenim. Bununla beraber, yine Zizek’in ifade ettiği gibi Hegel’in felsefesine karşı “karın ağrısı çekenlerin”⁸ var olmasını doğal karşılayanlardanım, çünkü onun din olarak İslam’a karşı olumsuz yargıları, İslam’ı Yahudilik’le eş görmesine karşı benim de ciddi zihinsel kaygılarım hala devam etmektedir. İslam, din olarak bu dünyanın hem politik hem de kültürel bir gerçekliğidir. Bu gerçeklikten hareketle 21. yüzyıl, en azından benim adıma, Hegel okumalarına hala açık bir kapı bırakmaya devam etmektedir.

Dini söylemin, söyleyenlerle birlikte çokça görünür olması, insanlık için fazla yargılayıcı gelmemektedir. Bir şekilde insanın var olduğu en küçük yapıda bile, din ya da din benzeri bir kabul ve uygulamaya rastlanmaktadır. Bir dünya tasavvuru için rehberlik yapabilecek güçte olan kutsal metinler, her ne kadar iyi insan, ideal bir toplum için yaratıcı söylemlerini her vaazda dile getirmeye açık olsalar da, insanlık kutsal metni kendi yaşayışına uydurarak elindeki imkânlar ölçüsünde *kendince* bir din yaşamı oluşturmakta mahirdir. Felsefe bu yaşam içinde kendine ait sorgulama tarzı ve yöntemiyle (aklın ve yaşanmışlığın hakemliğinde) mevcut olandan hareketle iyi bir birey ya da daha rahat bir ifadeyle ‘kişi olarak kendi’ olmanın yol ya da yollarını göstermenin çabasını sergiler.

Bu çalışmada Aydınlanma sonrası dinin politik bir söylem aracılığıyla iyi bir insan olma ya da iyi bir yurttaş olma gücünü oluşturmadaki rolünü Hegel’in din felsefesi üzerinden ayrıntılandırmadan ifade etmeye çalışacağım. Burada onun ilk döneminde yazmış olduğu teolojik-felsefi yazıları ve Din Felsefesi Dersleri etkili olacaktır. Özellikle erken dönemde kaleme aldığı yazılar genç Hegelci olarak adlandırılan kesimin dikkatini çekmemiş olduğu

⁶ Zizek, Slavoj (2011) “Hegel’s Century,” in *Hegel and the Infinite: Religion, Politics, and Dialectic*, edited by Slavoj Žižek, et al., Columbia University Press, s. ix.

⁷ Zizek (2011): xi.

⁸ Zizek, Slavoj (2011) “Hegel and Shitting, The Idea’s Constipation,” in *Hegel and the Infinite: Religion, Politics, and Dialectic*, edited by Slavoj Žižek, et al., Columbia University Press, s. 231.

ileri sürülmektedir.⁹ Felsefe ve din ilişkisi, bir anlamda politika yoluyla iyi insan inşa etme ilişkisidir. Bizim geleneğimiz açısından bakınca, Farabi'den başlayan erdemli insan, erdemli şehir ya da devlet ilişkisi, İbn Rüşd, İbn Tufeyl, Yusuf Has Hacıp gibi Türk-Müslüman düşünürlerce değişik adlar altında sürekli dillendirilmiş ve bu yönde bir felsefe oluşturulmaya çalışılmıştır. Dinin iyi bir insan kavrayışı bir ideal değil, dinin din olmasının zorunlu içsel yapısıdır. Bu bir anlamda dinin toplum içinde kendini hangi şekillerde görünür kılmasının ilkeleri üzerine konuşulmasını gerekli kılmaktadır. Çalışma Hegel üzerinden, özelde Hristiyanlık genelde de bir din eleştirisi sunmak şeklinde okunabilir. Çünkü dinin ahlaki ilkesinin tamamen yok sayıldığı bir çağda bu tür bir okumanın Müslümanlara da bir şeyler söylüyor olması gerekmektedir. Hegel'in yazılarıyla bağlantılandırmaya çalıştığımız yerlerde, referanslarımızı Kur'an üzerinden yapmaya çalışmam da yaşanan bu olgu üzerinden, din olmayan dinin eleştirisine katkı sağlamak içindir.¹⁰

Bu yazıda insanın ruhsal, zihinsel ve dahası bedensel huzuru için dinin din olarak kabulünün gerçekleşebilme imkânının felsefe yoluyla mümkün olduğuna vurgu yapılacaktır. Bu da Hegel'in ilk dönem teolojik yazılarından hareketle modellenecektir. Din, bir anlamda, politikadan bağımsız ele alınamaz. Mezhep, sıradan insanın dindarlığını kendi güç ve yetenekleri ölçüsünde yaşayabilmesinin onun bireysel gelişimine kapalı yöntemlerin uygulanmasının araçsal adıdır. Ve her teolojik çıkarımda olduğu gibi, mekânın oluşumunu kontrol edebilmek için politiktir. Mezhep, sıradan insanların sıradanlığının kontrol altına alınarak onun yaratıcı bir yenilik çabasının karşısında konumlanmaktadır. Sürekliliğini ise ancak "rasyonel bilgi" ilkelerine göre sağlayabilir. Hegel, Hristiyan mezhepler başta olmak üzere, mezhebin doğası gereği politik içeriğinin zaman içinde yaratacağı tehlikelere vurgu yapmıştır. Bunu en açık şekilde *The Positivity of the Christian Religion* ve *The Spirit of Christianity and its Fate* ile diğer fragmanlarda buluruz.¹¹

Neden Hegel? Hegel, birçok farklı okumaya açık bir düşünürdür. Din ve politika ilişkisinin inşasında Hristiyan dini üzerine felsefi eleştirileri bu farklı okumanın bir modelini sunacak güçte görünmektedir. Ayrıca Hristiyanlığı rasyonel bir form haline getirme ve onu mevcut durumundan zamanın ruhuna dâhil etmeye çalışma ya da "asrın idrakine" uygun hale getirme çabası dikkat çekicidir. Yine bir uyandırıcı söyleme sahip diliyle, Hegel'in din olarak İslam dinine oluşturduğu dinler şemasında yer vermemesi, dinin fazlaca söylemsel gücünü kullandığı bizim gibi toplumlarda tekrar tekrar sorgulanmaya yöneltmesi açısından önemli görünmektedir. Onun din hakkındaki görüşlerini ne solcu Hegel okumacılarına ne de sağcı Hegel okumacılarına hapsedebiliriz. Din, zamanın akışına lütfedilerek dâhil edilebilecek bir "yapısal form" değildir. Hegel için, din de dâhil tüm insan deneyimleri politik uygulamıyla iç içe geçmiştir.

Hegel için felsefe yapmak dini bir görevdir, dahası "ibadettir".¹² İbadet "öznenin kendisini özsel varlığıyla özdeş olarak konumlandığı ebedi bir süreçtir." Bu süreç "öznel" yani bireysel yöne aittir ve burada ikilikten söz edilemez ve ibadet yoluyla bilinç "nesnesini de

⁹ Löwith, Karl (1991), *From Hegel To Nietzsche- the revolution in nineteenth-century thought*, trans. David E. Green, New York: Columbia University Press, s. 328.

¹⁰ "Ey Peygamber! Hakikati inkârda birbirleriyle yarışanlardan dolayı üzülmeye: şu kalben inanmayanlardan ve her türlü yalanı can kulağıyla dinleyen ve [aydınlanmak için] sana gelmek yerine başka insanlara kulak veren Yahudilerden. Onlar, [vahyedilen] sözleri asıl bağlamlarından kopararak çarpıtırlar ve "Eğer size şöyle şöyle bir öğreti verilirse onu kabul edin; ama verilmezse uzak durun!" derler..." Kur'an: Maide 5 /41. Esed (2000): 196. Bu ayet bir anlamda hakikati yanlış şekilde evirip çevirenlerin Yahudiler'in dinlerine yaptıkları gibi yapan kişiler olduğunu ve her dönemde geçerli olduğunu ifade etmektedir. Bu konuda ayrıntılı okuma için, Bkz. Esed, s. 197.

¹¹ Hegel, G. W. Friedrich (1961), *ON CHRISTIANITY: Early Theological Writings*, Almancadan Çev. T. M. Knox ve Richard Kroner tarafından yazılan Giriş ve Fragmanların çevirisi, New York: Harper & Brothers.

¹² Hegel, G. W. Friedrich (1895), *Lectures on the Philosophy of Religion Toherher with a Work on the Proofs of the Existence of God I*, (Trans. E. B. Speirs, B. D ve J. Burdon Sanderson tarafından Almanca ikinci baskı esas alınarak İngilizce çeviri), London, Kegan Paul, Trench, Trubner & Co., s. 20.

varsayar”. İbadet aracılığıyla birlik sağlanır. İbadet vasıtasıyla ortaya çıkan birlik “kendinde ve kendi için”dir. Birlik kendi nesnesini, mesela, “Hristiyanlığın Tanrı’nın Enkarnasyonu kavrayışında olduğu gibi”¹³ kavrar. Bu bir anlamda tefekkürün ibadet olarak ifade edilmesinin bir başka formudur.¹⁴

Din ve felsefe özdeştir. Felsefe “dindir”. Felsefenin din olması “kendini Tanrı’yla meşgul etmek için öznel kavram ve kanılardan vazgeçmesi” yüzündendir. Her ikisinin sahip oldukları ortak noktaları, din olmaları şeklinde açıklanabilir. Felsefe ve dini ayıran şey, “her ikisinde de bulduğumuz dinin nitelik ve üslubudur.” Her iki alan da “kendilerini Tanrı ile meşgul etmelerinin özgün yolunu” kullanmaktadır.¹⁵

Felsefe ve din arasındaki ortak ilke, “tinin kendisi en yüksek bağlılıkla/alakayla içsel bir ilişkiye girmesi”dir. Bu içsel ilişki “insanın kendi tininin hakiki anlamıyla ilgilidir ve naçizane dışarıda kalmak ve uzak bir yerlerde kaybolmak özgürlüğüne sahip değildir.”¹⁶ Dinin en büyük dünyasal koruyucusu felsefedir. “Felsefe ve dinin nesnesi”, “Tanrı’dır” ve “Tanrı hakkında yorumlamadır.” Hegel felsefeyi salt dünya bilgeliği olmanın ötesine taşımaktadır. Bu bir anlamda mistik bir tavır alışının birey üzerindeki nesnelliğidir. “Felsefe, dünyanın bir bilgeliği değil, dünya hakkında olmayanın bilgisidir; felsefe dış dünyayı veya deneyimleyen varoluşu ve yaşamı ilgilendiren bilgi değil, ebedi olanın, Tanrı’nın ne olduğunun ve O’nun mahiyetinden yayılan şeyin bilgisidir.”¹⁷ Bir anlamda 18. yüzyılda Aydınlanma ile başlayan bu tarafsız görünümlü felsefi eleştirel zihin, 19. yüzyılda kısmen bir yanlış eleştiriden başka bir yanıla, daha az dini olanından aracıları kaldırmış görünen biraz daha dini olana doğru evrilmiştir.

Hristiyan dininin felsefi eleştirisi Hegel ile başlatılır, Nietzsche ile zirveye ulaştığı ileri sürülür. Aslında bu eleştirel yön de eleştiriye açıktır. Löwith’in adlandırmasıyla bu eleştirel nitelik “Protestan” ve “Alman” bir nitelikti. Bu eleştirinin kökeninde, eleştiride bulunan filozofların eğitilmiş bir Protestan oldukları vurgusu öne çıkmaktadır.¹⁸

Felsefe ile tanışan bir ilahiyat öğrencisi, imanın anlamı ile aklının kıvılcımları arasındaki etkileşimi fark edince, şekilsel ve batıl öykülerle dolu insan yaratımlarını doğrudan kendi becerisiyle reddedebilecek ve sorgulama yeteneğinin farkına varacaktır. Din sahibi ya da dindar olmak ve dini bu sahiplik üzerinden rasyonel bir temele oturtmak, zamanın koşulları içinde bireyin bu koşullar karşısındaki yetersizliğinin aşılabileceğine yol açmak çabasıdır. Din her daim farklı libaslarla ortaya çıkan durumlara uygun kendi libaslarıyla süreklilik vermeye çabalar. Bu libas, zihinsel serüvendeki sürekliliği imler.

Erken Dönem Teolojik Yazıları’nda ve Din Felsefesi Dersleri’nde Din Olarak Hristiyanlık¹⁹

Erken dönem teolojik yazıları Hegel’in kendisiyle ve yaşayan din olarak Hristiyanlıkla bir hesaplama olarak okunabilir. Okunabilir, diyorum, çünkü bu o kadar da kolay söylenecek bir çıkarım değildir. Bu yazılar kendisiyle bir hesaplama, inancı üzerinde bir onaylama çabası olarak okunabilir mi? Beiser’in değerlendirmesiyle, Hegel’i Hristiyanlık karşıtı bir yerde konumlandırmak için, hangi döneminden söz ettiğimizi belirtmemiz gerekmektedir. Tübingen ve Bern dönemi fragmentleri Hristiyanlığı eleştirir ve Kant’ın ahlaki inanç öğretisini kabul eder. Diğer yandan ise Frankfurt dönemi, Hristiyan

¹³ Hegel (1895): 70.

¹⁴ Bu minvalde bir Peygamber sözü nakledilmektedir.

¹⁵ Hegel (1895): 20.

¹⁶ Hegel (1895): 41.

¹⁷ Hegel (1985): 19.

¹⁸ Löwith (1991): 327-28.

¹⁹ Bu çalışmada Hegel’in din ve politika üzerine kapsamlı çalışmalarından *Tinin Fenomenolojisi*, *Hukuk Felsefesi ve Tarih Felsefesi*’ni dikkate almadık. Ayrıca Hegel’in Din Felsefesi üzerine farklı bir yaklaşım örneği olarak bkz., Çelik, Kevser (2015) “Hegel’de Felsefe ve Tin”, *Din Felsefesi Yapma Biçimleri*, Isparta: Fakülte Kitabevi, ss. 75-122.

mirasını savunur.²⁰ Hegel'in din ve özellikle Hristiyanlık ve Yahudilik'le ilgili değerlendirmeleri, içinde bulunulan zamanın felsefi gelişiminin ulaşmış olduğu bilişsel düzeyle ve onun getirdiği yaşam biçimiyle bağlantılıdır. Hegel bir arayışın adamı olarak hep göz önündedir.

Hegel'in "teolojik" yazıları iki odak problemle ilgilidir. Birincisi, kendi halkının ve kendi zamanının dinini daha canlı, daha güçlü, insanlar için daha içsel ve gerçek ve davranışlarında ve günlük yaşamlarında daha etkili kılmak ve ikinci olarak bunu daha rasyonel hale getirmektir. Bu iki pratik amaç tek ve aynı şeye yöneliktir. Hegel'in Vernunft'tan anladığı şey, Sokrates'in bahsettiği bilgi anlamındadır. Akıl burada "hem ahlaki otorite hem de insanların yaşamları ve davranışları üzerinde fiili kontrole" sahip tek güçtür.²¹

The Positivity of the Christian Religion Hegel'in Bern dönemi (1793-1797) diye adlandırılan dönemde yazılmıştır. *The Spirit of Christianity and its Fate* ise Frankfurt dönemine (1797-1800) aittir. Dilthey'a göre bu yazılar temelde "dini" ve "mistik" yazılardır.²² Daha da ileri giderek konuşanlar bile olmuştur. Kroner de Hegel'in düşüncesinde yaşadığı üslup değişikliğine dikkat çekerek, "*Hristiyanlığın Tini*"nin yazarı artık Aydınlanma Çağı'nın temkinli düşünen ve ölçülü akıl yürüten temsilcisi değildi. O, yeterli spekülasyon anlatımı arayan bir Hristiyan mistiği idi"²³ diye tanımlar. Onun bu mistik kişilik tasavvuru fazlaca zikredilir. Mesela, Glenn Magee *The Phenomenology of Spirit/Mind*'in Önsöz'üne dikkat çekerek ve "Hegel bir filozof değildir. Bilgeliliğin sevgilisi ya da arayıcısı değildir, onu bulduğuna inanan biridir." diyerek eserine başlamıştır.²⁴ Bu ve benzer yönde tartışmaları ve yargıları çoğaltmak mümkündür. Burada önemli olan Hegel'in din'e devlet içinde takdir ettiği yer ve görevidir. O çağının içindekilerle beslenmiş ve onu aşmayı başarmış biridir. Löwith'in aktarımıyla Hegel, "Alman felsefesini dünya felsefesi haline getirmiş" biridir. Ondan sonra onun düzeyinde ve "enerjisi"nde birinden söz edemeyiz.²⁵ Her şeye rağmen, kendi ifadesiyle, "Hristiyan dininde, özgürlüğümü

²⁰ Beiser, Fredrick (2019), *Hegel*, Çev. Seçim Bayazıt, İstanbul: Alfa s. 174. *The Spirit of Christianity* metninin İngilizce çevirisinin 34. Dip notunda, *Kant's Theory of Ethics*, trans, X K. Abbott (Londra, 1923), s. 176'den şöyle bir alıntı yapılmaktadır. Doğrudan aktarıyorum: "[Kant, ahlaki değeri olan tek eylemin "ödevden" kaynaklı olduğunu savunmuş ve Hegel de bunu, ahlakın, tüm eğilimlerimizi engellemek pahasına da olsa ödevin ahlaki yasasını izlememizi gerektirdiği şeklinde yorumlamıştır. Kant'a göre ahlak yasası insanın kendi aklının yasası olduğu için, ona uymak kendisinin özgür olması anlamına gelecektir. Bir insanın iradesi dürtüler ve diğer tamamen doğal faktörler tarafından belirlenebilir ve bu durumda o özgür değil, tutkularının kölesidir; şayet dışsal bir otoritenin "dogmatik/"pozitif" buyrukları tarafından belirleniyorsa, yani rasyonel iradenin kendisinden çıkarılamayan ve fiili olarak ortaya konan ya da konulan buyruklar tarafından belirleniyorsa, yine de bir köledir; ancak alternatif olarak irade kendi kendini belirleyebilir, yani rasyonel iradenin kendisi tarafından bildirilen ahlaki yasaya itaat edebilir. Bu bakış açısından hareketle Kant, *Religion within the Bounds of Reason Alone* (iv. 2. § 3) adlı eserinde, Şaman ile Avrupalı başrahip/din adamı arasında, Vogullar ile Püritenler arasında büyük bir üslup farkı olduğunu ama ilke bakımından fark olmadığını, hepsinin de kendi akıllarının yasasına değil, pozitif otoritelere, dışsal buyruklara itaat ettiklerini söylemiştir. Hegel, eğilimleri aklın esaretinde olan insanın, kendi kendisinin kölesi olmasına rağmen, aynı zamanda bir köle olduğunu söyleyerek karşılık verir; İnsan ihtiyaçları ve tutkuları açısından bakıldığında, Kant tarafından insandan, pozitif bir dinin buyrukları kadar dışsal ve pozitif (bu ihtiyaçlar söz konusu olduğu sürece) buyruklara itaat etmesi istenir. Kant için insan bir ikilik durumunu sürekli yaşar; akıl arzuyu engellemeye çalışır ama ikisi asla sentezlenemez. Hegel, sevgi ve din aracılığıyla kişiliğin birleşmesinin mümkün olduğunu göstermeye çalışır."]. Hegel (1961): 211.

²¹ Harris, H. S. (1970), "The Young Hegel and the Postulates of Practical Reason", in *Hegel and the Philosophy of Religion, The Wofford Symposiums*, Edited, and with Introduction by Darrel E. Christensen, Martinus Nijhoff/ The Hague, s. 62.

²² Alıntıl原因, Beiser (2019): 173.

²³ Kroner, Richard (1961), "Introduction Hegel's Philosophical Development", *ON CHRISTIANITY: Early Theological Writings*, Alıncadan Çev. T. M. Knox ve Richard Kroner tarafından yazılan Giriş ve Fragmentlerin çevirisi, Harper & Brothers, New York, s. 8.

²⁴ Magee, Glenn A. (2001), *Hegel and the Hermetic Tradition*, Ithaca and London: Cornell University Press, s. 1.

²⁵ Löwith (1991): 3.

muhafaza ederim, daha doğrusu onda özgür kalırım. Bu dinde, özne, nefsin kurtuluşu, sadece türlerin değil birey olarak bireyin kefareti temel bir amaçtır. Bu öznellik, bu *benlik* [*selfness*/kişinin özsel bireyselliği] (egoistlik/bencillik değil) bizzat rasyonel bilginin ilkesidir.”²⁶ diye yazarak o iyi bir Hristiyan olmanın değerine vurgu yapmaktadır.

İlk dönem fragmanlarından bir kısmını İngilizceye çeviren Kroner’in değerlendirmesine göre Hegel’in yaşadığı çağ her yönden entelektüel gelişimin zirvesini tanımlıyordu. Bu çağda entelektüel çalışmalar ortaya çıkarken, çatışma ve iç savaş çalkantıları da yaşanıyordu. Kant’ın *Pratik Aklın Eleştirisi* [*Critique of Practical Reason* (1788)] yayımlanmış, akabinde 1789’da Fransız Devrimi yaşanıyordu. Çağın bu gelgit yapısının özeti Hegel’in zihinsel serüveninin kaynaklarını oluşturacaktır. Kant’ın *Yargı Yetisinin Eleştirisi* [*Critique of Judgment* (1790)] “hakikat ve güzellik, doğa ve sanat, Tanrı’nın amacı ve insanın evrendeki yeri hakkında heyecan verici yeni fikirler” içermekteydi. Aynı yıl Goethe’nin *Tasso* adlı draması ve *Faust*’un fragmanı yayımlandı. 1792’de devrimci bir teolojik ve felsefi deneme, *Tüm Vahyin Eleştirisine Bir Deneme* (*Attempt at a Critique of All Revelation/Versuch einer Kritik aller Offenbarung*) kışkırtıcı başlığı altında isimsiz olarak yayımlandı. Herkes eserin Kant’a ait olduğunu düşünüyordu. Adı geçen eser Fichte’ye aitti. Kroner’in değerlendirmesiyle, “Böyle bir dünyada -büyük politik, felsefi ve şiirsel hareketlerin, manevi maceraların, muazzam girişimlerin ve sarsıntıların dünyasında- büyüyen Hegel’in heyecanlanmaması mümkün değildi.” Hegel’in çağı düşüş ve yükselişlerin çağıydı. Akıl Çağı etkisini yitirirken, “Duygu ve Hayal Gücü Çağı Alman ruhu”nda baskın olmaya başlamıştı.”²⁷

Bu ifadeler bir çağı resmederken, o çağın yaratıcı zihinlerinin örneklerini de sunmaktadır. Hegel’in din üzerine hassasiyeti de bu dönemin içeriğinden çıkarılmalıdır. Her bir çağın yönlendirici deneyimsel-akılsal gücü, kendi çağının öncesinin öyküsünü, farklı bir akılsal gücün öyküsü üzerinden izleyerek ilerler. Kant’ın dinsel konularda tarafsız kalma düşünce ve eylemine karşı Hegel aktiftir. Kant teorik bir felsefe oluşturma peşindeyken, Hegel felsefesi, özellikle din söz konusu olduğunda erdemi devlet içinde yaşayan yurttaşların birlik oluşturuşu yapısı için tanımlar. Hegel’in ahlak ve din felsefelerinde tek başına Kant etkili olmamıştır, aynı zaman da ona büyük etki ve katkı sağlayan, Kant’tan önce Rousseau ve felsefi geleneğin kökensel izi vardır. Rousseau’dan başlatırsak, onun etkisini önce Kant’ın din ve ahlak konularındaki görüşlerinde buluruz. Kant’ın “ahlak teolojisi”nin arkasında Rousseau’nun etkisi açıktır. Hegel, ahlak teolojisini benimseme yöntemi konusunda, “Rousseau’nun çalışmalarına felsefi akıl hocası Kant’ınki kadar saygı duymuştur.” Kısaca, Dieter’in ifadesiyle “Kant’ın yanı sıra Rousseau, Hegel’in ilk dönem metinleri üzerindeki en önemli etken”²⁸ arasında yer almaktadır. Biz bu çalışmada Rousseau’ya metin içinde yer vermeyeceğiz, bunu ayrı bir çalışma konusu olarak düşünüyoruz. Kant’a yer vermemizin nedeni ise, Hegel’in İlk dönem metinlerinde adının açıkça geçmiş olmasıdır.

Saf Aklın Eleştirisi’nde Kant, dini metafiziğin iddialarını teori alana değil ahlaki pratik alana bağlayarak ve ikinci baskı önsözünün meşhur sözleriyle, “inanca yer açmak için bilgiyi sınırlandırarak” dogmatik metafizikçilerin yapamadığı şeyi tam olarak başarmaya çalışır. Ancak Kant’ın inanca yer bulma çabası, inancın kendi içinde ahlaki bir dünyaya yer bulma çabası olduğu düşüncesine dayanmaktadır. Aydınlanma yeni bir yaşama geçişin adıdır ve buna göre de bilişsel yetilerimiz, ya da neyi bilip bilemeyeceğimiz üzerine düşünme, inancın konumu konusunda rasyonel gücümüzün kendini sorgulamasıdır. Aydınlanma bir alanda, “İnsan düşüncesinin nihai özerkliği, kendi dışındaki herhangi bir

²⁶ Hegel (1895): 17.

²⁷ Kroner (1961): 2-3.

²⁸ Henrich, Dieter (1970), “Some Historical Presuppositions of Hegel’s System”, in *Hegel and the Philosophy of Religion, The Wofford Symposiums*, Edited, and with Introduction by Darrel E. Christensen, Martinus Nijhoff/ The Hague s. 27 vd.

otoriteye ne cevap verebileceği ne de vermek zorunda olduğu gerçeğini”²⁹ sorgulamanın çağını betimler. Akıl çevresinde olanı biteni yargılayabilecek güçte ve konumda bir otoritedir. Çünkü “doğanın her yerinde sergilenen muhteşem düzen, güzellik ve takdir, dünyanın bilge ve büyük bir yazarına olan inanca yol açar.” Yapılması gereken “evrensel olarak kavranabilen ve ahlaki açıdan yeterli olan kanıtsal temellerinin geliştirilmesi”³⁰ üzerine yoğunlaşmaktır. Kant’ın ifadesiyle, “spekülatif aklı aynı anda abartılı kavrayışlar iddiasından mahrum bırakmadıkça, aklımın gerekli pratik kullanımı uğruna Tanrı’yı, özgürlüğü ve ölümsüzlüğü bile varsayamam; çünkü bu tür kavrayışlara ulaşmak için spekülatif akıl, aslında yalnızca olası deneyim nesnelerine ulaşan ve deneyim nesnesi olamayacak bir şeye uygulanacak olsalar, o zaman onu her zaman gerçekten bir görünüşe dönüştürecek ve böylece saf aklın tüm pratik uzantısının imkansız olduğunu ilan edecek ilkelere yardım etmek zorunda kalacaktır. Böylece inanca yer açmak için bilgiyi reddetmek zorunda kaldım; Metafiziğin dogmatizmi, yani eleştiri olmaksızın aklın metafizikte ilerleme kaydedebileceği önyargısı, ahlakla çatışan tüm inançsızlığın gerçek kaynağıdır ve bu inançsızlık her zaman çok dogmatiktir.”³¹ Bu açıkça tüm dinsel otoriteleri, yapıları dışarıda bırakmaktan başka bir şeyi tanımlamaz. Aslında bu din adına hareket eden tüm politikaları, tüm pazarlamacıları ve onların yönlendirici içsel tehlikelerinin insan hayatından atılması demektir. Eleştiri çağın temel karakteristiğidir; bu dinle sınırlanmış değildir. Kant’ın Hegel üzerindeki baskın etkisi, aslında çağın arayışının sonucu olmakla beraber, Alman kültür geleneğinin de birbiriyle olan bağlantısal serüvenini görünür kılan bir örneklemedir. Aranan dinin kökensel yapısı, mevcut otoriter yapının öncelikle ahlakla yer değiştirmesi olarak algılanır ve uygulamaya konulur. Yaşamın birliğini, devletin birliğini tesis edebilecek güç ahlak başlığı altında mümkün görülmektedir. Bu da tam anlamıyla tüm dışsal otoritelerin dışarıda bırakılıp, insanın kendine, özüne dönmesi demektir.

Din Ahlaktır

“Din ahlaktır”, keskin anlamda Aydınlanma’nın mottosudur. Burada pratik yaşamla ilgili bir sorun söz konusu ediliyordu ve bu da toplum içinde din adına yaşanan ahlaki durumdaki endişeli yaşayış biçimine işaret ediyordu. Ulaşılan yargı kesin bir tespate dayanıyordu: Ahlak ortaya çıkmadan dinin Devlet içinde “yerleşik bir gelenek” oluşturması söz konusu olmayacaktır.³² Hegel’in ilk dönem çalışmalarında bu konu daha açık bir şekilde ifade edilir. “Dinin özü ve amacı insan ahlakıdır.” Bu amacı temel ilke olarak belirleyen Hegel, amacını da “Bu ilkeden hareketle Hristiyanlığın tüm öğretilerinin daha ayrıntılı, bunları yaymanın tüm araçlarının ve tüm sorumluluklarının (ister inanma sorumlulukları ister başka türlü keyfi olan eylemleri yerine getirme sorumlulukları olsun) değerlerinin ve kutsallıklarının bu amaçla yakın ya da uzak bağlantılarına göre değerlendirilmesi” olarak belirler.³³

Hegel’in bir ahlak dini düşüncesinde Kant ne derece baskın olmuştur ya da olmuş mudur? sorusu, yukarıda kısaca aktarmaya çalıştığımız bilgiler ışığında cevap bulmalıdır. Açıkça ifade edebiliriz ki, Hegel’in bir ahlak dini düşüncesinden Kant’ın etkisini kendi metinleri içinde buluyoruz. “Hegel bu senteze ulaşmadan önce”, diyor Kroner, “Kant’ı, özellikle de *Pratik Aklın Eleştirisi* [Critique of Practical Reason] ve *Salt Aklın Sınırları İçinde Din* [Religion within the Limits of Mere Reason] adlı eserlerini derinlemesine okumaya başlamıştı”. Bazı felsefeciler “nafile bir çaba içinde” kalarak “Kant’ın Hegel üzerindeki

²⁹ Kant, Immanuel (1998), *Critique of Pure Reason*, Çeviren ve Yayına Hazırlayanlar: Paul Guyer ve Allen W. Wood, Cambridge University Press, s. 20.

³⁰ Kant (1998): 118 [Bxxxiii] “and finally, touching on the third point, the splendid order, beauty, and providence shown forth everywhere in nature leading to the faith in a wise and great author of the world.”

³¹ Kant (1998): 117-118. [Bxxx] “Thus I had to deny knowledge in order to make room for faith”.

³² Hegel (1895): 246.

³³ Hegel (1961): 68.

etkisini fazla öne çıkarmamaya çalışmaktadırlar.” Kroner’e göre “Hegel’in felsefesindeki Kantçı unsuru ortadan kaldırmak, Aristoteles’teki Platoncu unsuru ortadan kaldırmak gibidir.”³⁴ Kroner şu açık bilgiyi vermektedir:

Hegel’in Kant’ın felsefesiyle yaptığı en ilginç “deneyimleme”, İsa’nın Kant’ın saf ahlaki dininin öğretmeni olarak görüldüğü “İsa’nın Hayatı” üzerine yazdığı bir denemidir. “Herhangi bir sınırlama ya da kısıtlamadan tamamen arınmış Saf Akıl kutsalın/tanrısallığın [deity] kendisidir.” Bu makalede ifade edildiği gibi, İsa insanlara “ahlakın ebedi yasasına ve kutsal iradesi yasa dışında hiçbir şeyden etkilenmeyen O’nu” kutsamalarını haber veriyor. İsa şöyle der: “Size dostlarınızı ve ulusunuzu sevmeniz emredildi, ama düşmanlarınızdan nefret etmenize izin verildi -ancak ben size şunu söylüyorum ki: Eğer onu sevmiyorsanız, düşmanınızda bile onda olan insanlığına hürmet gösterin.” Ve yine: “Aynı zamanda insanlar arasında evrensel bir yasa olmasını isteyebileceğiniz düstura/maksime göre hareket edin. Bu, ahlakın temel yasasıdır -tüm yasaların ve tüm ulusların kutsal kitaplarının [the sacred books] içeriğidir.”³⁵

Hegel’in İsa aracılığıyla Kant’ı konuşturduğu ilk dönem çalışmalarında açıktır. Kroner, Hegel’in amacının akademik olmaktan ziyade çağının içeriğini yorumlamak olarak ifade etmektedir. “İsa aracılığıyla konuşan Kant’tır. İnsanlar Hegel’in nasıl böyle tuhaf şeyler yazabildiğini merak ediyorsa, cevap çok zor değildi: yayımlamak için değil, zamanının fikir hareketlerinde bulduğu öğretileri ve ilkeleri araştırmak için yazıyordu. Bir ilahiyat okulunda eğitim almış biri için, İsa’nın öğretilerini Kant’ın fikirleri ve idealleri aracılığıyla yorumlaması doğaldı. Bu onun Kant felsefesini kendine mal etme yöntemi idi. Hegel, Kantçı etiğin kavramsal araçlarıyla İsa’nın hayatını yazarken, kendisini bu yoruma adanmış niyetinde değildi.”³⁶

Positivity’de bu açıkça dile getirilir. Dinin ahlak ile aynı şey olduğu iddiası, İsa’nın yaşamıyla desteklenir. İsa, “Dini ve erdemi ahlaki düzeye çıkarmayı ve ahlakın özü olan özgürlüğü ahlaka yeniden kazandırmayı sorumluluk olarak üstüne aldı. Bu gerekliydi çünkü nasıl ki her ulusun yerleşik bir ulusal özelliği, kendine özgü yeme-içme tarzı ve yaşam biçiminin yanı sıra kendine özgü adetleri varsa, ahlak da kendine özgü karakteri olan özgürlükten uzaklaşarak benzer adetlerden oluşan bir sisteme dönüşmüştü.”³⁷

Hegel, Hristiyanlığın dindarlık pratiğine ilke olarak İsa’yı yerleştirmiştir. İsa burada somutlaşmış “ide”dir. Dinin doğruluğu bu ideyle görünür. İsa’nın yaşamı ve amacı üzerinden dile getirilen bu insani erdem anlayışı, İsa’nın söylemini nesneleştiren Kutsal Kitap yoluyla da ortaya konulmaktadır. Bugün Müslüman düşünürler arasında, halkın da slogan halinde söylediği, “kitaba dönelim” söylemi, Hegel’in ahlaki vurgusunda temel referans olmaktadır. “İsa, halkının hafızasına kutsal kitaplarındaki ahlaki ilkelere çağırıyordu ve onlarla Yahudi törenlerini, yasadaki kaçamak için buldukları bir yığın çareyi ve vicdanın ahlak yasasına itaat etmek yerine yasanın lafzına, kurbanlara ve diğer kutsal geleneklere uymakta bulduğu huzuru kitaplara göre değerlendiriyordu. İsa, Tanrı’nın gözünde İbrahim’in soyuna değil, yalnızca kitaplara /sonradan gelene değeri atfetti; başka bir yaşamda kutsanmadan pay almayı hak eden erdemi yalnızca onda [kitaplarda] kabul etti.”³⁸

Kutsal Kitap dini bir köken arayışını imler. Hegel’in köken arayışı, felsefede olduğu gibi, dinde de başlangıcı, ilk dönemde inşa edilmekte olanın amacına yöneliktir. Ona göre “Hristiyan kilisesi, Hristiyan öğretinin içeriğinin ilk başlangıcını [Yunanlıların] felsefi

³⁴ Kroner (1961): 4

³⁵ Kroner (Kroner): 5-6.

³⁶ Kroner (1961): 6.

³⁷ Hegel (1961): 69.

³⁸ Hegel (1961): 69-70.

kültürüne borçludur.”³⁹ Löwith de “Hegel’in çok anlamlı “dönüştürme” çabasının tarihsel sonucu, Hristiyan felsefesinin ve Hristiyan dininin tam bir yıkımı [destruction]” olduğunu yazar.⁴⁰

İsa’nın ortaya koyduğu din ne pozitif/dogmatik bir dindir ne de otoriteye dayanan ve insanın değerini hiçbir şekilde ya da en azından tamamen ahlaki değerlere dayandırmayan bir dindir. Pozitif din nedir? Pozitif din “Tanrı’nın lütfu olduğu kabul edilen, insan otoritesinden daha yüksek bir otoriteye dayanan ve bu nedenle insan aklının alanının dışında ve onun üzerinden görünen dindir.”⁴¹ Hegel’in pozitif dini, bir Müslüman için rahatsız edici değildir. Din Tanrısallıkla başlar ve onun kavrayışıyla yeryüzünde görünür hale gelir. Ancak İsa’nın uluhiyeti söz konusu edilince, din de bu uluhiyet tasavvuruyla sınırlı kalmaktadır. Bu nedenle İsa’nın öğretisinin pozitif bir dinin amacı olmadığını açık örneği “hiçbir şeyi kendi yetkisine dayandırmak istemediği şeklindeki bu görüşe karşı iki farklı karşı ses çıkmış” olsa da, “İsa, pozitif bir dinin değil, tamamen ahlaki bir dinin öğretmeni idi. Onun dile getirdiği ve yaşadığı bu dinde “Mucizeler ve benzeri şeylerin doktrinleri” “sadece ahlak konusunda sağır olan bir halkın dikkatini uyandırmayı amaçlıyordu.” Hegel Hristiyanlığa “bulaşmış dinin pozitif formundan felsefi formuna dönüştürmenin” izinde olmuştur.⁴² Bu köken arayışı, kendini kişi olarak İsa’nın misyonunda bulur. İsa, kişi olarak misyonunu ideal olana doğru ilerleyiş olarak tanımlar ve bu kavrayışta kişi olarak İsa bu misyon ile özdeşdir. Yahudilik, pozitif dinin kökeni olarak her bir şeye ve her yere bulaşmışlığını ancak bir feda etme ya da kurban eylemi üzerinden silip atabilirdi. “İsa kendisini papazlara karşı artan nefret ve Yahudilerin utandıran ulusal kibirleri yüzünden kurban etti.”⁴³ Mesih beklentisi üzerine kurulu bir ahlak, özgür iradeyi, insani ben olma idealini alıp götürecek güçtedir. Hastaları tedavi eden, ölüleri diriltiren birinin ahlakla doğrudan bir bağlantısı söz konusu değildir. O zaman buna benzer kutsal kitap öyküleri ne anlama gelmektedir? Hegel, “onlara daha asil bir anlam yüklemek amacıyla İsa tarafından *kullanılmıştır*” diye cevap veriyor. Bir anlamda ahlakın o çıkarsızlığına karşı bir çıkar; “*kullanılmıştır*.”⁴⁴ Eski ve Yeni Ahit’te yer alan mucizeler, felsefi bir yoruma tabi tutuluyordu. “Zamanı geçmiş birbirine karşıt şeyleri” “yaşayan şeylerle ilişkilendirmeye” “dönüştürmek” görevini Hegel, İsa üzerinden felsefe yaparak ikame etmeye çalışıyordu.⁴⁵ Din hayal gücünü sever, ancak bu hayal gücü kendi anlatılarıyla sınırlı olmak zorundadır. Hegel, Atina ile Katolik öykülerin etkisini özgürlüğün doğasına bağlayarak dile getirir:

Hayal gücü özgürlüğü sevdiği oranda, bir halkın dinsel imgelerinin kalıcı olmasını, yani belirli tarihlerden çok belirli tanınmış yerlerle bağlantılı olmasını gerektirir. Avam için, bir yere aşına olmak genellikle o yer hakkında anlatılan hikâyenin doğru olduğunun bir kanıtı ya da en kesin kanıtıdır. Yunanlıların mitolojisinin kalplerinde yaşayan bir gerçeklik olmasının ve Katoliklerin azizlerine ve keramet sahiplerine [miracle workers] bu kadar güçlü bir inanç duymalarının nedeni budur. Katolikler için kendi ülkelerinde gerçekleşen mucizeler, başka yerlerde gerçekleşen çok daha büyük mucizelerden ve hatta bizzat İsa’nın

³⁹ Hegel (1895): 21.

⁴⁰ Löwith (1991): 333.

⁴¹ Hegel (1895): 48.

⁴² Löwith (1991): 328.

⁴³ Hegel (1895): 181.

⁴⁴ Hegel (1961): 71. Hegel bu farklı sesleri şöyle açıklar: “Ancak birbirlerinden farklıdırlar, çünkü biri saf bir dindeki bu pozitif unsuru gereksiz ve hatta kınanacak bir şey olarak görür ve bu nedenle İsa’nın dinine bile bir erdem dini olma ayrıcalığını tanımaz; diğer farklı ses ise İsa’nın dininin üstünlüğünü tam olarak bu pozitif unsura dayandırmakta ve bunun ahlak ilkeleri kadar kutsal olduğunu savunmaktadır; aslında, ikincisini genellikle birincisine dayandırır ve hatta bazen birincisine ikincisinden daha fazla önem verir.” (s. 71-72).

⁴⁵ Löwith (1991). 329-330.

gerçekleştirdiklerinden çok daha gerçek ve önemlidir. Neredeyse her ülkenin, özel mucizeler yaratan ve orada olağanüstü onurlandırılan bir koruyucu azizi vardır.⁴⁶

Ona göre kutsal metinlerin çoğu öyküsünün tarihle ilgili olması da bu yüzdendir. “Kutsal Yazılarımızda Eski Ahit’in büyük bölümü gibi tam anlamıyla tarih”ten ibarettir, inanmayla ilgili değildir. Aynı şey Yeni Ahit’in birçok bölümü için geçerlidir.⁴⁷ Bir ahlak dininin temeli ancak ve ancak “mucizelere inanmayı” terk etmekle başlayarak mümkün olacaktır.⁴⁸

Din söz konusu olduğunda entelektüel söylemler, şayet hikayelerle ve olaylarla desteklenmezse, halk için, hatta entelektüel bir çaba içinde olan için bile fazla anlam ifade etmez ve dahası o sözlerin her biri boş laftan öteye gitmez. İnsanlar için inandıkları dinin doğru ya da hakikat olması ilgi alanlarına girmemektedir. Onlar için önemli olan inandıkları her neyse onun kendi hayatlarında bir şekilde işe yaradığını görmeleridir. Din, işe yaradığı sürece ve işlevselliğini bireylerin gereksinimlerine uygun bir gerçeklik olarak sergilediği sürece doğru ve geçerlidir. Bu da şunu var eder: Ortalık hikâye anlatıcıları ve destan satırlarından geçilmez.

Hegel’in temel amacı “ahlak yasasının taleplerinin bu dinin buyrukları” olarak yerine getirilmesi ve “ahlaki açıdan batıl inanca karşı çıkmak” gerektiğini vurgulamaktadır. Otoriteye dayanan bir erdem, erdem değildir, ancak erdem “insanın kendi varlığından kaynaklanan özgür bir erdem”dir.⁴⁹ Aklın istekleri belirleyicidir. Çünkü Dağdaki Vaaz’da İsa, “ahlakın üzerine yükseltilmiş bir tin” tanımlar. Vaaz’da ana tema sevgi üzerinedir. Hegel dışsal görüntüye dayalı tiyatral her bir simgeselliğin yaşamın ilkesine uymadığını, yaşamı birleyen ilkenin Sevgi ve ona dayalı eylemde ortaya çıktığını savunur.⁵⁰ “Sevgi ne kısıtlar ne de kısıtlanır; sonlu da değildir. O bir duygudur ama [tekil duygular arasında] tek bir duygu değildir.”⁵¹ Sevgi de artık görsellik değil, yaşama yönelik kusursuz bir kabul görünür hal alır. “Sevgi erdemdir.”⁵² Sevgide pozitif dinin, ayırtlaştırmacı, tekleştirici, dinlidsinsiz, inanan-inanmayan ayrımı söz konusu edilmez. Otoriter pozitif bir din olarak Hristiyanlık, Yahudileşme serüvenine ancak sevgi sayesinde son verebilecektir. “Sevgi”nin baş kısmına Knox, yaşamın birliğini bozmuş olan Hristiyanlığın bu pozitif anlayışından ancak “İsa’nın vaaz ettiği gibi gerçek bir yaşam bağı” ile kurtulabileceğini ifade ediyor.⁵³ Vaaz tam olarak ödev düşüncesi üzerinden ilerlemektedir. Hegel’e göre,

Vaaz yasalara saygı göstermeyi öğretmez; aksine, yasayı yerine getiren ama onu yasa olarak iptal eden ve bu nedenle yasaya itaatten daha yüksek bir şey olan ve yasayı gereksiz kılan şeyi öğretir. Ödev buyrukları [akıl ve fitrat arasında] bir ayrımı varsaydığından ve kavramın egemenliği kendini bir “yapmalısın”da bildirdiğinden, bu ayrımın üzerine yükseltilen şey, aksine, yaşamın bir modifikasyonudur, yalnızca nesneye referansla bakıldığında dışlayıcı ve dolayısıyla sınırlı olan bir modifikasyondur, çünkü dışlayıcılık sadece nesnenin sınırlılığı aracılığıyla verilir ve sadece nesneyle ilgilidir.⁵⁴

Sevgi ve dinde aranan şey, onların bir arada gerçekliğini olumlar. Her ikisinde olan varlık yoluyla “bir bütünlüğe ulaşmanın felsefi yolu” ortaya çıkar. Üçlü Tanrı fikrindeki farklılık da bu felsefi yolla “birliğin birliğini” ortaya koymak için bir yöntem sunar. Kavram

⁴⁶ Hegel (1961): 149.

⁴⁷ Hegel (1961): 150.

⁴⁸ Hegel (1961): 107. Kant şunları yazar: “Tanrı’ya saygı, kendisine bağlı erdemle birlikte ilk sıraya konduğunda, [saygıya dair] bu amaç put haline gelir. Yani Tanrı, yeryüzündeki ahlaken düzgün davranışla değil, tapınma ve kendimizi zorla kabul ettirme yoluyla memnun etmeyi umabileceğimiz bir varlık olarak düşünülür. O zaman din de bir putperestlik olur.” Kant (2012), *Saf Akın Sınırları İçinde Din*, Çev. Suat Başar Çağlan, Konya: Literatürk, 226-27, 75. Dipnot.

⁴⁹ Hegel (1961): 71.

⁵⁰ Hegel (1961) 302-308.

⁵¹ Hegel (1961): 304.

⁵² Hegel (1961): 225.

⁵³ Knox (1961) “Sevgi” bölümünün giriş kısmı, s. 302.

⁵⁴ Hegel (1961): 212.

[Begriff] hem sevgiyi hem de inancın Tanrısını aşar görünür. Karşıtlık olarak bu iki şey, uzlaşmasını rasyonel bir yolla gerçekleştirmiş olur. “Bu yüzden Begriff mutsuz bilincin duasına cevaptır: “mutsuz bilinç, birleşik öğelerin, yani duyulur ve kavranılanın bu ayrışmasını gördüğünde, onların birliğinin kavramına sahip olacak ve mutsuz bilinç haline gelecektir.” Genelde “soyut ve mutsuzluk eşanlamlıdır: tininin sevinci, somut evrensel olacaktır.”⁵⁵ Bu tam da soyut Tanrı tasavvuruyla hep dışarıda tutulmaları öngörülen Yahudiliğe ve bu benzerlik nedeniyle İslam’a göndermeyi içermektedir. Bu durumu aşabilmenin yolu eylemde kendini farklılaştırarak birlik oluşturacaktır. Ahlak eylem kategorisinde açığa çıkar. Fransız Hegelci Hyppolite’nin yorumuyla “bireyin yaşamı “şey” kategorisine değil, eylem kategorisine aittir. Birey eylem yoluyla, kendisinde sabit olanı (içsel inorganik doğasını) olumsuzlar ve kendisini aşar.”⁵⁶ Bu eylem şekilsel ve ritüellerin kutsanması şeklinde açığa çıkan bir eylemden farklıdır.⁵⁷ Diğerkâmlığı öğretmenin yeri, resmi eğitim kurumlardır. İnsan insana ilişkinin yerleri, kişinin şeyleşmesinin önündeki engelleri kaldıracak eylem biçimleriyle mümkündür. “Komşunuzu sevin” ilkesi ilahi bir buyruk olarak dile getirilse de bir iletişim bilgisini gerekli kılmaktadır. Üst kat komşunuz tepenizde tepinirken, kimin sevgisini var edebileceksiniz? Ya da nasıl bir sevgi bu tür rahatsız edici eylemin önüne geçebilir? Tanrı’yı seven komşusunu sevebilir mi? Öyle olması gerekmektedir. Hegel için de,

(Tanrı’yı ve komşunuzu sevin), bu ifade tarzı ahlaki bir buyruğun “-eceksin”de oldukça farklı bir anlamda bir emirdir. Bu yalnızca, yaşam düşüncede tasarlandığında ya da ifade edildiğinde, kendisine yabancı bir biçim, kavramsal bir biçim kazanırken, öte yandan ahlaki zorunluluğun bir evrensel olarak özünde bir kavram olduğu gerçeğinin devamıdır. Ve eğer bu şekilde hayat refleksiyona bağlı bir şey, insanlara söylenen bir şey biçiminde ortaya çıkarsa, o zaman bu tür bir ifade (hayata uygun olmayan bir tür): “Tanrı’yı her şeyden çok sev ve komşunu kendin gibi sev.” Kant tarafından oldukça yanlış bir şekilde “sevgiyi emreden bir yasaya saygı gösterilmesini gerektiren bir emir” olarak görülmüştür. Ve Kant’ın “emir” olarak adlandırdığı şeyi (her şeyden önce Tanrı’yı ve komşunu kendin gibi sev) ahlaki buyruğa indirgemesinin temelinde, yaşamı ifade eden tamamen tesadüfi türden bir ifadenin ahlaki buyrukla (kavram ve gerçeklik arasındaki karşıtlığa dayanan) bu karışıklığı yatmaktadır. Ve “sevgi” ya da bu sevgiye verilmesi gerektiğini düşündüğü anlamı alırsak, “tüm görevleri yerine getirmekten hoşlanma”, “emredilemez” sözü kendi ağırlığıyla yere düşer, çünkü sevgide tüm görev düşünceleri ortadan kalkar. Ayrıca, İsa’nın bu ifadesine başka bir şekilde, onu hiçbir yaratık tarafından ulaşılamaz bir kutsallık ideali olarak görerek bahsettiği onur bile boşa harcanır; çünkü görevlerin isteyerek yapıldığının temsil edildiği böyle bir “ideal” kendi içinde çelişkilidir, çünkü görevler bir karşıtlık gerektirir ve yapmaktan hoşlandığımız bir eylem hiçbir şey gerektirmez.⁵⁸

Karşımızda kim olursa olsun, bu “sev” buyruğuna muhatap olması gerekir. Tanrı sevgisi ile komşu sevgisi özdeştir. Çünkü sevgide görev düşüncesi yer bulamaz. Bu da ancak, sıradan insan üzerinden değil, peygamber üzerinden tanımını bulur. Ahlakın uygulayıcısı olarak peygamber, müminlerinden ancak onun görünürlüğünü ister ve bekler. “Anam babam sana feda olsun” diye coşkuyla dile getirilen söylem yeni bir ilkenin varlığının görünürlüğünde kendini dile getirir. Bu durum yeni bir yaşamın dile gelmesi olarak “görev çocuklarının doğru olmasından daha fazlasının bulunduğu ve yasalardaki eksikliği tamamladığı [ya da

⁵⁵ Bunlar Jena Wahl’ın mutsuz bilinç üzerine yorumunun ifadeleridir. Bu bilgiyi aktaran, Baugh, Bruce (2016) “Modern Fransız Felsefesinde Hegel: Mutsuz Bilinç”, içinde *Hegel Paris’te Fransızların Hegel Okuması*, Çev. Ozan Başdaner ve Ümit Tatlıcan, der. Sadık Erol, İstanbul: Otonom, s. 86.

⁵⁶ Hyppolite, Jean (2016), *Marx ve Hegel Üzerine Çalışmalar*, Çev. Doğan Barış Kılınç, 3. Baskı, Ankara: Doğu Batı, s. 51.

⁵⁷ Bugün çocuklar için camilerde futbol oynatmak, masa tenisi turnuvası düzenlemek, hediyelerle onların gönlünü almak bireyi kendi olarak ahlaki bir davranışa götürmeyebilir. Her şeyin yerli yerinde olması ilahi adalettir. Futbol, futbol sahasında ya da boş arazilerde oynanır.

⁵⁸ Hegel (1961): 213.

onları “yerine getirdiği/tamamladığı” için daha eksiksiz olan yeni türden bir doğruluk aracılığına bağlanılması”dır.⁵⁹

Kant’ın “içindeki ahlak yasası”, bir anlamda, orada bularak kendimin kendimi dile getirilişini dış dünyanın otoriteleriyle yasa koyuculuğunun dünyasallığını imler. Nitekim Hegel bunu Kant üzerinden açarak tekrarlamaktadır.

Benzer şekilde, bir erdem olan [yasaların emredebileceği şekilde hareket etme] eğilimi, yasanın (evrensel olduğu için Kant her zaman “nesnel” bir şey olarak adlandırır) evrenselliğini ve öznenin tikelliğini kaybettiği bir sentezdir; her ikisi de karşıtlıklarını kaybeder, oysa Kantçı erdem anlayışında bu karşıtlık kalır ve evrensel olan efendi, tikel olan ise efendi olur. Fıtratın/Eğilimin yasayla uyuşması öyle bir şeydir ki, yasa ve eğilim artık farklı değildir; ve “fıtratın/eğilimin yasayla uyuşması” ifadesi bu nedenle tamamen tatmin edici değildir, çünkü yasa ve fıtratın/eğilimin hala tikel, hala karşıt olduğunu ima eder. Dahası, bu ifade kolaylıkla ahlaki eğilimin, yasaya duyulan saygının, iradenin yasa tarafından belirlenmesinin desteğinin, yasadan başka bir şey olan eğilimden geldiği şeklinde anlaşılabilir ve bu görüşe göre birbirlerine karşılık gelen şeyler farklı olacağından, karşılıkları yalnızca tesadüfi, yalnızca yabancıların birliği, yalnızca düşüncede bir birlik olacaktır.”⁶⁰

Yasanın buyruğu ile öznenin erdem arayışı birbirini tamamlar mı, ya da katkı sunar mı? Fıtrat insan doğası olarak yasayla karşıtlık oluşturmaz. Din’in ahlaki verme gücüne sahip olması, dindar olarak görünüş sergileyenler açısından sorgulama alanı yaratır. Yozlaşmış, ahlaki açıdan eksik insanlar kendi yozlaşmış doğalarına uygun yasalar getirmekte mahir olabilirler.⁶¹ Bu tür insanlar dindarlıklarını Tanrı lütfu olarak kabul ettikleri için, kendileri gibi olmayanlardan farklı olduklarını düşünürler ve öyle eylerler. Onların bu yargıları kendi kişilik deneyimlerinden başka bir şeyi ifade etmemektedir. Bu karakterde olan insanlar özgür iradelerini ya da özgür bilişsel tercihleriyle inanca ulaşamazlar. Tanrı’nın, yani Hristiyan Tanrısının “zihnin özgür dünyası üzerine” egemenlik kuran bir anlayışı olduğu için, bu bir seçilmişliktir. Kendi haklarını Tanrı hakkı olarak tanımlamışlardır. Buna göre tüm iyiliklerin bu şekilde tasavvur edilmesi ilkesi, insan zihninin kendi gereksinimlerine göre betimlenen Tanrı tasavvurundan geldiği ilkesi de eklenmiştir. Bu da gücün gerçek sahibinin kim olduğu bilincini egemen kılmıştır. Hegel’in insan özgürlüğünün gönüllü olarak elinden alınmasıyla ortaya çıkan durumu tarihsel örneklerle ele aldığı bu betimlemeler, her dönemde karşımızda bulabileceğimiz gerçeklikler olarak sergilenir. Yaşamın gerçeklerinden kaçışın en açık örneklerini bu Hristiyan tasavvurları ve uygulamaları ele geçirmiş gibidir. Din her şey olarak betimlenince, “Kilise fikri bir anavatanın ve özgür bir yönetimin yerini aldı ve bu ikisi arasındaki fark, kilise fikrinde özgürlüğün yeri olamayacağı ve devlet yeryüzünde tamamlanırken, kilisenin cennetle en yakından bağlantılı olduğu baskın hal aldı. Cennet, Hristiyan duygularının döngüsüne o kadar yakın duruyordu ki, tüm sevinçlerden ve mallardan feragat etmek hiç de fedakârlık gibi görünmüyordu ve sadece cennetin bu yakınlık duygusunu bilmeyen şehitlik izleyicilerine olağanüstü görünmek zorundaydı.”⁶² Cennete giden yol, kilisenin vurguladığı duygusal buyruklarla, yokluktan, yoksulluktan ve dünyasal eğlence ve sevinç hallerinden

⁵⁹ Hegel (1961): 214.

⁶⁰ Hegel (1961): 214-215. Metnin bu kısmında 40. Dipnotta şöyle bir açıklama yer almaktadır: “[İptal edilen bir pasajda (Nohl, s. 268, not) Hegel şöyle yazmıştır: “Bir emir, bir gereklilikten ya da bir zorunluluktan daha fazlasını ifade edemez, çünkü o bir evrenselidir, ama bir “-dır” ifade etmez; ve bu da onun eksikliğini açıkça ortaya koyar. İsa bu tür buyrukların karşısına erdemi, yani sevgi dolu bir eğilimi koyar; bu da buyruğun içeriğini gereksiz kılar ve bir buyruk olarak biçimini yok eder, çünkü bu biçim bir komutan ile buyruğa direnen bir şey arasında bir karşıtlığı ima eder.” Sevmeye eğiliminin hem yasaya hem de eğilime uygun olduğu söylenir, çünkü yasa bunların sentezidir.]”

⁶¹ Hegel (1961): 159-160.

⁶² Hegel (1961): 162.

uzak kalmakla mümkündür. Ancak kilisenin kendisi, yani bir anlamda din adamları bu ilkedan muaf tutulmuştur.

Kilise bir yandan kendi dünyasal otoritesini kurarken, diğeryandan da bu dünya dışında bir ödölmerkezi oluşturmuştur. İnsanlık hafıza olarak bu tür ödüllere yatkın bir zihinsel ve duygusal yöne her zaman açık olmuştur. Hristiyanlık putçuluğuyıktığını iddia ederken, kendi putunu da yanında getirmişti. Hegel'in ifadesiyle, "Hristiyanlık Valhalla'nın içini boşalttı, kutsal koruları yok etti, ulusal imgeleri utanç verici bir batıl inanç, şeytani bir zehir olarak ortadan kaldırdı ve bize bunun yerine farklı bir iklimi, yasaları, kültürü ve çıkarları bize yabancı olan ve tarihi bizimkiyle hiçbir bağlantısı olmayan bir ulusun imgelerini verdi."⁶³ Cennet fikri ve bu dünya dışı yaşamın idealliğı de Valhalla fikriyle bir yer değıştirme olarak görülebilir. Tanrılarla şarap içeceğı hayalini kuran kahraman savaşçı kişilerin yerini, sıradan insanları da kapsayan bir genelleştirmeye Hristiyan imanına sahip olanların Tanrılarıyla buluşmaya bıraktı. Atina'yı kastederek Hegel, tam bir özlem duygusuyla, bir şair edasıyla şunları söyler: "Dolayısıyla, kendi tarihimizden gelen ya da tarihimizle bağlantılı herhangi bir dini imgeden yoksunuz ve herhangi bir politik imgeden de yoksunuz; sahip olduğumuz tek şey batıl inanç adı altında sıradan insanların arasında gizlenen kendimize ait bir imgenin kalıntılarıdır."⁶⁴

Din-Devlet İlişkisi

Dersler'de Hegel "Dinin Devletle İlişkisi" alt başlığı altında, Devlet ile gerçeklik arasındaki ilişkinin, karşıtlık ilişkisi olduğunu doğrudan bir ilişki olduğu yargısıyla birleştirir. Ve şöyle devam eder:

Devletteki doğru ahlaki irade realite alanına dahildir ve Tin onun doğru doğasında hayatta kalır. Din, ilahi bilgidir, insanın Tanrı hakkında sahip olduğu bilgidir ve insanın Tanrı'da kendisi hakkındaki bilgisidir. Bu ilahi bilgeliktir ve mutlak hakikatin bilgi alanıdır. Ancak ikinci bir bilgelik, yani dünya bilgeliğı de vardır ve bu bilgeliğın ilahi bilgelikle nasıl bir ilişkide olduğu sorusu ortaya çıkar.⁶⁵

Hegel ilahi bilgelik ile dünya bilgeliğı arasındaki ayrımı işlevsel hale getirmenin çabası içindedir. Birincisi, dünyasal bilgelik Tanrı'dan gelen bilgi olarak işlevsel kabul edilmektedir. İlahi bilgiye dayalı bilgelik ile "dünya bilgeliğı" arasında nasıl bir bağ kurulabilirse, akıl ve vahiy aynı çatı altında varlıklarını sürdürebilir? Bu zor sorunun tarihsel izi "din ve devletin temeli bir ve aynıdır; kendi reel özlerinde özdeşirler" ilkesinde görülebilir. Din ve devletin aynılığı, özdeşliğı düşüncesi geleneksel İslam düşüncesinde yaygın bir görüştür. Hegel'in yapacağı şekilde bir ayrım şimdilik kabul görmez. Hegel için din alanı, en yüce hakikatin bilgisine sahip olarak, insanın Tanrı'nın huzurunda kendisini özgür hissetmesi iddiasına dayanır. Devlet ise "dünyada fiiliyat alanında özgürdür." Halkın kendi özgür bilincini ortaya çıkarması ancak böyle özgür bir devlette mümkündür. Ancak "insanın kendi adına özgür olduğunu bilmeyen milletler hem yönetim biçimleri hem de dinleri açısından bir hissizlik/duygusuzluk durumu yaşıyorlar demektir." Çünkü, Hegel'in iddiasına göre "hem dinde hem de Devlette tek bir özgürlük kavrayışı vardır. Bu tek kavrayış, insanın en yüksek sahip olduğu şeydir ve insanın kendisi tarafından fark edilen bir şeydir. Yanlış ya da kötü bir Tanrı kavrayışına sahip olan bir millet, aynı zamanda kötü bir Devlete, kötü hükümete ve kötü yasalara sahip demektir."⁶⁶ Devletin iyiliğı ve düzgünlüğü, hakkaniyet ilkelerine riayeti, adaleti ve liyakati temel ilke olarak benimsemesi, ancak Tanrı tasavvurunun doğruluğı ile mümkün görünmektedir. Bu zamanımızın da en fazla tartışma konuları arasında yer almaktadır.

⁶³ Hegel (1961): 146.

⁶⁴ Hegel (1961): 147.

⁶⁵ Hegel (1895): 246-7.

⁶⁶ Hegel (1895): 247.

Din ile devlet arasındaki ilişkiyi “İnsanın Tanrı’ya itaat etmesi ile yasalara uyma, yönetici otoriteye ve Devleti bir arada tutan güçlere tabi olma eylemi arasında bir anlam bağı kurulabilmesi” olarak tanımlarken, ortaya çıkabilecek sorunları da dikkate almayı önermektedir. Çünkü burada sorun yasa ifadesinin içeriği ve yasalar oluşturulurken nelerin, nasıl ve nereden alınacakları hususuna azami dikkat gösterilmelidir. Eğer içerik ve içeriğin kaynağı açık-seçik belirtilmezse her şey “yöneten gücün insafına terk edilmiş olacaktır.”⁶⁷ İlahi buyruk olarak uygulanması istenen şeylerin herkesi kuşatacak şekilde “ilahi iradenin rasyonel bilgisine sahip” olmasını gerektirir.⁶⁸

Bu karşıtları aşma yöntemi gereği “rasyonel bilgi” Devlet ile din arasında varsayılan çatışmayı ya da karşıtlığı aşmanın ilkesi olarak ortaya çıkar. Rasyonel olanı bilmek ne anlama gelmektedir? Hegel’in ifadesiyle “rasyonel olanı bilmek ve onaylamak” hem bir “gelişmiş kültür”e bağlı bir zihin durumunun hem de “dünyevi bilgelik olarak adlandırılabilir felsefenin işidir.” Temel insani ilkeler olarak “özgürlük, hak, insanlık kavrayışlarının ortaya çıkması ve geliştirilmesi,” dışarıdan ya da otoritelerce buyrularak veya zor ve korkutma yoluyla gerçekleştirilebilecek değerler değildir. İlahi yasalar “soyut halleriyle” değil “göz önünde bulundukları” halleriyle doğru adını alırlar.⁶⁹ Hararetti soyut söylem her zaman doğru olmayan, doğru gitmeyen bir şeylerin üstünü örter. Dogmatik/Pozitif din anlayışının üstesinden gelmenin yolu Hristiyanlığı “rasyonel bilgi” temeline yerleştirmek ve tek Tanrı merkezli vahyi dışarıda tutmakla mümkün olacaktır. Rasyonellik bu anlamda bilinenin uygulamada birlik oluşturması anlamına gelmektedir. Bu durum Hristiyanlığın özünden kaynaklı fiili bir durumdur. Ona göre, “rasyonel bilgiye içeriğindeki gelişimi Hristiyan dini vermektedir.” “Diğer yandan, söz konusu içerik esasen zihne fikirler oluşturan bir şey olduğu için, düşünceye dayanmayan kanıdan ve duyubilgisinden farklıdır ve olduğu gibi doğrudan ayrımın ötesine geçer. Kısacası, öznellik açısından kendinde ve kendisi için var olan mutlak bir içeriğin değerine sahiptir. Bu yüzden Hristiyan dini, bir yanda duygu ve doğrudan algı, diğer yanda düşünce ve bilgi arasındaki antiteze dayanır. Özsel bir unsur olarak rasyonel bilgiyi içerir ve bu rasyonel bilgiye, kendisini Form ve bir form dünyası olarak tam mantıksal içeriğini geliştirme fırsatı sağlar.”⁷⁰

Rasyonel içeriğe sahip bir dinde, ikilik yoktur. Buna göre de son aşamada devlet ve dini iki farklı yönetim şekline ayrılmış halde onaylayabilir miyiz? Bunun hangi inanç geleneği için doğru olabileceği bir yana, Hegel’e göre, “dünyevi olan ile dini olan farklı bir zeminlerde yer alır ve ilke olarak bir ayrım da burada kendini gösterebilir.” Dinin kendine özgü bir alanı, işlevselliği ve bireysel olanla özsel ilişkisi söz konusudur. Din bireysel bir eylemi öne çıkarmaya çalışır. Din hem “özneyle” hem de “aktif hayatıyla” ilgili olarak da kurallar koyma hakkına sahiptir. “Dinin birey için koyduğu bu kurallar, Devlette yürürlükte olan temel hak ve ahlak ilkelerinden farklı olabilir. Burada çelişkiden kurtulmanın yolu, dinin isteklerinin kutsallığa göndermede bulunmasını kabul etmektir; Devletinkiler ise, hak/hukuk ve ahlakla ilgilidir.”⁷¹ Devletin hukuk ve adalet ile özdeşleştirilmesi, ya da görev alanı adalet olan bir devletin ana amacı insan özgürlüğünü garanti altına almaktır.

Hegel kiliseyi tanımlarken, orada yer alan yönetici konumundaki, din adamı sıfatında kendilerini konumlayanları “hiçbir şey yapmayanlar, çalışmayanlar” olarak betimler.⁷² Modern dönemde dine karşı tepki ve lakayt tavırların arkasında bu anlayışın görünür olması gösterilmektedir. Din, Hegel’e göre, “insanın özgürlüğünü kendi nesnesi ve amacı yapmasına” izin vermezse, insan olmanın tüm niteliklerini ondan esirgemiş olacaktır. Böyle

⁶⁷ Hegel (1895): 248.

⁶⁸ Hegel (1895): 249.

⁶⁹ Hegel (1895): 250.

⁷⁰ Hegel (1895): 18.

⁷¹ Hegel (1895): 250.

⁷² Hegel (1895): 251.

bir din tasavvurunda “dünyanın rasyonelliği” anlamsızlaşacaktır ve ona karşı “özel kurallar” oluşturulacaktır. Bunlar da insanı bu dünya dışında başka bir ideal yaşam beklentisine hapsedecektir. Modern dünyada çatışmanın fitilini ateşleyen de bu beklentiye yönelik tepkiden kaynaklıdır. “İnsanlarda öznel özgürlük uyandığında,” “gerçeklik alanında hakikati onaylayan dünyasal hikmet meydana gelir. Dünyasal hikmetin özgürlük ilkeleri Tinin bilinciyle uyandırılır ve burada özgürlük isteklerinin, bu feragati gerektiren dini ilkelerle çatışmaya başladıkları görülür.”⁷³

İnsanın aktif doğası gereği, yani tam kavrayışı nedeniyle özgür olduğu gerçeğinin bilgisi modern zamanlara aittir. Şimdi, soyutlamaya bağlı kalınsın ya da kalınmasın, her iki durumda da bu ilkelere, onları kabul etmeyen bir dinin karşı çıktığı da olabilir, çünkü bu şeyler o din için gayri meşrudur ve sadece özgür iradenin veya değişken isteklerin meşru olduğunu kabul eder. Bu ister istemez, doğru bir yöntemle düzeltilmeye izin vermeyen bir çatışmaya yol açar. Din, iradenin iptal edilmesini talep eder; aksine, dünyevi ilke onu başlangıç noktası olarak alır. Bu tür dini ilkeler kendilerini kimliklendirmeyi başarır, Hükümetin güç kullanması ve bu şekilde kendisine karşı olan dini bastırması ya da mensuplarına bir nifak unsurumuş gibi muamele yapması kaçınılmazdır.⁷⁴

Hegel bir kilise dininin eleştirisini yapıyor olmasına rağmen, yine de bazı kuralları kendisine ilke edinen bir Kilise hala insan zihni ile uyum içinde olabilir. Sorun Katolik kilisesinin uygulamalarından kaynaklıdır ve her şeyi tanrısal olana atfederek yargıda bulunmasıdır. Ona göre “Katoliklik hiçbir şeyden feragat etmez, aksine sürekli olarak her konuda Kilise’ye koşulsuz boyun eğmeyi bekler. Böylece din ve Devlet birbirine karşıt hale gelir ve bu durumda din kendi haline bırakılır. Burada din Devletin kendisini ilgilendirmemektedir ve sadece bireylerin kendi meselesi olan bir şeydir; akabinde şu husus da ileri sürülmektedir: Devletin anayasası ile din birbirine karıştırılmamalıdır.”⁷⁵

Devlet için geçerli olan hak, adalet ilkeleri, bireyin ahlaki duygusunun da ortaya çıkmasının kaynağını oluşturur. İnsanın ahlaklı biri olarak eylemesi, bağlı bulunduğu toplumun yaşam ilkelerinin garantiye alındığı devlet aracılığıyla gerçekliğini görünür kılabilir. Devlet, halkının ahlaki bir topluluk oluşturması beklentisini “tam doğrulamasını ancak fiilen var olan bir din üzerinden” gerçekleştirebilir. Bu din, fiilen “özünde özgürlük ilkeleriyle uyumlu değilse, her zaman bir fikir ayrılığı ve çözülmemiş bir ayrılık ya da ikicilik, yani Devlette, var olmaması gereken her tür muhalif ilişki var olacaktır.”⁷⁶ İnanma makamını temsil edenler, sırf kendileri gibi, inancı olmayanlara değil, inanmayanlara terör ve şiddet uygulamayı yasa gereği olarak değil, -gibi olmadığı için hak etmiş olduğunu düşünerek hareket eder. Dinde şiddet, politikada şiddet tam da burada kendisini meşrulaştırmaya çalışır. Bu da devlet içinde hangi dinsel grubun egemen olacağı fiili duruma neden olur. Din için de devlet için de yıkıcı bir unsur olarak fiilen var olan dini grup ve cemaatler, kendi başlarına kendi yasalarını belirleme hakkına sahip oldukları iddiasında bulunduklarında, devletin fiili durumu aktif bir tepkiselliğe dönüşür.

Cemaatleşme/Mezhapçılık

Din hakkında ne söylenirse söylensin, karşınızda din olarak yaşanan fiili durum, dinin yaşamdaki farklı şekillerini dikkate almak zorundadır. Hegel’in cümleleriyle söylersek, “Hristiyan dini hakkında en çelişkili spekülasyonları ileri sürebilirsiniz, ancak ne ileri sürerlerse sürsünler, birçok ses savunduğunuz şeyin Hristiyan dininin şu ya da bu sistemine işaret edebileceğini, ancak Hristiyan dininin kendisiyle ilgili olmadığını iddia ederek her

⁷³ Hegel (1895): 252.

⁷⁴ Hegel (1895): 253.

⁷⁵ Hegel (1895): 254.

⁷⁶ Hegel (1895): 257.

zaman size karşı çıkacaktır. Herkes kendi sistemini Hristiyan dini olarak ileri sürer ve diğer herkesin bunu ve sadece bunu tasavvur etmesini ister.”⁷⁷

Doğrudan yapılan bu alıntıya göre her bir Hristiyanın kendince bir Hristiyanlığının varlığı onaylanabilir. İnsani deneyim açısından bakıldığında her bir insan tekinin kendi çıkarına dönüştürebileceği bir Tanrı tasavvurunun var olduğu görülebilir. Bu durum sadece Hristiyanlık için değil, tüm dinsel topluluklar için geçerlidir. Dinler ortaya çıktıkları dönemin hemen akabinde, kurucuları hayattan çekildikten sonra farklı anlayış ve kurgularla örgütlenmişlerdir. Bu durum hemen hemen bütün dinler için geçerlidir. Mezhebin ayırıcı özelliği “genellikle yaygın olanlardan farklı olan, ancak aynı zamanda yalnızca başkaları tarafından benimsenenlerden farklı olan bir öğreti veya görüş farklılığını önceden varsayma”sidir. Hegel mezhebi felsefi olması özelliğine göre tanımlamaktadır. Buna göre de bir mezhep “özünde/niteliğinde insanlar için neyin zorunlu ve erdemli olduğuna dair öğretileri ve Tanrı hakkındaki fikirleriyle ayırt ediliyorsa, o mezhep “felsefi” bir mezheptir. Bu mezhep anlayışı, “lanetlenmeyi ve değersizliği”, ancak “etik ilkelerden sapmayla ilişkilendirir.” Yine bu mezhep “popüler inancın imgelerini düşünen bir insan için suçlamadan ona layık görmüyordur.”⁷⁸ Dini mezhep, yani kurumsallaşmış kilise tarzı bir dini yapı, etik ilkelerin akla uygunluğu konusunda herhangi bir tartışmaya açık olmadığı gibi, ahlaki olarak tanımladıkları kendi duygularına dayalı ilkelerini kabul etmeyenleri yok saymanın ötesinde her birini “günah” damgasıyla damgalamaktan çekinmeyen mezhep demektir. Bu mezhep uygulamalarında öteki her daim günahkâr ve “kötü” insanları imlemektedir.⁷⁹

Hegel felsefi ve pozitif tür mezhep ayırımına, üçüncü bir mezhep şeklini ekler. Ona göre “bu mezhep pozitif iman ilkesini kutsal sayıp, imanın temeli haline getiren görev bilgisi ve Tanrı’nın iradesiyle kabul eder, ancak imanda esas olanın, düzenlediği uygulamalar veya yasakladığı veya koşula bağladığı pozitif öğretiler değil, erdem buyrukları olduğunu savunur.”⁸⁰

Bu üçüncü türden mezhep İsa’nın öğretilerinde kendisini ortaya çıkarmıştır. Yahudi inancı içinde yetişmiş olan İsa kendine ahlaki ilke edinen bir yaşam biçimi öngörmüştü. O yaşamını Yahudi geleneklerini tekrarlamakta değil, “kendi kalbinin yaşayan hak ve görev duygusuyla düzenlemiş biriydi. Tanrı’nın lütfunun temel koşulunu bu ahlak yasasına uymak olarak belirlemiştir.”⁸¹

Positiviy’de inanan bir Hristiyanın bir cemaat mensubu olması gerekliliği, sosyolojik bir olgu olarak değerlendirilmektedir. Bu yapı, görünüşte masum görünmesine rağmen ilerleyen aşamalarda kendine ait yasa koyucu gücüyle masumiyeti şüphe ve tehdide ulaşabilecek duruma açıktır.

Her insanın görevi cemaate girmek ve bu da Tanrı’ya karşı en kutsal görev, cemaatten çıkmak ise cehenneme girmek olarak görülüyordu. Ancak mezhep, cemaatin kardeşlik yapısından ayrılan herkesten nefret etmesine ve o kişilere karşı eziyet etmesine rağmen, ayrılma o mezhebe hiç katılmamış gibi yurttaşlık/medeni hakların kaybını gerektirmiyordu. Dahası, bir insan topluluğa girmekle ne bu hakları ne de bu hakları elde etme niteliğini kazanıyordu.⁸²

Cemaatlerin cennete giden yolda el tutucular olduğu söylemi her dönemde ‘müşteri’ bulabilmiştir. Buraya kadar sorun görünmemektedir. Ancak sorun şayet bir devletin tüm

⁷⁷ Hegel (1961): 67.

⁷⁸ Hegel (1895): 74.

⁷⁹ Hegel (1895): 75.

⁸⁰ Hegel (1895): 75.

⁸¹ Hegel (1895): 75.

⁸² Hegel (1961): 103.

üyeleri bir devlet altında birleşip, o devletin resmi dini haline gelme olasılığı söz konusu olduğunda gerçekleşmektedir.

Diğer yandan, bu devletin tüm üyeleri bir kilisede birleşmiştir ve bir toplum olarak yasalarına rıza göstermeyen herkesi dışlama hakkına sahiptir. Şimdi kilisenin inancını benimsemeyen ya da terk eden vatandaş, bir hak olarak sivil haklardan yararlanma hakkını devletten talep eder; ancak kilise onu kendi cemaatinden ve tüm devleti içine aldığı için devletten de dışlar. Bu koşullarda kimin hakkı hüküm sürer? Devletin mi yoksa kilisenin mi? Birincisi iyi vatandaşın (inancı ne olursa olsun, medeni hukuk söz konusu olduğunda bir vatandaşın iyi olabileceğini varsayabiliriz ve varsayacağız) haklarını koruma görevini üstlenmiştir ve aynı zamanda inanca müdahil olamaz; ikincisi ise bir muhalifi kendi cemaatinden dışlama hakkına sahiptir ve bu nedenle onu devletten de dışlar.⁸³

Peki kişi kiliseden, cemaatten ayrılma hakkını savunabilir mi? Şayet görevi din olarak örgütlenmiş bir yapının ilkelerini savunmak ise, burada savunulan hakiki ve doğru dinin ilkeleri değildir. “Oldukça mantıklı bir şekilde, görevlerinin kilisenin inancını savunmak ve öğretilmesini sağlamak olduğunu savunan” bu insanlar, kendileri gibi düşünmeyen birinin varlığı bir yana onun düşünceleriyle aynı kilise çatısı altında bulunmasına dahi tahammül edememektedir. Kiliseler kendi çıkar temelli dünya tasavvurlarını değil, “erdem ve hakikati kurumlarının genel amacı haline getirirse kiliseye sonsuz derecede daha fazla onur kazandıracaktır. Erdem ve hakikati değişmez sembollerle inşa etmeyi önermek, onların doğasına aykırıdır ve bu öneriyi yapanların ve hala bunda ısrar edenlerin ruhları, özgün hakikatin herhangi bir zerresine dokunulmamıştır.”⁸⁴

Sonuç

Hegel’in kutsal metin ve uygulayıcı sembol kişilik olarak İsa üzerinden bir arada yaşayabilmenin dinsel eleştirisini sunmaya çalışması, farklı yöntemlerle başka düşünürlerce de gerçekleştirilmiştir. Hegel’in bu konudaki başarısı, ya da daha etkin görünmesini sağlayan fiili bir durum, dinin devlet karşısında konumlanmış ayrı bir yasayla her hakkın sahibi olarak görünmesine felsefi bir tepki vermesidir. Yurttaşlık hukuku açısından hem dini yapı ve grubun hem de yönetici sıfatıyla hareket eden lider konumundaki kimselerin ana amacı erdem peşinde çalışmak olmalıdır. Şayet böyle bir erdem ilkesi yaşam ilkesi olarak benimsenirse, bu sırf inanç yüzünden bir ötekileştirmeyi hak etmeyecektir. Doğru adam hemen hemen her yerdedir ve bu her yer insanlığın ortak ideal çabasını tanımlar. Yapılacak en doğru davranış, “başkalarının görüşlerini dikkate alma sağduyusuna sahip olmak”tır.⁸⁵ Hegel’in yapmak istediğine uygun bir betimlemeyle, kendi kültürel metnimden hareketle ilerleyerek yazımı tamamlamak isterim. Dinlerin bir otorite merkezlerince yönetiliyor olması görüntüsü, o görüntüyü dini olarak adlandırmaya uygun olmadığı gibi, dinin özüne yönelik de en büyük tehdittir.

Din ahlakın görünür olmasının diğer adıdır. Mesela, hangi din ve inançtan olursa olsun, birçok insan emanet ilkesine, adalete son derece bağlı ve o şekilde yaşamayı ilke edinmiştir.⁸⁶ Aynı şekilde zulme ve haksızlığa adaletsizliğe bulaşmamış ve bunu ilke edinmemiş kim olursa olsun, din karşılıklı konuşmayı ve ortak bir dünya tasavvur etmeyi mümkün görebilmektedir.⁸⁷ Dinler, cemaat çatısı altında Tanrı’nın ayetlerini ve paylaşılarak ortak bir yaşam idealize eden vahyin ruhunu “az bir para karşılığı,” makam ve dünyalık çıkar karşılığı satışa çıkarılmasına karşıdır ve şiddetle reddeder.⁸⁸ Çünkü Din ile ihtişam ve lüks bir arada resmedilemez. Din inananlarına dünya hayatının faniliğini sürekli

⁸³ Hegel (1961): 108.

⁸⁴ Hegel (1961): 132-133.

⁸⁵ Hegel (1961): 133.

⁸⁶ Bkz. Kur’an: Ali İmran 3/75.

⁸⁷ Kur’an: Ankebut 29/46.

⁸⁸ Kur’a: Ali İmran 3 /199.

içselleştirmelerini söylerken, baki olanın huzurunda toplanacakları *Güne* göndermede bulunur. Lüks ve ihtişamlı yaşamı öven hiçbir din, vahiy merkezli din, söz konusu değildir. Burada kastedilen kendi kurumsal yapılarıyla ve yönetici imtiyazlı kesimlerle ihtişamı temsil eden, ama taraftarlarına şükretmeyi tavsiye eden din söz konusu edilmemektedir. Metin kaynaklı din, bu hayatı “içsel zenginlikleri açısından” yaşamayı en yüce zenginlik olarak tanımlar.

Görev tam da bir ilke olarak eylemde, yani amel etmede kendini açığa çıkarır. Görüntü vermek dini din olmaktan çıkarıp, ötekileştirmeye giden yolda aracı görevine dönüşür. Çalıştırdığı işçisiyle, memuruyla aynı camide namaz kılıp, aynı Tanrı'ya dua eden bir patron, iş veren, namaz sonrası farklı bir hayat yaşayabilmek için nasıl bir rasyonel temellendirmede bulunabilir? Çok malı, çevresi, evladı olmakla övünenleri, kendilerini bu yolla seçilmiş ve dokunulmaz olarak görenleri hakikatin önündeki engeller olarak gören bir Metin⁸⁹, inananı, bu dünyayı hak ve adalet üzerine inşa etmeyi amaçlamaya yönlendirir. “Aranızda haksız ve adaletsiz yer “bil’l-batılı”, yemeyin” diye buyruk bildiren⁹⁰ mallarını gece- gündüz, açık ve gizli şekilde tasadduk eden, yiyip-içtiklerini, giydiklerini, yaşam enstrümanlarını paylaşmayı “Rablerinin yanında”⁹¹ anlamlandıran bir din, dünya hayatında karşılığını kimler üzerinden oluşturmaktadır?

Cemaatleşme örgütlü birer din olma durumunu açığa çıkarır. Cemaatleşme kendi arasında bir paylaşımı öngörür. Aksine din yoksulluğu övmeyi ve onu besleyerek sevap kazanmayı değil, düzenli paylaşımı idealize etmeyi değil, yoksulluğun doğal bir hak olmadığının gerekçelerini sunarak hakkaniyet tasavvuruna dayalı bir dünya deneyiminin imkanını tartışır. Onun amacı yoksulluğun olmadığı, hakça paylaşımın mümkün olabileceği bir dünyayı idealize etmekle, yoksullara sadakalar vermeyi, bir hayat nizamı olarak değil, insani hayat nizamını gerçekleştirmek için bir öğretim yöntemi olarak kullanır. Zenginin lütfeder gibi yoksullara verdiği mal, adı her ne olursa olsun, hiçbir dinin ideali olamaz. Günümüz dünyasında ihtişamlı yaşamalarıyla yoksul doyurmayı tavsiye eden din adamı görünümüne tacirler, zihinleriyle ve elleriyle yeni bir din inşa etmektedirler.⁹² Yaptığınız kamu faaliyetleri yerli yerine değil, rant ve çıkar amaçlı yapılıyorsa ve o yüzden haksız kazanç elde edenler dinin değil, yaşadığı bozuk hayatın fotoğrafında kendi hevalarının tanrısını serimlerler.⁹³ Lüks içinde yaşamış bir peygamber, bilge, filozof insan modeli var mıdır? Lüks, her yerde lükstür, her inançta ve her dünya yaşamının yaşanmakta olanında; felaketin öngörüsü olarak.

Herhangi bir dine inanan insanların bir aidiyet duygusuyla, kutsallık atfettikleri dünyasal bir yerde, kilise ya da benzeri fiziksel mekanlarda bulunmaları yaşam birliğini sağlama açısından geçerli bir ilke sunmaz. Kutsal metin okumaları üzerine özellikle 19. yüzyıl Batılı düşünürlerin çabaları malumdur. Değişen bir dünya anlayışının baskın görünürlüğü karşısından tanrısal olduğu varsayılan bir metindeki sözleri, önermeleri nasıl okumalı ve nasıl anlamaya çalışmalıyız? sorusu şimdinin de sorusu olmaya devam etmektedir. Şayet Tanrı kalbimize bir açıklık vermemişse okumamızın bir anlamı ve değeri olmayacaktır. Yukarıda aktardığımız tüm bu Hegelci din ve Devlet tasavvurunu bir yana bırakarak, İslam söz konusu edilerek din üzerinden nasıl bir insan ve ahlak ilişkisi değerlendirmesi yapabiliriz? Bu soru her daim politik kaygıları da beraberinde getireceği için açık ve net bir cevabı bulamayabiliriz.

Hegel için ahlak, görünür modeli olarak “Sevgi” ile bir arada yaşamayı mümkün kılmakla mümkün olabilir. İsa'nın zamanı, benim için peygamber Muhammed'in zamanı, biyolojik bir gelişimin ulaştığı bir geçmiş şimdi aralığını değil, eylem aracılığıyla orada

⁸⁹ Kur'an: Sebe 34/35.

⁹⁰ Kur'an: Bakara 2/188.

⁹¹ Kur'an: Bakara 2/274.

⁹² Kur'an: Bakara 2/78-79.

⁹³ Kur'an: Furkan 25/43. “Hevasını ilah edineni görmüyor musun, onun sorumluluğunu sen üstlenebilir misin?”

idealleştirilen ya da yaşamda karşılığını tüm kirleri temizleyerek bulan ilkenin kendisi olarak her bir zamanda görünür kılabilir. İnanan ne bir şeydir ne de karşısındaki her ne ise o bir şeydir. Onun için her bir varolanın kutsallığı ve kendine özgü burada oluş amacı mevcuttur. İnananın eylemleriyle/amelleriyle kendini açığa çıkarması, bir başka varolanın kendisiyle ilişkisinde söz olmayan bir karakterin görünür olmasını sağlar. Şey olarak inanan, bir başkası için varolan bir şeyin görüneni olduğu gibi kendisi için de bağlı bulunduğu şeyin şeyleşmiş öznesi olarak onun görüneni olur. Burada şeyleşen özne, kendi yaşam ilişkisini, kendi dışında kendini bağladığı o her neyse onunla tanımlaması demektir. Amel, eylem aracılığıyla mümin, insan kendini aşar.⁹⁴ Tüm olumsuzlukları olumsuzlayarak, tüm “fahşa”ya⁹⁵ karşı duruş sergileyerek bunu gerçekleştirir. Kendini aşma yaşamı bilmenin yolu kendinin nerede ne olarak varoluştaki olduğunu bilmekten geçer. Bu tanımlama Hegel’i mistik bir kalıba dahil edebilir; mümkündür de. Ancak hayatın her daim akış içinde olduğuna inanmak için bir dışsal sözsel bildirim ihtiyacımız yoktur. Bunun yanı sıra sürekli bizimle akıp gelen bir şeylerin olduğunun da kanıtı ihtiyacı yoktur. Birey bunu ancak bir şey olarak değil, bir eylem varlığı olarak yaşar ve bilir. Din de bu bilmeye aracılık eden en güçlü bilişselliğin imkânı olabilir. Tiyatral bir görüntü ve sözsel soyutluk salt birer ticaret illüzyonudur. Emek temelli olmayan zihinsel eleştirel çaba ve bu çabanın görüneni olarak ahlak, görev temelli kendi özgür öznesini ve dahası özgür müminini var etmedikçe, dinin ahlaki bir pratik olarak varlığı hep tartışma konusu olmaya devam edecektir.

⁹⁴ Bkz., Hyppolite (2016): 51.

⁹⁵ Kur’an: Ankebut 29/45.

Kaynakça

- Baugh**, Bruce (2016), “Modern Fransız Felsefesinde Hegel: Mutsuz Bilinç”, içinde *Hegel Paris’te Fransızların Hegel Okuması*, Çev. Ozan Başdaner ve Ümit Tatlıcan, der. Sadık Erol Er, İstanbul: Otonom.
- Beiser**, Fredrick (2019), *Hegel*, Çev. Seçim Bayazıt, İstanbul: Alfa.
- Çelik**, Kevser (2015), “Hegel’de Felsefe ve Tin”, *Din Felsefesi Yapmanın Farklı Biçimleri*, Isparta: Fakülte Kitabevi.
- Esed**, Muhammed (2000), *Kur’an Mesajı*, Çev. Cahit Koytak-Ahmet Ertürk, İstanbul: İşaret.
- Harris**, H. S. (1970), “The Young Hegel and the Postulates of Practical Reason”, in *Hegel and the Philosophy of Religion, The Wofford Symposiums*, Edited, and with Introduction by Darrel E. Christensen, Martinus Nijhoff/ The Hague.
- Hegel**, Friedrich (1895), *Lectures on the Philosophy of Religion, Together with a Work on the Proofs of the Existence of God I*, Çev. E. B. Speirs, B.D ve J. Burdon Sanderson, London, Kegan Paul, Trench, Trubner & Co.
- Hegel**, Friedrich (1961), *ON CHRISTIANITY: Early Theological Writings*, Almancadan Çev. T. M. Knox ve Richard Kroner tarafından yazılan Giriş ve Fragmanların çevirisi, New York: Harper & Brothers.
- Hegel**, G. W. Friedrich (1995), *Lectures on the History of Philosophy Medieval and Modern Philosophy 3* (trans. E. S. Haldane&Frances H. Simson), Lincoln and London: University of Nebraska Press.
- Henrich**, Dieter (1970) “Some Historical Presuppositions of Hegel’s System”, in *Hegel and the Philosophy of Religion, The Wofford Symposiums*, Edited, and with Introduction by Darrel E. Christensen, Martinus Nijhoff/ The Hague.
- Hypolite**, Jean (2016), *Marx ve Hegel üzerine çalışmalar*, Çev. Doğan Barış Kılınç, 3. Baskı, Ankara: Doğu Batı.
- Kant**, Immanuel (1998), *Critique of Pure Reason*, Çeviren ve Yayına Hazırlayanlar: Paul Guyer ve Allen W. Wood, Cambridge University Press.
- Kant**, Immanuel (2012), *Saf Akın Sınırları İçinde Din*, Çev. Suat Başar Çağlan, Konya: Literatürk.
- Kant**, Immanuel (2021), *Fragmanlar*, Çev. Oruç Aruoba, İstanbul: Kırmızı Kedi.
- Kroner**, Richard (1961), “Introduction Hegel’s Philosophical Development”, *ON CHRISTIANITY:Early Theological Writings*, Almancadan Çev. T. M. Knox ve Richard Kroner tarafından yazılan Giriş ve Fragmanların çevirisi, New York: Harper & Brothers.
- Löwith**,Karl (1991), *From Hegel To Nietzsche- the revolution in nineteenth-century thought*, trans. David E. Green, New York: Columbia University Press. Türkçe çeviri, Karl Löwith (2021), *Hegel’den Nietzsche’ye*, Çev. Reyhan Ay, İstanbul: Otonom.
- Rousseau**, J. J. (2017), *Toplum Sözleşmesi*, Çev. Ayşe Meral, 2. Baskı, İstanbul: Alfa.
- Magee**, Glenn A. (2001), *Hegel and the Hermetic Tradition*, Ithaca and London: Cornell University Press.
- Zizek**, Slavoj (2011), “Hegel’s Century”, in *Hegel and the Infinite: Religion, Politics, and Dialectic*, ed. Slavoj Žižek ve diğerleri, Columbia University Press.
- Zizek**, Slavoj (2011), “Hegel and Shitting, The Idea’s Constipation”, in *Hegel and the Infinite: Religion, Politics, and Dialectic*, edited by Slavoj Žižek, et al., Columbia University Press.

Aristoteles'te Ahlak ve Siyaset İlişkisi

Lokman ÇİLİNGİR*

Öz

Aristoteles de Platon gibi siyasi etiğe iyi bir yaşam ve ideal bir anayasa/devlet taslağı oluşturma ödevi yükler. Tüm ahlaki erdemler, *polis*'in *ethos*'u tarafından belirlenir. Birey *ethos* dâhilinde erdemlerini geliştirir ve onları politik bir yapıda uygulama imkânı bulur. Aristoteles'te aynı zamanda politik bir soruşturma konusu olan etik, insan eyleminin bir doktrininin genelliği içinde pratik felsefeye dönüşür. Ancak Aristoteles için siyasetin çıkış noktası, Platon'da olduğu gibi iyi ideası ve adil ruh teorisi değil, insan doğasıdır. İnsan, doğası itibarıyla *zoon politikon*dur, toplumsal veya politik bir hayvandır. Toplumsal yapıdaki ilişkiler yalnızca niceliksel değil, niteliksel olarak da farklıdır. *Polis*'i ailede görülebilecek türden bir birliğe indirgemek devletin ortadan kalkması sonucunu doğurur. Ailede köle ile efendi veya *polis*'teki yöneten ile yönetilen arasındaki ekonomik ilişki salt ekonomik ilkelere göre değil politik ilkelere göre yönlendirilir. Bu bağlamda köleliğin doğal hukuk ile gerekçelendirilmesi, Atinalı vatandaşın başarılı bir yaşam sürmesine yönelik etik gerekliliği dile getirir. Bu yazının öncelikli amacı Aristoteles'te etik ile politika arasında tesis edilen ilişkinin Platon ile mukayeseli bir şekilde bütüncül bir değerlendirmesini ortaya koymaktır.

Anahtar Kelimeler: Aristoteles, Siyasi Etik, Adalet, Anayasal Yönetim, İyi Yaşam.

The Relation between Ethics and Politics in Aristotle

Abstract

Aristotle, like Plato, assigns to political ethics the duty of schematization of a good life and an ideal constitution/state. All ethical virtues are determined by the *ethos* of the *polis*. The individual has the chance of developing his/her virtues and practicing them in a political structure in *ethos*. In Aristotle, ethics which is at the same time the subject matter of political investigation turns to be practical philosophy in the generality of the doctrine of human act. However, in Aristotle, the starting point of politics is not the idea of good and the doctrine of just soul as it is in Plato; rather, it is human nature. Human being is, by its very nature, *zoon politikon*, a social or political animal. The relations in social structure are different not only with respect to their quantity but also with respect to their quality. Reducing *polis* to a kind of unity which can be found in the family results in the destruction of the state. The economic relation between the master and the slave in the family or between the ruler and the ones that are ruled in the polis are directed not only according to economic principles but also according to political ones. In this context, the justification of slavery by means of natural law points at the moral necessity of Athenians, oriented to having a successful life. The primary aim of this paper is to present a comprehensive evaluation of the relation that is established in ethics and politics in Aristotle in comparison to Plato.

Keywords: Aristotle, Political Ethics, Justice, Constitutional Government, Good Life.

*Prof. Dr. Ondokuz Mayıs Üniversitesi Felsefe Bölümü, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Sistemantik Felsefe Anabilim Dalı, lokman.cilingir@omu.edu.tr, ORCIDİD: 0000-0003-0121-9744

Giriş

Platon'un son dönem eserlerinde gitgide revize edilmeye başlanan ideal devlet kuramı öğrencisi Stagiralı Aristoteles tarafından reel politik bir yapıya kavuşturulmaya çalışılır. Platon, ahlak ve siyasetin uygulama alanını geleneğin ve Sofistlerin döşediği irrasyonel, göreceli ve faydacı zeminden temizledikten sonra iyi ideasının altına yerleştirir. Böylece bireysel olandan evrensele giden yol açıldı. Ancak evrensel olanın teleolojik-metafiziksel olarak bir ideaya dönüştürülmesi sonucunda, evrenselden bireye doğru geriye kat edilen yol aşılmaz hale geldi. Her halükârda burası Aristoteles'in başlangıç noktası oldu.

Aristoteles, Sokrates ve Platon tarafından öne sürülen ahlak ve siyasetin birliği düşüncesini benimser fakat bu birlikte ahlaka yüklenen anlamı yeniden yapılandırır. Ahlaki veya etik olan, *ethos*'a ait olandır. *Ethos*, ikamet edilen yerdir, karakterdir, alışkanlıktır. Dolayısıyla etik olan, örf, adet, gelenek, erdem olarak doğru ve uygun davranış biçimlerini ve aynı zamanda bunları destekleyen toplumsal gruplar ve kurumları kapsayan bir genelliğe sahiptir. Kural ve kaideler etik olarak belirlenir ve bunlar kent/şehir devletinin (*polis*'in) *ethos*'una ve *nomos*'una, ev ekonomisine tesir eder. Bu şekilde etik terimi toplumsal bir niteliğe bürünür, ahlak siyasileşir yahut daha doğru bir tabirle siyaset ahlakileşir.²

Ancak disiplinler anlamda bakıldığında Aristoteles ahlakı siyasete tabi kılar gibidir. Zira Aristoteles *Nikomakhos'a Etik*'in hemen başında, bireyin iyiliğini sağlamak büyük önem taşısa da, tüm halkın ya da *polis*'in iyiliğini sağlamak daha önemlidir, diyerek, etiği siyaset biliminin bir alt dalı olarak konumlar.³ Siyaset bilimi derken, Aristoteles elbette bugünkü akademik disiplinle karşılaştırılabilir bir şeyi değil, yönetici veya devlet adamını ayırt eden bilgiyi kasteder. Siyaset bilimi böylece “en mimari bilim” olur.⁴ Savaş sanatı, ekonomi ve retorik gibi disiplinler de devlet adamına tabidir. Vatandaşların eğitimi ve öğretimi de onun sorumluluğundadır. Bu bağlamda eğitimin asıl işlevi vatandaşlara *polis*'in işleyişi için gerekli olan becerileri kazandırmaktır.⁵ Ancak daha da önemlisi eğitim aynı zamanda yurttaşların ahlakına da hitap etmek zorundadır:

Siyaset bilimi eylemle ilgili diğer bilgi türlerinden yararlandığından ve dahası kişinin ne yapması ve ne yapmaktan kaçınması gerektiğini yasayla belirlediğinden, amacı diğerlerinininkini de kapsamalıdır, öyle ki tam da bu şey insani iyi olacaktır.⁶

Kısaca Aristoteles'te devlet adamlığı konumlaması, etiğin önemini vurgulamak için kullanılan retorik bir araçtan ibaret değildir. O daha ziyade siyasi boyutun hiçbir zaman ihmal edilmemesi anlamına gelir. *Nikomakhos'a Etik*'in son bölümünde etik ve siyaset biliminin birliğine tekrar geri dönülür. Son bölüm geleceğin yasa koyucularının ve siyasetçilerinin eğitimiyle ilgilidir ve Aristoteles bu eğitimin sadece devletin en önemli görevlerinden biri olmadığını, aynı zamanda siyaset biliminin ilkeleri hakkında kapsamlı bir bilgi gerektirdiğini açıkça ortaya koyar. O, çeşitli devlet biçimlerini ahlaki bir perspektiften ele alır. Yani onlarda neyin iyi ve neyin kötü olduğunu, onları neyin ayakta

¹ Aristoteles, Platoncu bakış açısından bir ampirist ve ampirist bakış açısından bir metafizikçi olarak görünür, çünkü gerçekte o her zaman metafizik ve ampirizm arasında bir sentez için çabalamıştır. Bu yaklaşımı altın orta kuramında, yaşam tarzlarını ve rejimleri sentezleme çabasında görülebilir. Bkz. Barna Horváth, “Die Gerechtigkeitslehre des Aristoteles,” *Archiv für Rechts- und Wirtschaftsphilosophie*, 26, 1 (1932), 2.

² Bkz. Joachim Ritter, “Zur Grundlegung der praktischen Philosophie bei Aristoteles,” *Max Müller zum sechzigsten Geburtstag*, Münster, 1966-67 (74), 238.

³ Bkz. Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür (Ankara: Ayraç Yayınevi, 1998), 1094b. Aristoteles'in eserlerinin Türkçe çevirileri (Franz Dirlmeier, *Nikomachische Ethik*, Übersetzung und Erläuterungen, in: *Aristoteles. Werke in deutscher Übersetzung*, Berlin: Akademie-Verlag, 1956) baskısıyla karşılaştırılarak yapılmıştır.

⁴ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1140b

⁵ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1094a.

⁶ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1094b.

tuttuğunu ve neyin yok ettiğini ve mümkün olan en iyi devlet biçiminin hangisi olduğunu inceler.

Şimdi Aristoteles'te ahlak ile siyaset arasındaki ilişkinin pratik felsefe zemininde insani iyi ideali ve adalet erdemi üzerinden nasıl tesis edildiğini ortaya koyduktan sonra, vatandaşın *polis*'e ve *polis*'in anayasasına uzanan etik-politik yapılanmayı çözümlemeye çalışalım.

Ahlak ve Siyasetin Zemini: Pratik Felsefe

Teori ve pratik Platon'da iç içe geçer. Filozofların teorik yaşamı aynı zamanda onların pratik ve politik yaşamıdır. Aristoteles'te ise teorik ve politik yaşam, *vita contemplativa* ve *vita activa* birbirinden ayırt edilebilir.⁷ Temaşa (*toeria*) yaşamına sahip filozoflar, filozof-krallar değildir. Zaten yurttaşların da filozof olması gerekmez. Teorik yaşam politika üstüdür. Üstelik *sophia*, yani teorinin bilgeliği, filozof olmayan insanın mutluluğuna pek bir katkı sağlamaz.⁸ Denilebilir ki, Aristoteles'te teorik ve politik yaşam en az üç noktada birbirinden ayrılır. İlk olarak, her ikisinde farklı amaçlar söz konusudur. Pratik felsefenin amacı eylemdir, teorinin amacı ise bilgidir.⁹ İkinci olarak, her iki sahadaki bilgi kesinlikleri açısından birbirinden farklıdır. Teori, hakkında kesin bilginin mümkün olduğu ebedi ve değişmez olanla ilgilenir. Pratik felsefe ise sadece kuralların, göreceli genellemelerin, emsallerin ve benzerlerin olduğu değişkenler alanıyla ilgilidir. Bu sahada daha çok, “çoğunlukla böyledir ama başka türlü de olabilir” ilkesi geçerlidir.¹⁰ Bu durum pratik olanın bir eksikliği değil, doğasının gereğidir.¹¹ Üçüncü sırada, tecrübeyi aşan teorik bilgi ile tecrübenin rehberliğindeki akli başındalık/selimlik (*phrónesis*) arasında fark vardır. Aristoteles'te pratik bilgiyi oluşturan akli başındalık aracı bir konumdur. O, bir yaşam biçiminde neyin iyi/faydalı neyin kötü/zararlı olduğunu belirler. Eğer kişi ne istediğini bilirse, onun sayesinde bireysel eylemleri bir yaşam planının bütünüyle nasıl ilişkilendirebileceğini öğrenir.¹²

Aristoteles bilginin tanımı ve bilimler sınıflamasından hareketle siyasi etiğin çerçevesini çizmeye çalışır. *Metafizik*, “Bütün insanlar doğal olarak bilmek isterler.”¹³ şeklinde vurucu bir ifade ile başlar ve Aristoteles'te bilmek, ilk nedenleri, ilkeleri bilmek demektir. Bu bilgi tanımından yola çıkılarak bilimler konularına ve amaçlarına göre sınıflandırılır. Amacı hakikat olan *teorik* (*teoria*), amacı eylem olan *pratik* (*praxis*), amacı yapmak, üretmek olan *poetik* (*poiesis*) olmak üzere üçe ayrılır.¹⁴ Bazen de Aristoteles'in pratik ve teorik bilimler olmak üzere ikili bir sınıflamayı göz önünde bulundurduğu görülür.¹⁵ Benzer bir biçimde, *Eudemos'a Etik*'in başında, salt bilmeye yönelik çalışmalarla eylemlere yönelik çalışmaları birbirinden ayırt eder ve ilk türdekileri kastederek *teorik felsefe* deyimini kullanır.¹⁶ Ayrıca pek çok yerde, “bir ürün meydana getirmek için bilme” boyutunu göz önüne almaksızın, yalnızca “bilmek için bilme” ile “eylemek için bilme” arasındaki ayrımı

⁷ Bkz. Hannah Arendt, *İnsanlık Durumu I*, çev. Bahadır Sina Şener, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2016), 35 vd.

⁸ Bkz. Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1144a-1144b.

⁹ Bkz. Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1094a.

¹⁰ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1094b.

¹¹ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1094b.

¹² Geniş bilgi için bkz. Peter Koller, “Klugheit, praktische Vernunft und Moral,” *Jahrbuch für Recht und Ethik / Annual Review of Law and Ethics*, 2005, 13, *Philosophia Practica Universalis: Festschrift für Joachim Hruschka zum 70. Geburtstag* (2005), 221vd.

¹³ Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, (İstanbul: Sosyal Yayınları, 1996), 980a.

¹⁴ *Teorik* bilimler (metafizik, fizik ve matematik), *pratik* bilimler (politika, ahlak, ekonomi ve retorik) ve *poetik* bilimler (şiiir, müzik ve mimari) şeklinde alt disiplinleri içerirler. Bkz. Aristoteles, *Metafizik*, 1025, b20-30; *Nikomakhos'a Etik*, 1025b-1026b. Ayrıca bkz. Bedia Akarsu, *Ahlak Öğretileri*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1982, 98; Ahmet Arslan, İlkçağ Felsefe Tarihi Aristoteles, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., İstanbul, 2014, 40.

¹⁵ Bkz. Aristoteles, *Metafizik*, 993b.

¹⁶ Bkz. Aristoteles, *Eudemos'a Etik*, çev. Saffet Babür, (Ankara: Dost Kitabevi, 1999), 1214a.

işaret eder.¹⁷ Ancak, *Nikomakhos'a Etik*'te, olduğundan başka türlü olabilecek bir şeyin ya üretilen bir şey ya da yapılan bir şey olabileceği belirtilir ve üretim ile eylem ayrı kategorilere yerleştirilir.¹⁸ Kendinde amaç içeren etkinlikler için Aristoteles *energia* terimini kullanır ve insani etkinlik söz konusu ise buna da *praxis* der.¹⁹ Bu türden etkinlikler yanında amacını kendi içinde içermeyen etkinlikler de eser, ürün diye adlandırılır. Örneğin kerestecilik mobilyacılığın tesisine hizmet eder. Dolayısıyla o *praxis* değil *poiesis* yani amacını kendi içinde taşımaz. Aristoteles'in bu sınıflandırması aynı zamanda *teorik* ve *pratik akıl* ayrımının da temelini oluşturur.

Teorik akıl nesne ve olgulara yönelik olan, salt seyre dalma (temaşa) ile ilgili bilgiyi konu edinen akıl olurken, pratik akıl tasavvurlar oluşturan amaçlar koyan, koyduğu amaçlara uygun araçlar var eden, tekniği yapan, seçim ve tercihlerde bulunan akıldır. Pratik akıl etik, ekonomi ve politika alanlarında işlevsel olduğundan bu alanların bütünü pratik felsefeyi oluşturur. Buna göre pratik felsefenin araştırma konusu doğru eylemdir, iyi karakterdir ve nihayet mutlu bir yaşamdır.²⁰ Hedef bu şekilde konulduğunda insani eylemin toplumsal ve siyasal boyutu da zorunlu bir şekilde pratik felsefenin ilgi alanına dahil olur. Zira bütün antik düşünürlerde hâkim olan kanaat, bireysel iyinin toplumsal iyi ile gerçeklik kazanabileceği veya iyi bir toplumsal yaşam olmaksızın kişinin etik ideallerini geliştirmesinin ve mutlu olmasının mümkün olamayacağı şeklindedir.

Aristoteles'te etik insan eyleminin ve iyi davranışın öğretisidir. Özünde erdemin belirlenmesi, erdemlerin bütünlüğü içinde sunulması, doğru yolun ifadesidir. Kısaca, “ne yapmalıyız?” sorusuna bir cevap arayan ahlak felsefesidir. Öte yandan şehirdeki her şeyi düzenleyen ve diğer tüm sanatları, hatta en onurlu olanları bile altında barındıran “politik sanat” ev yönetimini, ekonomiyi, retorik ve onunla birlikte anayasayı ve yasamayı kapsayan siyasi bir soruşturmadır.²¹ Siyaset, şehirleri neyin koruduğunu ve yok ettiğini ve anayasaları neyin bozduğunu, hangi nedenlerle bir *polis*'in iyi, diğerinin kötü yönetildiğini incelemeyi mümkün kılar. Bu, *Nikomakhos's Etik*'in *Politika* ile sorunsuz bir şekilde uyuşması gerçeğiyle de doğrulanır.²² Ancak Aristoteles'te siyaset bugün anlaşılan anlamda devlet ve iktidarla ilgilenen bir siyaset teorisi değil, antik dönemin *polis* yapılanması içinde *politeia* ile, *polis* için sabit olan yurttaşların yönetimi ile, yasamayla, yargısal kararlarla, *polis*'in istişare meclislerine katılmakla, yönetim işlerini düzenlemekle ilgilidir. Böylece Aristoteles siyaset sanatında (*techne*) iyi ideasını temaşa eden filozof kralın dizayn ettiği bir *polisten* değil de, somut verili siyasi durumların mekanı olan *polis*'ten hareket eder, “onun içinden” konuşur. Aristoteles, Platon gibi, doğru bir siyasi düzen türetmek için öncelikle ilkelerden yola çıkmamaya özen gösterir. Bu şekilde o, pratik iyinin Platoncu “kendinde iyi” temelini sorgulamaya başlar. *Polis*'te doğru olan evde ve şehirde yerleşik gelenek tarafından belirlenir.²³ Bu sebeple *polis*'teki politik düzen *Nikomakhos'a Etik*'te “etik” başlığı altında araştırılır. Zira etik Aristoteles'te *ethos*'a ait olandır. *Ethos*, her şeyden önce ve aslen “insan ve hayvan için alışlagelmiş ikamet yeri”dir.²⁴ Canlının yaşam alanıdır, içinde yaşadığı alışılmış ve geleneksel yaşam düzenidir. Gelenek, görenek, ev ve klan, çeşitli topluluklar, gruplar, dostluklar, mahalleler, kentin taptığı tanrıların kültü, defin toplulukları ve şenliklere dayanan geleneksel yapılarıdır. Kısaca *ethos*, *polis*'in biçimlendirdiği, içinde yurttaş olarak yaşayanların tabi olduğu geleneksel, kurumsal yaşam dünyasıdır.

¹⁷ Bkz. Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1095a; 104b.

¹⁸ Bkz. Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1140a.

¹⁹ Bkz. Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1140b.

²⁰ Gadamer ahlaki ve sosyal meseleler üzerine felsefi refleksiyon anlamında pratik felsefenin kuruculuk şerefini haklı olarak Sokrates'e kadar geri götürür. Bkz. Hans Georg Gadamer (ed.), *Aristoteles Nikomachische Ethik VI*, (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1998), 61.

²¹ Bkz. Ritter, “Zur Grundlegung der praktischen Philosophie bei Aristoteles”, 236.

²² Bkz. Ritter, “Zur Grundlegung der praktischen Philosophie bei Aristoteles”, 237.

²³ Bkz. Ritter, “Zur Grundlegung der praktischen Philosophie bei Aristoteles”, 250.

²⁴ Ritter, “Zur Grundlegung der praktischen Philosophie bei Aristoteles”, 238

Aristoteles ilkesel olarak hocası Platon ile birlikte ahlakileşmiş bir siyaset parolasıyla yola çıkmış olsa da, siyasi etiği, Platon gibi, *polis*'in gelenek ve yaşantısıyla doğrudan bağlantısı olmayan ideal ilkelerden hareketle tasarlama yoluna gitmez. Ahlaken iyi ve doğru olan, uygun olan, tüm erdemler, *polis*'in geleneği olan töre tarafından belirlenir.²⁵ Birey *ethos* dahilinde erdemlerini geliştirir, içselleştirir ve *etik* boyuta taşır. Bu süreç aynı zamanda politikayı da belirler. Bu sebeple Aristoteles için, etik alandan koparılabilecek ve kendi başına belirlenebilecek olan hiçbir siyasi ve hukuki kural yoktur; *polis* 'te icra edilen bütün eylemler etik kurumsal yapıya dayandırılır. Bireysel içsel olan ile toplumsal yasal olan birbirinden ayırt edilmez. Her ikisi de etik zeminde yeşerir. Aristoteles'te aynı zamanda politik bir soruşturma konusu olan etik, insan eyleminin bir doktrininin genelliği içinde pratik felsefe haline gelir. Bu şekilde pratik felsefe ilk olarak, insan pratiğine yönelerek toplumun siyasi düzeninin dayandığı temeli belirlemeye koyulur.

Aristoteles için pratik tüm canlıların özüne aittir çünkü bir canlı için yaşamak kendi doğal olanaklarını ve kapasitelerini etkin olarak gerçekleştirmektir. Pratik sayesinde canlı, doğası gereği ne olma kapasitesine sahipse o olur. Pratik her canlının doğasına aittir, çünkü o, olanaklarının gerçekleştiği durumdaki bu doğadır.²⁶ Yani pratik, potansiyel doğanın bir "yaşam biçimi" olarak gerçekleştiği fiili doğadır. Bu nedenle, doğanın gerçekliği olarak pratik, *son ve nihai amaçtır*. Bütün canlı varlıklar bu sona yönelir. Böylece canlı varlık, potansiyeline göre olabileceği şey haline gelmiş olur. Bir canlının doğası gereği ne olduğu, onun imkân olarak doğasını değil, fiili doğası olarak "pratiğini" gösterir. *Praksis* geneldir ve *ethos* ile aynı anlamda canlı varlıklara atıfta bulunur. Bir yaşama süreci ve yaşama biçimi olarak yaşam ve dolayısıyla aktif olmaktır, canlı bir varlığa özgü olan ve onun varlığı olan bir "hareket" olarak eylemde bulunmaktır. Ancak bu şekilde, insanın insan olmasına yönelik felsefenin nesnesi olan şey belirlenmiş olur. Bu, yalnızca eylem olarak pratik değil, insanın doğasına göre bir olanak olarak ne olabiliyorsa, o hale kavuştuğu bir insan yaşamı durumundaki gerçek insan doğası olarak pratiktir. Söz konusu süreç insanlık durumunu şehre/kente bağlar. *Polis*, gerçek doğanın genellikle doğası gereği var olan için olduğu gibi, aynı anlamda insan doğası için de bir amaç ve sondur. Aristoteles, *polis*'in amacı ile insanın doğası gereği nihai amaç edindiği iyi arasında kaçınılmaz bir ilişki olduğunu şu şekilde belirtir:

Kendi gözlemlerimiz, bize, her devletin [polisin] iyi bir amaçla kurulmuş bir topluluk olduğunu söyler. 'İyi' diyorum çünkü gerçekten, bütün insanlar eylemlerinde iyi saydıkları şeyi elde etmeye çalışırlar. Öyleyse bütün topluluklar şu ya da bu iyi şeyi amaçladıklarına göre, toplulukların en üstünü ve hepsini kapsayanı da, en yüksek 'iyi'yi amaç edinecektir. Bu, bizim devlet dediğimiz topluluktur ve o topluluk türüne de siyasal diyoruz.²⁷

Bu şekilde pratik felsefe, insanın rasyonel doğasının gerçekleşmesinin evrensel doktrini haline gelir.²⁸ Diğer tüm canlı varlıklar "doğaları gereği" varlıklarının farkına varırken, insan, deyim yerindeyse doğasını aşabilen bir varlıktır. Onun oluşu ve varlığı, toplumu ve

²⁵ Aristotelesçi etikte genel kurallar ve standartlar olup olmadığı sorusu önemli bir tartışma konusudur. Bir tarafta "evrenselciler", diğer tarafta ise "tikelciler" yer almaktadır. Evrenselciler Aristoteles'in sadece duruma göre ince ayar gerektiren genel kural ve standartlara sahip olduğuna inanırken; tikelciler ise sadece genel geçer kurallar olduğuna, dahası bunların açıkça belirtilemeyeceğine, ancak kendi duygularına göre hareket edenler tarafından durumun gerekliliklerine uyarlandığına inanmaktadır. Bu nedenle bu tartışma özellikle "*orthos logos*" ifadesinin çevirisi, yani "doğru kural" mı yoksa kişiden kişiye ve durumdan duruma büyük ölçüde değişebilen "doğru düşünce" anlamına mı geldiği sorusu üzerinde yoğunlaşmaktadır. Otfried Höffe'nin yorumuna göre, Aristoteles tam da komüniteryanların reddettiği şeydir yani bir evrenselcidir. Bkz. Otfried Höffe, Einführung, in: *Aristoteles, die Nikomachische Ethik. Klassiker Auslegen*. Herausgegeben von Otfried Höffe, Bd. 2, (Berlin: Akademie Verlag, 1995), 18.

²⁶ Bkz. Ritter, "Zur Grundlegung der praktischen Philosophie bei Aristoteles", 249.

²⁷ Aristoteles, *Politika*, çev. Özgüç Orhan İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2017 (Aristoteles, *Politika*, çev. Furkan Akderin, (İstanbul: Say Yayınları, 2013), 1252a.

²⁸ Bkz. Ritter, "Zur Grundlegung der praktischen Philosophie bei Aristoteles", 272

bu toplumun kurumları ile etik yaşam düzenlerini gerektirir. İnsan, doğası üzerine kurulu bir devlette yaşayarak, kendini onun etik düzenine alıştırarak kendi varlığına kavuşur.

İnsani iyi

Nikomakhos'a Etik'in asıl konusu, genel olarak insan yaşamındaki en yüksek iyyin belirlenmesidir. Ve bu belirleme hem birey hem de toplum için yani tüm insanlar için geçerli olmalıdır. Aristoteles, en yüksek insani iyi olarak mutluluğu (*eudaimonia*)²⁹ belirlerken yalnız değildir. Zira Antik çağın tüm filozofları bir şekilde *eudaimonist* idiler. Mutluluk, hayatta neyin önemli olduğu sorusunun biricik cevabıdır. Elbette düşünürler arasında mutluluğun nerede konumlandığı veya neyin bizi mutlu kıldığı konusunda farklılıklar vardır. Ancak klasik kullanımında *eudaimonia*, nesnel olarak tespit edilebilen tatmin edici yaşam koşulları ve içeriğinin bütününe atıfta bulunur. Bu sebeple o öznel zihin durumu veya coşkunluk hali ile karıştırılmamalıdır. Zira antik Yunan'da bir kişinin mutlu olması ruh dinginliği kadar zengin ve başarılı bir yaşam sürmesi anlamına da gelir.³⁰

Aristoteles, ünlü eseri *Nikomakhos'a Etik*'e vurucu bir tespitle başlar:

Her sanat (*techné*) ve her araştırmanın (*methodos*), aynı şekilde her eylem (*praxis*) ve [iradi] tercihin de (*prohairesis*) bir iyiyi (*tagathon*) arzuladığı [hedeflediği] (*telos*) düşünülür.³¹

Yukarıda da vurgulandığı gibi eylemlerin pek çok çeşidi olduğundan birçok iyi söz konusudur. Ancak bu iyiler içinde yalnızca kendisi için erişilmeye çalışılan bir amaç vardır. O zaman aradığımız şey, en yüksek amaç veya iyi, sırf kendisi için aranan, kendi başına amaç olan bir iyidir. “En çok mutluluğun (*eudaimonia*) böyle bir şey olduğu düşünülüyor.”³² Aristoteles'in pratik felsefesinde söz konusu olan insani iyidir.³³ Bu sebeple pratik felsefe, en yüksek amacı konu edinen daha doğrusu bu amacı gerçekleştirmek zorunda olan temel disiplindir. Ancak özelde “hangi pratik disiplin bu en son ve en yüksek amaç olan iyi için uygundur?” diye sorulduğunda, Aristoteles tereddütsüz bir şekilde devlet/siyaset sanatı (*episteme politike*) olarak cevap verir. Çünkü;

(...) kentler için hangi bilimlerin gerekli olduğunu, hangilerini, kimlerin, ne kadar öğrenmesi gerektiğini belirleyen odur. Askerlik, ekonomi, retorik gibi en değer verilen olanakların da onun altında yer aldığını görüyoruz; diğer [pratik] bilimleri kullandığına, ayrıca da neler yapmak ve nelerden kaçınmak gerektiği konusunda yasalar koyduğuna bakılırsa, onun amacı ötekileri de kapsamalı, öyle ki bu amaç, ‘insan için iyi’ olsa gerek.³⁴

²⁹ Eski Grekçe *eudaimonia* sözcüğünü çekincelerle birlikte *mutluluk* olarak çeviriyoruz. Ancak mutluluk sözcüğü genel kullanımında tesadüfi bir talihli hali, iyi bir kalıcı durumu, hem de başarıyı ve mutluluk duygusunu ifade etmektedir. Sıklıkla da bu sıradan mutluluk durumundan gerçek, felsefi, ebedi mutluluğu ayırt etmeyi tercih ederiz. Aristoteles'te *eudaimonia* kavramının anlamı için bkz. Günter Fröhlich, “Die aristotelische ‘eudaimonia’ und der Doppelsinn: vom guten Leben”, *Archiv für Begriffsgeschichte*, Cilt. 54 (2012), 21 vd.

³⁰ “İyi yaşam”ın merkezde yer alması, antik ve modern etik arasındaki temel farktır. Çünkü modern zamanlarda artık insanlar için tatmin edici bir yaşam biçimi sorusuyla değil, karşılıklı etkileşim ilkeleri ve bununla bağlantılı sorunlar ve çatışmalarla ilgili soru önceliklidir. Günümüzde “yeni Aristotelesçiler” veya “erdem etikçileri” olarak adlandırılan düşünürler, ahlaki standartlar ve kuralların sadece insanlar için neyin iyi olduğu konusunda bir fikir birliğini varsaymakla kalmayıp, bunun genel bir “iyi” ya da “başarılı” bir yaşam kavramına dayanması gerektiği konusunda ısrar etmektedirler. Bkz. Roland Kipke, “Der Sinn des Lebens und das gute Leben”, *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 2014, Cilt 68, Sayı 2 (2014), 180 vd.

³¹ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1094a.

³² Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1097b. Aristoteles'in bireyin ve toplumun yaşamının amacı olarak “en yüksek iyi”den ne anladığının ve bunlar arasında nasıl bir bağlantı gördüğünün arka planına biraz daha inmek gerekir. Yukarıda bahsedilen, devlet adamının vatandaşların neyi öğrenmesi ve nasıl davranması gerektiğini emretmesi gerektiği gerçeği, Aristoteles'in küçük Yunan şehir devleti olan polis'i bir hukuk, çıkar ve savunma topluluğundan çok daha fazlası olarak gördüğünü gösterir. Özellikle devlet adamının yurttaşların yetkinliklerinden ve ahlaklarından sorumlu olması, Aristoteles'in onlardan yüksek beklentileri olduğunu gösterir. Bkz. Dorothea Frede (Berkeley/Hamburg)

³³ Bununla birlikte iyiyi iyi yapan “iyyinin kendisi” ile “tikel iyi”deki iyi aynı şey olduğundan; Aristoteles'te kendisinden ayrı bir şeye işaret edercesine bir iyiden söz etmek söz konusu değildir (*Nikomakhos'a Etik*, 1096a-b).

³⁴ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1094a-b.

İnsanların çoğu en yüksek iyyinin mutluluk, iyi yaşamak, iyi eylemde bulunmak olduğunda hemfikirler ancak bu adlandırmanın içeriğine gelindiğinde farklılaşırlar. Mutluluğa dair bu farklı anlayışlar kadim kültürlerde kabul edilen üç farklı hayat tarzı taslağı altında toplanabilir. Bunlar, 1) hazcı hayat tarzı (*bios apolaustikos*); 2) siyasi hayat tarzı (*bios politikos*) ve 3) teorik hayat tarzıdır (*bios theoretikos*).³⁵ İnsanların çoğunun (sözlerinde, yapıp etmelerinde ve hayat yolunda) tercihi olan zevk yaşamından anlaşılan hazdır (*hedone*), neşedir, keyiftir. Oysa soylu bir doğaya sahip olanlar politik hayat tarzını tercih ederler ve onlar mutluluktan, bir yandan toplulukta, kentte siyasi güce sahip olmadan kaynaklanan onuru, bir yandan da beceri ve yeteneği anlarlar. Ancak saygınlığın harici yani başkalarının nazarındaki konuma karşılık gelen bir faktör olmasına karşın mutluluk kişinin kendi hayat yolunda içkin olan bir değerdir. Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*'in girişinde (1. Kitap) en yüce mutluluğa vardırıldığını iddia ettiği temaşa (*teoria*) hayatını kısaca zikrettikten sonra konuyla ilgili ayrıntılı açıklamayı son bölüme (10. Kitap) erteler. Ayrıca Aristoteles mutluluğun ticaret ve zenginlikte arandığı dördüncü bir hayat tarzından da (*bios chrematistes*) söz eder.³⁶ Ancak ona göre zenginliğin aradığımız iyi olmadığı açıktır, çünkü zenginlik ancak başka amaçlar için bir araç olabilir, bu yüzden onu öteki hayat tarzları içinde saymak daha doğru olur diyerek bu konuyu kapatır.³⁷ Sonra da tekrar asıl üzerinde durduğu politik hayat tarzının insanı mutlu kılup kılamayacağını sorgulamaya başlar.

Mutluluğun içeriğini belirlemek için insanın işinin ne olduğunun yahut gerçek etkinliğinin belirlenmesi gerekir. Zira her varlık için iyi, onun varlığına uygun olarak beliren etkinliğinde bulunur. O zaman cevaplanması gereken soru, “İnsanın insan olmaktan kaynaklanan etkinliği, işi, işlevi (*ergon*) nedir?” sorusudur. Bu, beslenme olamaz, çünkü öyle olsaydı o zaman insan bitkisel-hayvani bir kategoriye dahil olurdu. Bu, hayvanların bitkilerden ayırt edici özelliği olan duyuşsal algılama noktasında da olamaz. “O halde geriye akıl sahibi olanın –bunun da akla boyun eğen olarak, bir de akla sahip olan ve düşünen olarak- bir tür eylem yaşamı kalıyor.”³⁸ İnsanın ayırt edici özelliği konuşan, söze (*logos*) sahip ve aynı zamanda siyasi/toplumsal bir varlık (*zoon politikon*) olmasıdır.³⁹ Akıl insanda, ona uygun davranıldığı sürece, ruhun etkinliğinde ortaya çıkan biricik yetidir. Buna göre insanın işi, ruhun akla uygun ya da akıldan mahrum olmayan etkinliğidir. Diğer bir deyişle, “insani iyi” ancak “ruhun erdeme uygun etkinliği” olur.⁴⁰

Demek ki, bir kişinin hayatı için mutludur, ancak o insan olma ödevini (*ergon*) yerine getirdiğinde yani kişi iyi bir şekilde aklını etkin kıldığında denilebilir. Bu da ancak akılsal faaliyetinde ruhun karakteristik olumlu özelliklerini sergileyerek kullanılmış olur. Ruhun karakteristik olumlu özellikleri ise erdemlerdir (*aretai*). Dolayısıyla, bir kişinin hayatı mutlu bir hayattır demek, o aklını iyi, erdemli bir şekilde etkin kılıyor, böylece insan olma ödevini en iyi şekilde yerine getiriyor demektir (elbette bütün hayatı boyunca.) Mutluluk için aklın sırf erdemli şekilde etkinlikte bulunması, sırf ruhsal iyileri ifa etmesi yeterli değildir. Bunun için bedensel ve harici iyilere de ihtiyaç vardır. Zira Aristoteles'e göre, yeterli sayıda dost, ekonomik ve siyasi güç olmadan iyi eylemlerde bulunmak

³⁵ Bkz. Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1095b.

³⁶ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, I, 1095b19-20.

³⁷ Mutlulukla hayat tarzları arasında nasıl bir ilişki bulunduğu, hayat tarzlarının birbirlerinin alternatifi mi yoksa tamamlayıcısı mı olduğu ve hangisinin mutluluğu daha ziyade gerçekleştirmeye elverişli olduğu şeklindeki sorular tartışma konusudur. Günümüzde bu konuda farklı yaklaşımlar olmakla birlikte, zikredilen üç temel hayat tarzından her birinin mutluluğun zorunlu yönleri olduğu; dolayısıyla bunlardan yalnızca birinin mutlulukla özdeş kılınmayacağı yönündeki görüşler ağırlık kazanmaktadır. Bkz. Günther W. Bien, *Die Frage nach dem Glück*, (Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog), 1978.

³⁸ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1097b.

³⁹ Bkz. Aristoteles, *Politika*, 1253a; *Nikomakhos'a Etik*, 1097b.

⁴⁰ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1098a.

imkansızdır.⁴¹ Ve böyle bir mutluluk anlık değil, insan ömrünün bütününe eşlik etmesi gereken erdemli bir etkinliği şart koşar.⁴²

Devlet adamı veya politikacının da asıl sorunu mutluluktur. Bu durum Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik*'te (ve sonrasında *Politika*'da takip edeceği yöntem hatırlatması üzerinden) şöyle ifade edilir:

Madem mutluluk, ruhun kendisi amaç olan erdeme uygun bir etkinliği, erdem konusunu araştırmalı; bu şekilde belki mutluluk konusuna daha iyi bakmış oluruz. Ayrıca, gerçekten siyaset adamı olan kişinin, mutluluk konusuyla özellikle uğraştığı düşünülür; çünkü o, yurttaşları iyi kılmak, yasalara uyan kişiler yapmak ister (...) Ve eğer bu araştırmayı yapmak siyasete düşüyorsa, açıktır ki, soruşturmamız baştaki tercihimize uygundur. İnsansal erdemi araştırmamız gerektiği açık; gerçekten de insansal iyiyi ve insansal mutluluğu soruşturuyorduk.⁴³

Bu pasajda önemli olan Aristoteles'in ahlâka dair soruşturmasını sürekli olarak siyaset ile ilişkilendirilmesi, yani ahlaki soruşturmanın aynı zamanda siyasi bir soruşturma olarak görülmesidir. Pasajın bir diğer vurgusu, insani iyi ve mutluluğun öncelikle erdem soruşturmasından geçtiği ve bunun siyaset adamının bilmesi ve aynı zamanda hareket etmesi gereken başlangıç noktası olması gerektiğidir.

Düşünce ve Karakter Erdemleri

Aristoteles'te ruhun biri akılsal olan diğeri de arzulama gibi akıldan yoksun olmakla birlikte akıldan pay alan iki yönüne karşılık gelen iki tür erdem⁴⁴ vardır. İlkine düşünce/akıl erdemleri ikincisine de karakter erdemleri veya ahlaki erdemler denir. Düşünce erdemleri (*diano ethik*), ruhun düşünen, akleden yetisiyle ilgili, yani doğrudan aklın ürünü olan erdemlerdir. Bunlar bilhassa teorik erdemler yani felsefi/bilimsel hayat tarzının erdemleri için belirleyici bir konumdadır. Ancak düşünce erdemleri salt bilgi düzeyini aşıp pratik sahaya değin uzanırlar. Buna karşın karakter erdemleri (*aretai ethikai*) ruhun duysal-arzulayıcı yönüne aittirler, yani etkilenim ve çabalamanın baskın olduğu erdemlerdir. Onlar gerçek anlamda ahlaki olan yani doğrudan insani eylemlere yönelik olan erdemlerdir. Ahlaki erdemler bilhassa siyasi-toplumsal hayatta (*bios politikos*) belirleyici bir konuma sahiptirler.

Bu iki tür erdemin müteakip ayrımları ruhun bölümlenmesine göre değil nesnelerin ve yaşam sahalarının tertibine göredir.⁴⁵ Buna göre düşünce erdemleri iki alt gruba daha ayrılır ve toplam beş çeşit düşünce erdemi söz konusu olur. Bilim (*episteme*), akıl (*nous*), bilgelik (*sophia*) düşünce erdemlerinin ilk grubuna aittir ve genele gönderme yaparlar. Düşünce erdemlerinin ikinci grubu ihtimali ve değişken olan şeyleri içerdiğinden başka türlü de olabilen şeylerle ilgilidir. İnsanın amacı burada etkinliktir, aktif yapıp etmedir. Bu sebeple pratik alanda erdemli olmak için salt bilgi yeterli değildir.⁴⁶ İkinci gruba dâhil olan düşünce erdemleri sanat (*techné*) ve pratik bilgeliktir (*phronésis*).

Pratik bilgelik veya akli başındalık doğrudan eyleme yönelik bir erdemdir ve diğer erdemlerle birlikte düşünüldüğünde etikte merkezi bir konuma sahiptir. *Phronesis* sözcüğü “ahlaki kavrayış”, “ahlaki yargılama gücü”, “pratik akıl” terimleriyle de karşılanmaktadır. Akli başındalık, etik sahanın bütününe içerdiği, yani hem kişisel hem de kamusal sahada en kapsayıcı akılsal yönelimi sağladığı için temel ahlaki erdemdir.⁴⁷ Pratik bilgelik, insanın eylemi ve bu şekilde de ahlaklılığı için belirleyici bir konumdadır. Pratik bilgelğin asli

⁴¹ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1099a.

⁴² Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1101a.

⁴³ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1102a.

⁴⁴ Erdem (*arete*) ilkin uygunluk, yeteneklilik, beceri vb. gibi doğrudan ahlaki olmayan anlamlara gelir ve daha çok bir şeyin mükemmel durumuna işaret eder. Yani erdem sözcüğünün anlam boyutu ahlaki sahaya sınırlı değildir. Erdem asla pasif bir nitelik olarak alınamaz. Ahlakın en yüksek amacı da aklın sırf erdemli bir niteliğe sahip olması değil, daha ziyade erdemli eylemdir.

⁴⁵ Bkz. Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1139a vd.

⁴⁶ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1140a.

⁴⁷ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1140a.

işlevi verili durumda doğru olan eylemi tespit etmektir. Ancak o bu işlevini ana hatlarıyla yerine getirir. Yani o doğru eylemi daima, biri çok fazla/aşırı biri de çok az/eksik olan iki hatalı uç arasındaki “doğru orta” (*mesotes*) ölçütüyle belirler. “Demek erdem bir tür orta olma halidir; ortayı amaç edinir.”⁴⁸ Şayet bu doğru ortayla tekraren buluşulursa, o zaman eylemde bulunanda bir alışkanlık oluşur:

O halde erdem, tercihlere ilişkin bir huy [*disposition/hexis*]: Akıl tarafından ve aklı başında insanın belirleyeceğiyle belirlenen, bizle ilgili olarak orta olanda bulunma huyudur. Bu, biri aşırılık, öteki eksiklik olan iki kötülüğün ortasıdır.⁴⁹

Bu *habitus* üzerinden de tüm diğer karakter erdemlerine geçiş yapılır. Pratik akılda (aklı başındalık) daima doğru olan orta söz konusu olduğundan, onunla ilgili olan karakter erdemlerinin her biri doğru orta ile hedefi tayin eder. Yani her bir karakter erdemi iki yanlış uç arasındaki uygun olanı tercih eder ve nihayet bu bir alışkanlık halini alır. Elbette alışkanlık süreci kötü bir neticeye de yol açabilir. Eğer pratik akıl doğru ortayı sürekli pas geçerse erdem yerine kötülük doğurur. İlk bu erdem vasıtasıyla insanlar arasında bir uyum sağlamak mümkün olur. Fakat yine de bu bütün insanlar için birleştirici bir ölçüt değildir. Bu ölçütü ve dolayısıyla bütün inanlar arasında uyumu sağlayacak olan adalet erdemidir.

3. Adalet ve Siyasi Mutluluk

Aristoteles’e göre adalet erdemi kendine en çok yeten ve diğer tüm erdemleri kapsayan bir erdemdir. Keza tüm diğer erdemler insanın kendisinden kaynaklanıyor ve kendisini ilgilendiriyor olmasına karşın adalet erdemi hem insanın kendisini hem de başkalarını ilgilendiren toplumsal ve siyasi bir erdemdir. “[...] bu nedenle adaletin erdemlerin en önemlisi olduğu düşünülüyor.”⁵⁰ Aristoteles, bir şeyin mahiyetinin, adalet örneğinde olduğu gibi, karşının belirlenmesiyle tanımlanabileceğini varsayar. Bu nedenle Aristoteles adaleti değil, *adaletsizliği* tanımlamakla işe koyulur: “(...) yasaları ihlal eden, daha fazlasını isteyen ve bu nedenle eşitliğe karşı olan” adil olmayan kişidir.⁵¹ Dolayısıyla, “yasalara ve eşitliğe saygı duyan kişi” adildir.⁵² Buna göre Aristoteles adaleti yasayla bir tutmaktadır. Bu kabul, yasaların genellikle ortak iyiye yönelik olduğu ve dolayısıyla erdemli olduğu ve bir erdem olarak adalet karşılık gelebileceği tespitiyle gerekçelendirilir. Gerçekten adalet, ahlak ile siyaset arasında köprü görevi gören ve etik temelli siyasi birlikteliği tesis eden ana erdemdir. Zira, “politik iyi adalettir ve adalet ortak faydadır.”⁵³

Farklı açılardan sınıflandırmaya tabi tutulan adalet kavramı Aristoteles’te ilkin oldukça geniş, özel olmayan bir anlamda kullanılır. *Genel adalet* diye adlandırabileceğimiz bu adalet biçimi karakter erdemlerinin bütününe sahip olmada kendini gösterir.⁵⁴ Bu haliyle adalet bizzat etik bir erdem ve belli bir *doğru orta* olmaktan ziyade etik erdemlerin bütününe, yani bütün doğru ortaları kapsayan bir yapıya gönderme yapar. Aristoteles’te adaletin sınırlı bir kavramına da rastlarız. Tam olarak o, özel bir karakter erdeminin siyasi birliktelik için belirli bir yorumunu içerir. Kısmi adalet bilhassa ticari faaliyetlerle, ceza uygulamalarıyla ve malların dağılımıyla ilgilidir. Bu içeriğine bağlı olarak kısmi adalet tekrar bölümlenir: *düzeltilici adalet* ve *dağıtıcı adalet*. Her durumda kısmi adaletin bütün nitelikleri etik bir erdeme uygundur. O, alışkanlık üzerinden geliştirilen özel bir *habitus*’a karşılık gelir.⁵⁵ Bu yönüyle o aynı zamanda doğru olan ortadır.

Düzeltilici adalet özel şahıslar arasındaki ilişkiye matuftur. Bu ilişkinin de iki yönü mevcuttur. İlki özgür ilişki sekli olarak bilhassa ekonomik ilişkilerde kendini gösterir. Alım, satım, kiralama, ödünç verme-alma gibi ilişkiler bu türdendir. İkincisi özgür olmayan

⁴⁸ Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, 1106b)

⁴⁹ Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, 1106b-1107a.

⁵⁰ Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, 1129b.

⁵¹ Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, 1129b.

⁵² Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, 1129a.

⁵³ Aristoteles, *Politika*, 1282b 14.

⁵⁴ Bkz. *Nikomakhos’a Etik*, 1129a.

⁵⁵ Bkz. Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, NE, 1130a.

ilişkileri kapsar ki, bireyler arasındaki gizli ya da açık ilişkilerde kendini gösterir. Söz gelimi öldürme, bedensel yaralamalar, hırsızlık, gasp bu çerçevede yer alır. Çoğu zaman doğru orta ilkesi ortaya çıkan avantajların ya da dezavantajların denkliliğini var etmek için düzeltici adalet ilkesini uygulamak anlamına gelir. Sıkça Aristoteles düzeltici adaletin ana ilkesini “matematiksel dağıtım (aritmetik orantı)” diye adlandırır. Zararın mağduru, bozulan eşitliğin telafisi için desteklenmek zorundadır.⁵⁶

Dağıtıcı adalet servet ve şeref gibi şeylerin adil bir şekilde paylaştırılmasıyla ilgilidir. Bu ise, dağıtılacak şeyin ilgili kişilere tam olarak eşit şekilde dağıtılmasını gerektirir. Dağıtılacak şey kişilerin liyakatleri ve konumları dikkate alınarak dağıtılır. Bu sebeple Aristoteles bunu “geometrik orantı” olarak gösterir.⁵⁷

Aristoteles, adalet erdeminin sosyal boyutta çözümledikten sonra, siyasi mutluluğun üç hayat tarzı üzerinden değerlendirmesini yapar. Hayat tarzlarından en yükseği diye betimlediği temaşa hayatı ile en düşüğü olarak kabul ettiği ve öncelenmesini gerçek mutluluğun önünde engel gördüğü haz hayatına *Nikomakhos'a Etik*'in son bölümünde ve oldukça sınırlı şekilde yer verir. Buna karşın kitabın genelinde en fazla üzerinde durulan pratik-politik hayat tarzıdır. Siyasi mutluluk ruhun akılsal yönüne ait erdemleri üzerine inşa edilen bir hayat tarzında ortaya çıkar. Aristoteles politik hayat tarzıyla bütün etkinliklerin nihai amacı olabilen biricik ve tam bir etkinliği kastetmez, aksine etkinliklerin kompleks bir yapısına gönderme yapar. Gerçi her bir etkinlik kendi uğruna yapılır, ancak aynı zamanda hepsi birlikte mutlu bir yaşamın bütünsel etkinliğinin de parçası durumundadır. Bu yüzden politik hayat tarzına uygun erdem tek başına mutluluğu garanti etmeye yetmez. Acaba çoğunluğun mutluluk derken anladığı haz hayatı bizi hedeflenen mutluluğa eristirebilir mi?

Hazzı biz, etkinliğimizin tamamlandığı veya yetkinleştiği yerde deneyimleriz. Bir etkinlik engele takılmadan sonuçlanır veya başarılı olursa, o zaman hazza erişilmiş olur; etkinlik engellenir, yani başarısızlıkla sonuçlanırsa o zaman elem ve acıya yol açar. Ancak bu süreç etkinliktir bağımsız bir şekilde oluşan bir durum olarak değil, aksine etkinliğin içsel bir tamamlanması olarak düşünülmelidir. Yani etkinlik ayrı bir haz durumu ile neticelenmez, aksine bizzat kendisi zevkli olan bir sonuca sahiptir. Bu yüzden haz veya neşeyi doğuracak bir duruma erişmek için şunu veya bunu yapmak zorunda değiliz, aksine eylem bizzat icra edilir eğer başarı sağlanırsa hazzı elde ederiz. Haz ne başarıdan ayrı olan ve yalnızca başarılı bir etkinlikle bağlantılı bir şekilde ortaya çıkan ne de başarılı bir etkinliğin mahiyetine ait olan bir şeydir, aksine o etkinlik ve başarı ile birlikte aynı zamanda vuku bulan bir durumdur. Haz hiçbir zaman bir amaç veya kendi başına iyi olamaz. Haz, mutluluğun doğal, kaçınılmaz ve onunla birlikte ortaya çıkan bir eklentisidir ama asla mutluluğun bizzat kendisi değildir. Bu yüzden hazzı sırf kendi uğruna elde etmeye çalışmak yanlış bir kavrayıştır. *Hedonizm* iyiyi ve mutluluğu haz ile özdeşleştirmekle bu hataya düşmüştür. Yani hedonistlerin hatalı çıkarımı doğal veriyi (haz) bizzat mutluluk olarak görmeleridir.

Haz hayatı ve politik hayat bizi en yüksek mutluluğa tam olarak eristiremeyeceğine göre geriye bir tek teorik bilgeliğin eşlik ettiği felsefi (*teoria*) hayat tarzı kalıyor. Neden haz ya da politik değil de felsefi hayat tarzı en yüksek mutluluğu bize kazandırır? diye sorulduğunda Aristoteles, çünkü “akıl, insandaki tanrıca bir şey ise, akla uygun yaşam da insan yaşamındaki tanrıca şey olacaktır.”⁵⁸ Diye cevap verir. Denilebilir ki, en yüksek iyyinin çeşitli nitelikleri vardır ve ancak *teoria* hayatı bu niteliklerin hepsinin en yetkin şekilde gerçekleşmesini sağlayabilir. Böyle bir hayatı sürdürmenin temel koşulu da mutluluğu sırf kendi uğruna istiyor olmaktır.

⁵⁶ Bkz. *Nikomakhos'a Etik*, 1131b-1132b)

⁵⁷ Geniş bilgi için bkz. Wolfgang Kersting, *Theorien der sozialen Gerechtigkeit*, Stuttgart: J. B. Metzler Verlag, 2000, 9 vd.

⁵⁸ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1177b.

Pratik bilgelik (*phronesis*), doğru arzuyla birlikte hakikati ararken; teorik bilgelik diyebileceğimiz *sophia* gerçeğin kendisini amaçlar. Ne var ki, bu türden bir hayatı her insanın sürdürmesi mümkün değildir. O zaman geriye ikinci ideal hayat tarzı olarak karakter erdemlerinin etkin olduğu *polis* hayatı kalıyor. Karakter erdemine uygun yaşam ikinci sırada gelir, çünkü buna uygun etkinlikler insani ve toplumsaldır. Alışverişlerde, hizmetlerde, her tür eylemlerde, tutkulara her bir kişiye özgü olanı göz önüne alarak birbirimize karşı adil, cesur, erdemlere uygun başka şeyler yapıyoruz; bütün bunların da insani olduğu görülüyor. *Phronesis*'e sahip olan (yani erdemi doğru kurala uygun hareket etme olan) kişi *sophia*'ya sahip olan kişinin düşündüğü (başka türlü olması mümkün olmayan) şeyler üzerine düşünemez. Bu yüzden felsefi bilgelik yaşama bilgeliğinden üstündür ve insan için en ideal hayat tarzını (*teoria* hayatını) içerir. Ancak her iki bilgelik biçimi de erdem üzerine bina edildiği için kendiliğinden iyidir ve bir şekilde her ikisi de insanı mutluluğa vardıracak yolları gösterir. Kaldı ki herhangi bir ahlaki erdem (Sokratik anlamda) pratik bilgeliği, pratik bilgelik de tüm ahlaki erdemleri gerekli kılar. Pratik bilgelik en azından bize hakiki mutluluğa erişmek açısından doğru amaçları seçtiğinden, insana nihai amacı olan *teoria* yaşamının yolunu açar. Böylece, Aristoteles'te pratik bilgelik (bedensel ve ruhsal bütünlüğü içindeki) insanın günlük hayatla, aileyle, ekonomiyle ve devletle ilgili işlerde doğru olan bilgiyi ve bunlara ilişkin insani mutluluğu; teorik bilgelik ezeli-ebedî ve değişmez varlıklara yönelik bilgiyi ve bunların doğurduğu sürekli mutluluğu içerir. Pratik bilgelik, bilimsel ve felsefi bir hayat için uygun hal ve şartları var ettiğinden teorik mutluluğa tabidir. Ancak ne pratik bilgelik ne de özellikle teorik bilgelik doğrudan mutluluğu elde etmenin aracıdır; mutluluk bunların yaşam boyu işletilmesiyle yahut talimiyle oluşur.

4. Yönetim biçimlerinin sınıflandırılması ve eleştirisi

Yöntem

Nikomakhos'a Etik, “madem bizden öncekiler yasama konusundan pek söz etmeden konuyu bize bıraktılar, insanca şeyler konusundaki felsefemiz olabildiğince tamamlansın diye, devlet yönetimlerini incelememiz herhalde çok daha iyi olacaktır.”⁵⁹ ifadeleriyle son bulur. Genel bir bakışla, Aristoteles'in *Politika*'sında *Nikomakhos'a Etik*'in ilk kitabında ana hatlarını çizdiği yapıya benzer bir yapı görülür. Başlangıçta, amaçların amacı olarak mutluluk (*eudamonia*) vardır. Bunu, bireylerin ideal mutluluk anlayışlarını gerçekleştirmeye çalıştıkları çeşitli yaşam biçimlerinin daha ayrıntılı bir incelemesi izler. Daha sonra en iyi yaşam biçimine ilişkin değerlendirmeler sunulur. Nihayet *polis*'in yapısı ve yönetim türleri ayrıntılı olarak açıklanmaya ve bunların uygulanabilirlik koşulları gösterilmeye çalışılır. Tüm değerlendirmelere etik ve politikanın birlikteliği ilkesi eşlik eder. Daha doğrusu, David Ross'un haklı olarak belirttiği gibi, “Aristoteles'in etiği toplumsal, politikası ahlakidir.”⁶⁰ *Nikomakhos'a Etik*'in ilk cümlesinde yer alan “Her sanat ve her araştırmanın, aynı şekilde her eylem ve tercihin de bir iyiyi arzuladığı düşünülür”⁶¹ ifadesine karşılık *Politika*'nın girişinde, “her devlet iyi bir amaçla kurulmuş bir topluluktur” ve “bütün topluluklar şu ya da bu iyi şeyi amaçlar” ifadesi kullanılır.⁶² Bu şekilde ilkinde “En iyi yaşam nedir?” sorusunun yerini ikincisinde “En iyi devlet yönetimi nasıl olmalıdır?” sorusu alır.

Aristoteles *Politika*'da çözümlemesine kendi kuramının Platon'un görüşlerinden farkını ortaya koyarak başlar. Zira ona göre, “Devlet adamıyla devlet, kralla uyrukları, aile reisiyle ev halkı, efendiyle köleleri arasındaki ilişkilerin hep aynı olduğunu sanmak yanlıştır.”⁶³ Yani siyasal yönetici, kral, hane reisi ve kölenin efendisi gibi siyasal rollere karşılık gelen yönetim tarzları, Platon'un iddia ettiği şekilde yalnızca niceliksel olarak değil, aksine

⁵⁹ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1181b.

⁶⁰ W. David Ross, *Aristoteles*, çev. Ahmet Arslan (İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2011), 220.

⁶¹ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1094a.

⁶² Aristoteles, *Politika*, 1252a.

⁶³ Aristoteles, *Politika*. Çev. Özgüç Orhan İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2017. 1252a. *Politika*'ya yapılan atıflarda Furkan Akderin'in (İstanbul: Say Yayınları, 2013) çevirisi ile Almanca metinlerden de faydalanılmıştır.

niteliksel olarak da farklıdır. Aristoteles bunu daha ayrıntılı olarak göstermek için, devlet yapısını en küçük parçalarına ayırmaya ve buralarda yer alan yönetim ilişkilerini incelemeye koyulur.

Doğal Bir Topluluk Olarak Devlet ve Doğası Gereği Toplumsal Bir Varlık Olan İnsan Aristoteles'e göre *polis* ancak iyi yaşam için vardır. İlk topluluklar doğası gereği var olduğundan dolayı her devlet doğası gereği vardır. Daha öncede değinildiği gibi, bir şeyin doğası o tam olarak geliştiğinde ortaya çıkan şeydir. Yani Aristoteles'e göre amaç veya son, en iyidir ve bu en iyi kendi kendine yeterliliğin son ve tam halidir. Dolayısıyla insan doğası gereği kendi kendine yeterliliği ve en iyiyi ancak *polis* veya devlet içinde elde edebilir.⁶⁴ Ancak devlet sürecin son aşamasıdır.

İlk doğal topluluklar aile ve köydür. Kadın ve erkeğin biyolojik dürtülerle bir araya gelmesinden doğan birliktelik; karşılıklı fayda esasına dayanan köle ve efendi birlikteliğini; bu iki birlikteliğin bileşimi de aile veya haneyi oluşturur. Devletin oluşması sürecinde köy topluluğu ikinci aşamada yer alır. Köy, günlük ihtiyaçların ötesindeki ortak amaçların (savunma) gerçekleştirilmesi için ailelerin birleşmesi ve çoğalmasıyla oluşur.

Politik bir varlık olan insan toplum içerisinde yaşamaya yazgılıdır.⁶⁵ Konuşamayan hayvanlar ve kendi kendine yeten tanrısallar bir devletin parçası olamaz. İnsan ise, eşi olmadan ne üreyebilir ne de potansiyellerini geliştirebilir. Erkek ve dişinin bir araya gelmesindeki amaç üremenin yanında kendi güvenliklerini sağlama arzusudur. Ancak bu noktadan sonra Aristoteles ev ekonomisi ve çokça tartışmalı olan köle kuramını geliştirmeye koyulur.

Aristoteles üç ilişkiyi birbirinden ayırır: efendi ile köle arasında, karı ile koca arasında ve baba ile çocuk arasında. *Politika*'nın ilk kitabının tamamı, "her insan topluluğu bir amaç uğruna oluşur" ilkesine dayanır ve bu ilke teleolojiktir. Topluluklardan bazıları doğaldır, diğerleri ise geleneklere dayanır. Aile, doğal olarak kabul edilen en temel ihtiyaçları karşıladığı için doğal toplulukların ilkidir. İhtiyacı olan şeyleri daha önceden akleden insan *efendi*, tüm bunları bedeniyle yerine getiren ise doğal olarak *köle*dir.⁶⁶ İnsan doğası itibarıyla siyasal bir varlık olmasına rağmen bu kabul, köleler söz konusu olduğunda anlamını yitirir. Zira Aristoteles için herkes politik potansiyelini gerçeğe dönüştürecek kapasiteye ve imkânâ "doğal" olarak sahip değildir. Bu potansiyele sahip olanlar özgür bir *yurttaş* olabilirken, diğerlerinin köle olarak yönetilmesi daha uygundur.⁶⁷ Çünkü herkesin doğadan gelen yeteneklerine uygun işlevde bulunması adalet gereğidir. Aristoteles açısından köle, hanenin işleyişine önemli ölçüde katkıda bulunan canlı bir araçtır ancak.⁶⁸ Yönetme ve yönetilme ilişkisi canlı varlıklar arasında doğada sürekli bir şekilde meydana gelir. İnsan sıklıkla üstlük ve astlık ilişkisine tabi tutulur. Bu durum kişinin kendi bedeninde bile açıkça hissedilebilir. Her insan beden ve ruhtan oluşur; ruhani kısım yönetir, fiziksel

⁶⁴ Bkz. Wolfgang Kullmann, "Der Mensch als Politisches Lebewesen bei Aristoteles," *Hermes*, Cilt, 108 (1980), 96.

⁶⁵ Aristoteles evvela insanı bütün canlılar ile ilişkilendirir sonra da onu akli vesilesiyle diğer canlılardan ayırt eder. Siyasi perspektiften onu *politik bir canlı* (*bios Politikos*) olarak tanımlar ve doğası gereği onu diğer canlılardan farklı konumlar. İnsanın politik bir canlı olması onun aynı zamanda *toplumsal bir canlı* olması anlamına geldiğinden, insanın doğası ile *polis*'in doğası ile ilişkilendirilir (*Politika*, 1253a). Aristoteles'in insanı politik bir canlı mı yoksa politik bir hayvan mı (*zoon politikon*) olarak öncelikle ele aldığı konusundaki tartışmalar için bkz. Arendt, *İnsanlık Durumu I*.

⁶⁶ Aristoteles, *Politika*, 1252a.

⁶⁷ Aristoteles, köleliği doğaya aykırı bulmamakla birlikte, efendinin köle üzerindeki egemenliği diğer egemenlik biçimleriyle aynı türden bir egemenlik olarak değerlendirmez. (Bkz. Pierre Pellegrin, "Hausverwaltung und Sklaverei" in: Höffe, Otfried: *Aristoteles Politik*, Berlin, 39) Yine konuyla ilgili olarak bkz. Muttalıp Özcan, (2013). *Efendilik ve Kölelik*. Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi (30), 2013,134 vd.; Çiğdem Yazıcı, "Aristoteles'te İyi Yaşam, Kendine Yeterlilik ve Kölelik", *Kilikya Felsefe Dergisi*, Sayı: 1, Nisan 2021, 3.

⁶⁸ Pellegrin, Yunanca'da "organon" sözcüğünün kullanımına dikkat çekerek, eylem ve üretim arasındaki ayırmadan hareketle Aristoteles'in köleyi tanımladığını söyler. Buna göre, "üretmek ve eylemde bulunmak arasında var olan fark, buna katılan araçlarda da bulunur; yaşam eylemdir; dolayısıyla köle eyleme hizmet eden bir araçtır." ("Hausverwaltung und Sklaverei", 41).

kısım ise yönlendirilir. Kişiliğinin bu iki bileşenini uygun bir uyum içinde tutan bir insan iyi bir yapıya sahiptir. Beden ve ruhun birbiriyle olan ilişkisine benzer bir şekilde, insanın hayvanlarla, erkeğin kadınla ya da efendinin köleyle üstlük astlık ilişkisi tesis edilir. Aristoteles'in bu ötekileştirici/dışlayıcı tavrı dışsal iyiye yeterince sahip olmayanlar ve Grek harici uluslar için de geçerlidir. Aristoteles'in köleliği kuramsal olarak meşrulaştırmaya çalışması çoğu yorumcu tarafından şiddetle eleştirilmektedir.⁶⁹

Toplumsal Bir Organizasyon ve Kültürel Bir Yapı Olarak Polis

Polis Aristoteles'te bir yönüyle kültürel bir birliği bir yönüyle kent ve şehir yaşamını bir yönüyle de devlet organizasyonunu içeren kendine özgü bir yapıdır. Köylerin birleşmesinden doğan *polis* kendinden önce gelen topluluklardan hem daha üstün hem de daha kapsayıcıdır. *Polis* özsel olarak diğer topluluklardan öncedir; zira onlar doğal olarak yönelindikleri iyi yaşam gayesini ancak polis dahilinde gerçekleştirebilir. Yine *polis* kendinden önce gelen tüm toplulukları kendi içine alıp, var olmalarına imkân sağlar.⁷⁰ İlk başta üreme ve güvenliği sağlama için bir araya gelen insanların amacı sadece yaşamlarını sürdürmektir. Oysa kent devletlerinin kurulmasındaki amaç iyi yaşamaktır.⁷¹ Tahmin edileceği üzere Aristoteles'e göre *polis*, insan eseridir. İnsanın politik bir topluluk olarak yaşamaya olan dürtüsü doğası gereğidir ve her insanda vardır.⁷² Aristoteles, Platon'un *Devlet*'te savunduğu farazi uygulamaları, *polis*in çoğulcu yapısı ile bağdaştırmaz. Platon *polisi* ailede veya bireyde görülebilecek türden bir birliğe indirger ki böyle bir yaklaşım Aristoteles'e göre *polis*in ortadan kalkması sonucunu doğurur.⁷³

Ev halkı üzerindeki yönetim ile özgür bir devlet üzerindeki yönetim aynı türden olamaz. İlkinde, evin efendisinin köleler üzerindeki tek egemenliği söz konusuysa, ikincisinde özgürler ve eşitler üzerindeki bir egemenlik söz konusudur. Bunu takiben Aristoteles, efendi ve hizmetkâr ilişkisinin kendi içinde bir bilim içerdiğini iddia eder. Köle yerine getirmesi gereken hizmetleri bilmelidir ve efendi de onun emeğinin kullanımı hakkında net bir fikre sahip olmalıdır. Efendi, hizmetkârlarına doğru emirleri verdiğinde, kendisini tamamen felsefeye ya da siyaset bilimine adayacak gerekli zaman özgürlüğünü elde etmeyi başarabilir. Belirtmek gerekir ki, ekonominin asıl görevi *polis*in genel amaçlarına hizmet etmektir. Böylece, *polis* çerçevesinde hane halkı ve tüm yurttaşlar için başarılı bir yaşam için gerekli koşulların yerine getirilmesi sağlanmaya çalışılır.

Devlete ilişkin tüm görüşlerin başlangıç noktası, yurttaşların paylaştıkları ve karşılıklı ilişki içerisine girdikleri bir mekandır.⁷⁴ Ancak Platon *Devlet*'inde kadın, çocuk ve mülk ortaklığını da savunur; bu fikirler Aristoteles'ten pek onay görmez. Platon'un temel ilkeleri, devletin niteliğinin birlik temelinde geliştirildiği görüşüne dayanır. Oysa Stagiralı filozofa göre, devlet denilen topluluk çok sayıda farklı bireylerden oluşa da onu tek tip bir bütün olarak görmek mantıksızdır. Ona göre birlik fikri daha ziyade ev, aile gibi daha küçük

⁶⁹ Bkz. Malcolm Schofield, "Ideology and Philosophy in Aristotle's Theory of Slavery", Günther Patzig. *Aristoteles' Politik*, içinde. Göttingen: Vandenhoeck +& Ruprecht Verlag, 1990, 1.

⁷⁰ Bkz. Özgüç Orhan, "Aristoteles'te Siyasal Yönetim Kavramı ve Politika'nın Türkçe Çevirilerinin Bir Eleştirisi", *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, Cilt 70, No. 3, 2015, 626.

⁷¹ Bkz. Aristoteles, *Politika*, 1252b.

⁷² Bkz. Aristoteles, *Politika*, 1255b.

⁷³ Bkz. Aristoteles, *Politika*, 1261a-b.

⁷⁴ Aristoteles, felsefesinin bütününde olduğu gibi *Politika*'da da yaptığı bütün-parça ilişkisi ilkesinden hareketle ayrıştırarak analiz etmek ve böylece parça veya ayrıntıları görünür kılmaya çalışmaktır: "Nasıl başka hususlarda olduğu gibi bir bileşiği onu oluşturan unsurlarına (zira bunlar bir bütünün en küçük parçalarıdır) ayırmak gerekiyorsa, kentin nelerden oluştuğunu inceleyerek bunlar hakkında daha sağlıklı bir görüşe ulaşabiliriz." (1252a). Üçüncü kitabın başında da bu yöntemsel ilkeye atıf yaparak, "kentnin bileşik şeyler kategorisinde olması, ve diğer bileşik bütünler gibi birçok parçadan teşekkül etmesi nedeniyle ele alınması gereken ilk şeyin yurttaş olduğu açıktır, zira kent bir yurttaşlar topluluğudur." (1274b) demektedir. Dolayısıyla bir bütün olan devlet organizmasını çözümlemek için onun parçaları olan yurttaşlardan başlamak gerekir. Konuyla ilgili tartışmalar için bkz. Nazile Kalaycı, "Aristoteles", *Siyaset Felsefesi Tarihi. Platon'dan Zenzek'e* içinde, ed. A. Tunçel, K. Gülenç, Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2017, 54 vd.

gruplarda ya da -en iyisi- her bir bireyde gerçekleşir.⁷⁵ Bu yüzden devlet topluluğunu bir çokluk olarak düşünmek önemlidir. Ancak Platon, devleti oluşturan bütün insanların ortak bir kafa ve vücutla dolaşacak şekilde fiziksel olarak kaynaşmasından söz etmez. Bu daha çok, insanların tek bir kişi gibi düşündüğü ve hareket ettiği bir birlikteliği imler. Aristoteles'in maksadı, böylesine büyük bir grubun görüş ve bakış açılarını oybirliğiyle paylaşabileceğine dair endişesini ifade etmek olabilir. Yahut Aristoteles, pratik bilimler anlayışına paralel olarak, siyasi ve etik konularda anlaşmazlığın kaçınılmaz olduğunu belirtmek istemiştir.⁷⁶ Ancak birlik düşüncesine ilkesel olarak karşı olduğunu söylemek güçtür. Aksi takdirde sonraki bir pasajda, "Herkesin aynı şeyi kendisinin olarak adlandırması söz konusu olduğu sürece, bu bir anlamda iyi ve güzel olurdu (...)."⁷⁷ hükmüne varmazdı. Bu tavrını, metnin devamında, Platoncu birlik fikrinin kendi içinde tutarlı olsa bile gerçekleştirilemeyeceği iddiasıyla devam ettirir. Çünkü ona göre, tıpkı herkese ait olan bazı mülkler söz konusu olduğunda, hiç kimsenin kendini bundan sorumlu hissetmemesi gibi, hiç kimse çok sayıda olası babaya sahip olan çok sayıda oğulun yetiştirilmesiyle ilgilenmeyecektir.⁷⁸ Bu sebeple Aristoteles, mevcut dağılımın korunmasını ve uygun yasal hükümler yoluyla herhangi bir uyumsuzluktan kaçınılmasını savunur. Bazı şeyleri ortak mal ilan etmenin ve diğerlerini özel mülkiyette bırakmanın mantıklı olduğunu düşünür, çünkü herkes en enerjik şekilde kendi kişisel kârı için çalışmayı tercih eder. Reel olmayan toplumsal taslaklarını eleştirdikten sonra Aristoteles, antik dünyada örnek olarak kabul edilen diğer anayasalara döner. Bu anayasalarda sadece eşitlik değil aynı zamanda orta düzeyde bir mülkiyet öne çıkartılır. Dahası, bu sadece mülkiyetin düzenlenmesine değil, her şeyden önce arzuların düzenlenmesine bağlı görünmektedir.

Poliste en önemli birimlerden biri şüphesiz *vatandaşlık* veya günümüz tabiriyle *yurttaşlıktır*. Anayasa, şehir devletinde yaşayanların bir düzenidir ve bu nedenle birçok parçadan oluşan *polis*in en küçük birimi olan vatandaşın incelenmesiyle başlamak mantıksal olarak tutarlıdır. Ancak devlet bir bileşik olduğu için, tıpkı bir bütün olan ve birçok parçası olan her şeyde olduğu gibi, önce bu parçaların dikkate alınması gerekir, bu nedenle de önce yurttaş kavramının araştırılması gerekir.⁷⁹ Buna göre, bir şehrin tüm sakinleri yurttaş değildir, yalnızca *polise*, onun yargı ve yasama etkinliklerine katılanlar yurttaştır.⁸⁰ Sonra Aristoteles, iyi bir insan ile erdemli bir yurttaşın erdeminin ne ölçüde örtüştüğünü sorgular. Bir kişinin iyi bir vatandaş olabileceği, ancak iyi bir insanı oluşturan erdeme sahip olamayacağı açıktır.⁸¹ Ayrıca, devlet iş bölümü ilkesine dayandığı için vatandaşın uygunluğunu her durumda iyi bir insanın erdemiyle eşitlemek mümkün değildir. Beden ve ruhtan oluşan insan ya da karı ve kocadan oluşan ev gibi, devlet de vatandaşlar için farklı sorumluluk alanları sağlayan eşit olmayan parçalara bölünmüştür.⁸²

Anayasa Öğretisi

Aristoteles'in *Politika*'nın II. ve VII. kitapları arasında ele aldığı anayasa doktrini, siyasetin merkezi konusudur. Burada Aristoteles ünlü altılı anayasa şemasını sunar ve anayasa tanımının ilk versiyonunu formüle eder: "Rejim bir kentin makamlarının, ama özellikle her şey üzerinde yetki sahibi olan makamın düzenlenmesidir. Zira her kentte yetki sahibi olan bir yönetici zümre vardır; yani yönetici sınıf rejimin kendisidir."⁸³ Anayasa, devlette kimin yönetebileceğini, yani karar verebileceğini ve yürütme görevini yerine getirebileceğini

⁷⁵ Aristoteles, *Politika*, 1261a.

⁷⁶ Bkz. Richard Kraut, "Aristotle's Critique of False Utopias", in: Höffe, Otfried: *Aristoteles Politik*, Berlin, 2001, 62.

⁷⁷ Bkz. Aristoteles, *Politika*, 1261b.

⁷⁸ Bkz. Aristoteles, *Politika*, 1261b.

⁷⁹ Aristoteles, *Politika*, 1274b.

⁸⁰ Bkz. 1275a; ayrıca bkz. Dorothea Frede, "Staatsverfassung und Staatsbürger", in: Otfried Höffe, *Aristoteles Politik*, (Berlin: Walter de Gruyter), 2001, 78.

⁸¹ Aristoteles, *Politika*, 1276b.

⁸² Aristoteles, *Politika*, 1277a.

⁸³ Aristoteles, *Politika*, 1278 b8.

gösteren düzendir. Sonra Aristoteles üç doğru anayasa olan krallık, aristokrasi ve cumhuriyeti (*politeia*), tiranlık, oligarşi ve demokrasi çeşitlerinden ayıran altılı anayasa şemasını ortaya koyar. Üç doğru anayasa üç yanlış anayasadan, ilkin yöneticilerin ortak fayda için mi yoksa yalnızca kendi özel çıkarları için mi ve dolayısıyla nihayetinde despotça mı yönettikleri açısından normatif bir sınıflandırma üzerinden ayırt edilir.⁸⁴ Ayrıca anayasalar niceliksel olarak bir kişinin, bir gurubun ya da çoğunluğun yönetmesine bağlı olarak da ayırt edilir. Böylece krallık, iyi olan otokratik yönetim, tiranlık ise kötü olan otokratik yönetim olarak kavramsallaştırılır. Aristokrasi azınlığın iyi yönetimi, oligarşi ise azınlığın kötü yönetimi olarak gösterilir. Çoğunluğun meşru yönetimine cumhuriyet, gayrimeşru yönetimine ise demokrasi denilir.⁸⁵ Aristoteles anayasaları sadece normatif ve niceliksel bir kritere göre sınıflandırmakla kalmaz, aynı zamanda onları yöneticinin ya da yönetici grubun özel niteliğine göre de farklılaştırır. Böylece demokrasiyi yoksulların yönetimi, oligarşiyi zenginlerin yönetimi ve aristokrasiyi de en yeteneklilerin yönetimi olarak tanımlar. Dolayısıyla, onun şemasına göre, oligarşi zengin azınlığın kendi menfaatleri için yönetimi, aristokrasi ise bunun aksine yetenekli azınlığın kamu yararı için yönetimi olarak gösterilebilir. Benzer şekilde, demokrasi de çok sayıda yoksulun kendi çıkarları için yönetimidir.

Yönetimin, daha önce bahsedilen gruplardan sadece tek bir gruba verilmesi durumunda ortaya bazı olumsuz sonuçların çıkması kaçınılmazdır. Eğer yoksullar iktidarda olsalar, zenginlerin servetini kendi aralarında dağıtırlar ve bu adil olmayacaktır. Zenginler yönetirse, kitleleri sömüreceklerdir ve bu da ortak adalet anlayışıyla bağdaştırılamaz. Eğer erdemli olanlar yönetirse, devlet makamlarını yönetmeyen diğer tüm yurttaşlar erdemsiz/onursuz sayılacaktır. Eğer devletteki en erdemli kişinin yönetmesine izin verilirse, o zaman daha da fazla onursuz insan olacaktır. Aristoteles bu noktada zımnen yönetimin gruplara kendi aralarında dağıtılmasını talep eder:

Erdem yoluyla en yüksek medeni hak talebinde bulunulabileceğine dair kanıt yetersizdir ve tamamlanmaya muhtaçtır; buna ek olarak, siyasi istikrar yaratması en muhtemel olan başka bir bakış açısını, güç dağılımını da göz önünde bulundurmak gerekir.⁸⁶

Nasıl ki birçok kişinin az da olsa katkıda bulunduğu bir yemek, tek bir kişi tarafından organize edilen bir yemekten daha iyi olabiliyorsa, ona göre doğru yargılar ve içgörüler de böyledir. Her insan kendi özel yetenekleriyle bir gruba katkıda bulunur ve kendi özel eğilimleriyle grubu zenginleştirir. Bu şekilde erdem, sağduyu ve içgörü gibi değerler birikir ve grup, yetenekli bireyden daha üstün görünür:

Çünkü çok sayıda oldukları için, her biri erdem ve sağduyunun bir parçasına sahip olabilir ve bunların bir araya gelmesiyle bütün, birçok ayağı, eli ve duyusu olan tek bir adam gibi olabilir.⁸⁷

Bu nedenle Aristoteles, genelin veya çoğunluğun müzakere ve yargı gücüne katılmasına izin verilmesini tavsiye eder.⁸⁸ Bununla birlikte, vasatlara en yüksek makamlar verilmemelidir, çünkü ne güçlü bir adalet duygusuna ne de özel bir zekaya sahiptirler ve bu nedenle birçok hata yapabilirler. Ayrıca onları devlet makamlarından tamamen dışlamak da tehlikeli olacaktır çünkü haklarından mahrum bırakıldıklarında devletin potansiyel düşmanları haline gelebilirler. Sonuç olarak, Aristoteles bir tür *karma anayasa* önerir,⁸⁹ bu anayasada özgür insanlar siyasete katılabilir, ancak önemli görevler yalnızca erdemli olanlara verilir.

Anayasa Araştırmalarının Dört Asli Görevi

Aristoteles, IV. Kitabın başında anayasaya incelemesinin dört farklı görevi olduğunu açıklar. Anayasa doktrininin ilk görevi, en iyi anayasanın hangisi olduğunu ve dışarıdan

⁸⁴ Aristoteles, *Politika*, 1279 a 17

⁸⁵ 1279 a 32.

⁸⁶ Aristoteles, *Politika*, 1281b.

⁸⁷ Aristoteles, *Politika*, 1281b.

⁸⁸ Aristoteles, *Politika*, 1275b.

⁸⁹ Bkz. Schütrumpf, Eckart (1980): *Die Analyse der Polis durch Aristoteles*. S. 190.

hiçbir müdahale olmadığı takdirde en uygun şekilde nasıl düzenleneceğini araştırmaktır.⁹⁰ Birçok insan kendi başına en iyi anayasaya ulaşamayacağı için, anayasa doktrininin ikinci görevi görece en iyi anayasa sorununa yönelir. Bu, “hangi anayasanın hangi insanlara uygun olduğunu” araştırmayı gerektirir. Görece en iyi anayasa, “verili durumda görece en iyi olan anayasadır.”⁹¹ Aristoteles “verili durum” ile örneğin mevcut coğrafi zemini ve her şeyden önce yasa koyucunun ve gerçek devlet adamının bir anayasa sağlaması gereken mevcut yurttaş sayısını ve niteliğini kasteder. Bu durumda, halk ya da yurttaşların çoğunluğu tarafından ortak iyiye yönelik bir yönetim biçimi olan cumhuriyet ne doğal, ne adil ne de faydalı olan statüsüne girer.⁹²

Anayasal öğretinin üçüncü görevi mevcut bir anayasanın bilimsel olarak araştırılmasını, “nasıl ortaya çıkacağını ve bir kez ortaya çıktıktan sonra da nasıl en uzun süre dayanabileceğinin” incelenmesini içerir.⁹³ Aristoteles, bu tecrübeye dayalı görevi yerine getirmek için 158 anayasa toplamış ve bunları bilimsel olarak analiz etmiştir. İlk ikisinin aksine, anayasa teorisinin üçüncü görevi, sadece hayal edilen bir anayasal tasarımla ya da hangi anayasal formun hangi insanlar için uygun olduğu sorusuyla değil, mevcut anayasaların araştırılmasıyla ilgilidir.

Aristoteles anayasa teorisinin üçüncü görevini her şeyden önce *Politika*’nın V. kitabında göstermeye çalışır. Bu kitapta, demokrasilerde ve oligarşilerde olduğu kadar diğer anayasalarda da devrimci ayaklanmaların ve anayasal değişimin nasıl meydana geldiğini ve bunun nasıl önlenebileceğini analiz etmek için çok sayıda bireysel tarihsel vakayı kullanır. Analizlerinin normatif hedefleri, çeşitli anayasaların korunması ve sürekliliğidir. Aristoteles, mevcut bir demokrasinin ya da oligarşinin nasıl iyileştirilebileceği ve bir yönetim biçimine dönüştürülebileceği sorusunu özellikle siyasi pratik açısından faydalı bulmaktadır. Çünkü Aristoteles cumhuriyeti veya daha uygun bir tabirle *anayasal yönetimi* (*politeia*), demokratik ve oligarşik anayasal bileşenlerin bir karışımı olan ve bu karışım sayesinde amacına, yani siyasi istikrar ve kalıcılığa ulaşabilen bir anayasal form olarak anlar.

Anayasa incelemesinin dördüncü görevi ise “devletlerin en büyük çoğunluğuna uyacak” anayasanın tanınması yer alır. Bununla, esas olarak IV. kitabın ikinci yarısında ele aldığı cumhuriyeti kasteder.⁹⁴

Olumlu ve Olumsuz Yönleriyle Anayasalar

Aristoteles yurttaşın doğasını ve yönetim türlerini daha ayrıntılı olarak açıkladıktan sonra, III. kitabın on dördüncü bölümünden itibaren çeşitli anayasalara ve bunların sadece kısaca bahsedilen uygulanabilirliklerine değinir. Bunu yaparken, daha önce üç uygun devlet biçiminden biri olarak tanımlanan *krallıkla* başlar. Başlangıçta Aristoteles, bir hükümdar altında yaşamının ne ölçüde faydalı olduğu ve sadece bir ya da birkaç tür krallığın olup olmadığı sorularını sorar. Bu devlet düzeninin çeşitli biçimlerinin var olduğunu görmek kolaydır. Örneğin bazı toplumlarda teorik monarşi fikrine en yakın anayasa bulunmaktadır. Bununla birlikte, burada da kral her şeyin efendisi değil, sadece kültürel eylemlerin denetleyicisidir ve savaşta başkomutandır. Dolayısıyla bu krallık, egemen ve ömür boyu süren bir komutanlık makamıyla karşılaştırılmalıdır.⁹⁵

Krallığı çeşitli gruplara ayırdıktan sonra Aristoteles, ömür boyu kral naibi/vekili bulunduranın ne derece mantıklı olduğu ve bir kişinin herkesin efendisi olmasının gerekip gerekmediği sorularına cevap arar. *Monarşiyi* savunanlar, yasaların tek başına sadece çok genel ifadeler içerdiğini ve bu nedenle somut bireysel durumlarda bunları uygulayacak bir kişiye her zaman ihtiyaç duyulduğunu söylerler. İyi bir anayasaya rağmen, tüm sorunlar yazılı olarak çözülemez ve yoruma ihtiyaç vardır. Yine de bu tür kararların

⁹⁰ 288 b 21.

⁹¹ 1288 b 24.

⁹² Bkz. Manuel Knoll, “Aristokratische oder demokratische Gerechtigkeit?” aaO., Kap. VI. 5.

⁹³ 1288 b 28.

⁹⁴ 1288 b 33 vd.

⁹⁵ Aristoteles, *Politika*, 1285a.

kalabalık tarafından alınmasının daha iyi olup olmadığı sorulabilir. Birden fazla kişi, bir karara varmak için daha geniş ve elverişli bir görüş yelpazesine sahiptir.⁹⁶ Ayrıca onlar, tek bir kişi kadar çabuk yozlaştırılmazlar. Eğer karşınızda gücü tek elde/kendisinde toplayan bir *monark* varsa, bunun çok olumsuz sonuçları olabilir.

Aristoteles *tiranlığı* devlet düzenlerinin son ve en sapkın türü olarak ele alır. Tiranlık monarkın faydasına olan monarşidir.⁹⁷ Tiranlık ilk ve en yüce rejim olan krallıktan bir sapma olduğu için rejimlerin en kötü olanıdır.⁹⁸ Bu yüzden tiranlık bir rejim bile sayılamaz.⁹⁹ Tiranlığın farklı türlerinden söz etmek mümkündür. Tiranlığın ilk iki türü barbar krallığı ve Yunan diktatörlüğü olarak adlandırılır. Üçüncü bir türü daha vardır ki o hepsinden daha fazla bu adı almaya müstahaktır. Aristoteles'e göre, "yönetilenlerin yerine kendi menfaatini gözeterek yöneten bir monark zorunlu olarak bu türden bir tirandır. Bu, dolayısıyla, rızası olmayan insanlar üzerinde bir yönetimdir."¹⁰⁰

Aristoteles *Politika*'nın IV. kitabında diğer anayasal biçimlere geçmeden önce, ideal devlet anayasalarını teorik olarak geliştirmenin yalnızca yasa koyucunun görevi olmadığına işaret eder. Nasıl ki bir jimnastik öğretmeni karşısında duran kişilerin niteliklerine göre farklı spor egzersizleri tasarlıyorsa, devlet lideri de farklı yapıdaki vatandaşlara ve durumlara hitap edebilmelidir.¹⁰¹ Farklı devlet biçimlerinin bilinmesi ve bu bilginin uygulamaya koyulması önemlidir. Bir siyasetçi ancak anayasalar ve yasaları hakkında kesin bilgi sahibi olarak bunları geliştirebilir ve iyileştirebilir. Bu nedenle, Aristoteles ideal devlet üzerine incelemesinden önce *tiranlık*, *aristokrasi*, *oligarşi*, *politeia* ve *demokrasiyi* gözden geçirir. Demokratik anayasa, isyan ve ihtilale daha az açık olması nedeniyle oligarşik anayasaya kıyasla daha sürdürülebilirdir. Zira, etişin ve siyasetin ortak ölçütü olan "altın orta" ilkesine uygun olarak, güçlü bir orta sınıfa dayanan anayasa en güvenilir ve en sürekli olanıdır. İdeal demokrasi ister zengin ister fakir olsun, tüm vatandaşların devlete karşı eşit görev ve haklara sahip olmasıyla karakterize edilir. Hiç kimse serveti nedeniyle aşırı güçlenmemelidir; eşitlik idealinin yaşatılması önem arz eder. Bununla birlikte, çiftçi nüfusu kendini tamamen devlet işlerine adayacak boş zamana sahip olmadığından, öncelikle yasaların hüküm sürmesine izin verir ve yalnızca önemli halk meclislerine katılır. Devlet daireleri vatandaşların yeteneklerine göre dağıtıldığında demokratik bir yönetimden söz edilebilir. Eğer bir kişi gerekli siyasi becerilere sahipse ve gerekli boş zamanı da varsa, yönetime aktif olarak katılmalıdır. Bir şartla ki, vatandaş gerekli mal varlığına sahip olmalıdır. Aksi takdirde yönetime katılma hakkını kaybeder.¹⁰² Demokrasinin bir başka biçimi, tüm vatandaşların tamamen teorik olarak yönetime katılmasına izin verir, ancak onlar yeterli zamanları olmadığı için genellikle siyasi haklarından feragat ederler. Burada da, yargı yetkisinin basitleştirilmesi nedeniyle tüm yurttaşlık kararlarının rehberi hukuktur. Bir de yöneticilerin zengin sınıfa mensup olduğu ama yine de siyasetçi olarak kabul edilmek için kişisel yetenekleriyle kendilerini göstermeleri gereken bir *oligarşi* türü vardır. Bir oğulun babasının makamını devralması durumunda da bu tür bir anayasadan söz edilir. Aristoteles'in bahsettiği son oligarşik yönetim tarzı ise daha önce konulmuş olan hükümler yerine getirildiğinde ortaya çıkar, ancak yöneten yasa değil yöneticilerdir. Bu durumda, demokrasinin ya da tiranlığın son biçiminde daha önce eleştirilen şey ortaya çıkar. İnsanlar standart ve kılavuz olmadan hüküm verirler.¹⁰³ Bu nedenle kişisel tutumlarından ve harici yönlendirmelerden kolayca etkilenirler.

Dolayısıyla birçok demokrasi ve oligarşi türü vardır ve bir devlet belirli bir anayasal biçime sahip olduğunu iddia etse bile, bu her zaman gerçeğe karşılık gelmez. Gelenekler ya da

⁹⁶ Aristoteles, *Politika*, 1286b.

⁹⁷ Aristoteles, *Politika*, 1279b.

⁹⁸ Aristoteles, *Politika*, 1289a.

⁹⁹ Aristoteles, *Politika*, 1289b.

¹⁰⁰ Aristoteles, *Politika*, 1295a.

¹⁰¹ Aristoteles, *Politika*, 1288b.

¹⁰² Aristoteles, *Politika*, 1291b.

¹⁰³ Makamlara seçim için bkz. *Politika*, 1300a vd.

benzer uygulamalardan etkilenecek oligarşik yönetim biçimine doğru güçlü bir eğilim gösteren demokrasiler bulmak mümkündür. Bazen de gerçekte daha çok demokrasiye benzeyen oligarşilere rastlanır. Birbiriyle örtüşen anayasalar nadir değildir ve Aristoteles pratikte sınırların teoride tanımladığı kadar net olmadığını kabul eder. Daha sonra aristokrasiye geçer.

Aristokrasinin oligarşiden farkı, yönetenlerin yalnızca koşullara en uygun kişiler olmaları değil, aynı zamanda en iyi kişiler olmalarıdır. Yani burada, erdemli yurttaş ile iyi insanın örtüşmesi amaçlanır.¹⁰⁴ Oligarşi ve anayasal yönetimin bazı çeşitleri de bazen halk arasında aristokrasi olarak adlandırılır. Örneğin Kartaca'daki oligarşik yönetim, devlet makamlarını yalnızca zenginliğe göre değil, aynı zamanda ilgili kişinin erdemine göre de verir. Böyle bir yapıda siyaset hem halk hem de erdem tarafından belirlendiğinden, aristokratik bir yönetim biçiminden de rahatlıkla söz edilebilir. Aristokrasilerde yönetici zenginlerin genellikle kitlelerden daha erdemli olduğu görülür. Adaletsiz davranmaya ihtiyaçları yoktur, çünkü başkalarının, uğruna haksızlık yaptıkları paraya zaten sahiptirler. Dahası, en iyi yönetimin hukuka dayanmadığı bir anayasa garip olurdu. Dolayısıyla bu *karma yönetim*, vatandaşlara hukuki durumla ilgili kendi olumsuz yorumlarına çok az yer bırakan, açıkça tanımlanmış yasalara sahip örnek bir hukuk düzenine sahiptir. Ayrıca, bu kurallar elbette gerçekte de uygulanmakta ve takip edilmektedir.

Aristoteles, oligarşi ve demokrasiden oluşan yönetim şeklini yargılama örneği üzerinden izah etmeye çalışır. Örneğin oligarşide zengin yurttaşlar yargılama görevinden kaçmaları halinde cezalandırılır, yoksullar ise jüri mahkemelerine katıldıkları için herhangi bir özel ödül almaz. Demokrasilerde ise yoksul vatandaşlara aynı işlev için para verilirken, zenginler katılmadıkları takdirde herhangi bir dezavantajla tehdit edilmezler. Karma bir form olarak siyasetin özelliği ne yoksulların ne de zenginlerin yargıladıkları için cezalandırılmamaları ya da ödüllendirilmemeleridir. Bu şekilde o, adetlerin bir tertibini temsil eder. Benzer bir şey halk meclisleri için de söylenebilir. Burada da oligarşik yönetim biçimi katılımı vatandaşın servetinin miktarına göre belirlerken, demokratik biçim herhangi bir mali önkoşul gerektirmez. Lakin siyaset orta düzeyde bir zenginlik gerektirir.

Cumhuriyet (politeia)

Aristoteles, bir devletin anayasasının o devletin yaşam tarzının ifadesi olduğunu söyler. Bir şehir devletinde çok zengin, çok fakir ve orta olmak üzere üç sınıf olacağına göre iyi, adil ve mutlu bir yaşamı ancak birbirine benzer ve eşit konumda bulunan orta sınıfın oluşturduğu insanlar gerçekleştirebilir.¹⁰⁵

Bu nedenle orta sınıfın çoğaldığı anayasal yönetim en iyisidir, her iki sınıfın toplamından daha üstün olması ya da en azından birinden daha kalabalık olması halinde kentlerin daha iyi yönetilme olasılıkları artar. (...) Orta sınıf güçlendikçe o ülkede parti mücadelelerinin yaşanma olasılığı düşer. Büyük devletlerin parçalanma ihtimallerinin zayıf olması da orta sınıfların güçlü oluşundan kaynaklanır.¹⁰⁶

Aşağıda da görülebileceği gibi, en iyi rejim, en iyi insanlar tarafından yönetilen rejimdir yani *krallık* ve *aristokrasidir*. *Cumhuriyet* veya *anayasal yönetim (politeia)* doğru bir rejim olsa da, krallık ve aristokrasiden sonra gelir. Aristoteles'e göre "cumhuriyet oligarşi ve demokrasinin bir bileşimidir"¹⁰⁷ yahut "çoğunluk ortak fayda için yönettiğinde, tüm rejimler için ortak olan ad verilir, yani politeia (cumhuriyet)."¹⁰⁸

Aristoteles, cumhuriyeti (*politeia*) neden devletlerin büyük çoğunluğu için uygun gördüğünü açıkça ifade etmez. Bununla birlikte, yargısının nedenlerini anlamak kolaydır. *Politeia*, Aristoteles'e göre kendi zamanında Yunanistan'da mevcut olan yurttaşların niteliklerine uygun bir anayasa biçimidir. Çünkü bu anayasa yurttaşlarında "ortalamanın

¹⁰⁴ Bkz. Aristoteles, *Politika*, 1292b.

¹⁰⁵ Aristoteles, *Politika*, 1295b.

¹⁰⁶ Aristoteles, *Politika*, 1296a.

¹⁰⁷ Aristoteles, *Politika*, 1293b.

¹⁰⁸ Aristoteles, *Politika*, 1279a.

üzerinde” bir yetenek ya da “iyi eğilimler ve şanslı dış koşullar gerektiren bir eğitim” varsaymaz.¹⁰⁹ *Politeia* aynı zamanda çoğu devlet için de uygundur çünkü bu devletler ağırlıklı olarak demokratik ya da oligarşik anayasalara sahiptir ve tam da bu başarısız anayasalar *politeia*’nın doğru anayasal biçimine göre reforme edilip geliştirilebilir. *Politeia* bir yandan neredeyse tüm şehirlerde var olan yoksullar ve zenginler arasındaki çatışmaya aracılık etmeyi amaçlamaktadır. Diğer yandan da hemen her yerde var olan orta sınıfa dayanmış ve onu güçlendirmeye çalışmıştır.¹¹⁰ Denilebilir ki, aristokrasinin temel ilkesi erdem, oligarşinin servet, demokrasinin özgürlük olduğuna göre, oligarşi ile demokrasinin eksikliklerinin giderilmesi yoluyla gerçekleştirilecek bir uzlaşmanın sonucu olan cumhuriyetin temel ilkesi de ölçülü bir servet ve ölçülü bir özgürlük olacaktır.

Şimdi, yasalar, iyi konulmuş olsalar bile, onlara uyulmadığında bir anlam taşımayacağına göre gerçek anlamda iyi yönetim yasalara uyulduğunda ortaya çıkan yönetimdir. Rejimlere eşit katılımı sağlayan üç unsur özgürlük, servet ve erdem olduğuna göre, bunlardan ilk ikisini kapsayan rejim cumhuriyet, üçünü kapsayanı ise aristokrasi olarak adlandırmak daha doğrudur.¹¹¹ Aristoteles, cumhuriyetin nasıl oluştuğunu tartışırken, onun demokrasinin ve oligarşinin özelliklerinin bir araya getirilmesiyle oluştuğunun tekrar altını çizer ve bu bileşimin her iki rejimin karşıt ilkelerinin bir araya gelmesiyle olabildiği gibi, ortak yönlerinin alınmasıyla da oluşabileceğini savunur. Böylesi iyi bir harmanlamanın örneği olarak Sparta’daki rejimin gösterilebileceğini, zira bunun kanıtının o rejimin rahat bir şekilde demokrasi olarak da oligarşi olarak da adlandırılabilmesi olduğunu söyler.¹¹²

Nihayet Aristoteles, en iyi olarak belirttiği monarşi ve aristokrasiden sonra en yaygın ve en tercihe layık olan cumhuriyet (*politeia*) rejimini tekrar incelemeye koyulur. Aristoteles bu rejimi haklılaştırmak için etik-politik temele gönderme yapar. Zira ona göre hem bireyler hem de şehirler için iyi yaşam ana hedeftir; bu da ancak erdemli bir yaşamla erişilebilir.¹¹³ Nasıl ahlak (karakter) erdemlerinde doğru olan orta yol muteber ise, toplumsal yaşamın selameti de orta sınıflara ağırlık vermekten geçer. Şehir yaşamı için iyi yaşam, aşırı zengin veya aşırı fakir olan üst ve alt sınıflardan değil orta sınıfta aranmalıdır. Orta sınıf bu şekilde rejimin sigortası olarak konumlandırılır. Asıl işlevi de rejimi aşırılıklardan sapmadan kurtarıp iyi yaşamın yolunu açmaktır. Üstelik en iyi yasa koyucular hep orta sınıftan çıkarlar. Aristoteles’in bu tespitlerden sonra vardığı hüküm, “orta sınıfa dayanan politik ortaklığın da en iyisi olduğu ve orta sınıfın kalabalık ve (bilhassa diğer ikisine veya bu mümkün değilse, birine kıyasla) daha güçlü olduğu kentlerin daha iyi idare edilebileceğidir.”¹¹⁴ Aristoteles, orta sınıfı güçlü olduğu için demokrasileri oligarşiye tercih eder. Üstelik orta sınıfın yokluğu hızlı bir şekilde rejimin yok olmasına ve azılı bir tiranlığa dönüşmesine yol açar. Bu tespitlerden sonra Aristoteles kalıcı ve tercihe en layık rejim olarak karma rejimin avantaj ve dezavantajlarını göstermeye çalışır. Kalıcı cumhuriyetler ancak orta sınıfların güçlü olduğu toplumlarda tesis edilebilir. Cumhuriyetin muhafazası için sınıfsal karışıma özen gösterilmesi ve zengin üst sınıfın halkın zararına tercih edilmemesi gerekir.¹¹⁵

En İyi Anayasa

İlk bakışta en *Politika*’da en iyi anayasanın hangisi olduğu konusunda bazı çelişkiler göze çarpmaktadır. Ancak bu çelişkilerin çoğu, Aristoteles’in *Nikomahhos*’a *Etik* ve *Politika*’da ortaya koyduğu çözümlemeler bütüncül olarak değerlendirildiğinde ve ifadelerin ilgili bağlamı dikkate alındığında ortadan kalkacaktır. *Politika*’nın IV. kitabında Aristoteles, orta (sınıfı) ağırlıklı olan şehir topluluğu diye tasvir ettiği *anayasal yönetimi*, diğer bir

¹⁰⁹ Aristoteles, *Politika*, 1295 a 25 vd.

¹¹⁰ Aristoteles, *Politika*, 1295 b 1 vd.

¹¹¹ Aristoteles, *Politika*, 1294a.

¹¹² Aristoteles, *Politika*, 1294b.

¹¹³ Aristoteles, *Politika*, 1295a.

¹¹⁴ Aristoteles, *Politika*, 1295b.

¹¹⁵ Aristoteles, *Politika*, 1296b.

adlandırmayla *cumhuriyeti* (*politeia*) “en iyi” olarak tanımlar.¹¹⁶ Aynı kitapta, bu ifadeyle çelişir bir şekilde, aristokrasiyi ve ona yakın olan krallığı “en iyi anayasa” olarak ilan eder.¹¹⁷ Cumhuriyetin en iyi anayasa olduğu ifadesinin anlamı, “devletlerin en büyük çoğunluğuna uyacak” anayasa ölçütü üzerinden bir derecelendirmedir. Dolayısıyla bu ifade cumhuriyetin kendi başına ya da mutlak anlamda en iyi anayasa olduğu anlamına gelmez. Sadece mevcut siyasi topluluklar ve mevcut vatandaşlar için en iyi anayasa olduğu ve dolayısıyla şu anda mümkün olan en iyi anayasa olduğu anlamına gelir. *Cumhuriyet*, mutlak en iyi ya da en arzu edilen anayasa olamaz, zira en iyi anayasa mükemmel, iyi ve mutlu bir yaşamı gerçekleştirebilecek en iyi ve en yetenekli vatandaşları varsayar.

Aristoteles'in aristokrasiyi ve ona yakın duran krallığı “en iyi anayasa” olarak ilan ettiği ifade, iki anayasal biçimden hangisinin daha iyi olduğunu tartıştığı III. kitabın son bölümlerine bir göndermedir. Bu düşüncelerin bazılarını VII. ve VIII. kitaplarda tekrar ele alır.¹¹⁸ Aristoteles'e göre en iyi polis'in spesifik özelliği, anayasasının yurttaşlarının en iyi ve en mutlu yaşamını hedeflemesidir.¹¹⁹ Zira, insanların bir arada yaşamasının ideal koşulları hakkında kapsamlı ifadelerde bulunabilmek için öncelikle *eudaemonia* arayışının ele alınması gerekir. İdeal devletin vatandaşının asli görevi, en yüksek ruhsal iyi olan erdemini mümkün olduğunca geliştirmeye çalışmaktır.

Aristoteles, bireyin iyi yaşamı ile toplumun iyi yaşamı arasındaki açık paralellikleri vurguladıktan sonra¹²⁰, ideal devletin dış koşulları hakkında daha fazla ayrıntıya girer. Bu noktada bir kez daha belirtmek gerekir ki, Aristoteles en iyi devlet topluluğunu planlamaya, ideal taslağın gerçekleştirebileceği dış koşulları düzenlemekle başlar. Bunlar arasında nüfus sayısı veya bir ülkenin coğrafi koşulları gibi oldukça pratik koşullar yer almaktadır.¹²¹ Dış koşullar ayrıntılı olarak ele alınıp, iç yapıları ilgilendiren diğer koşullar gözden geçirilir. Aristoteles, farklı ulusların özelliklerini inceler ve cesaretleri ve zekâları nedeniyle Yunanlıların devlet kurumları oluşturmak ve diğer halkları yönetmek için en uygun halk olduğu tezini öne sürer.¹²² Daha sonra olası saldırganları savuşturmak ve toplum içinde barışı sağlamak için vatandaşların bakımı, sanat, zanaat, savunma ve savaş işleriyle ilgilenmenin devletin görevi olduğunu belirtir.

Toplum, hizmetleri devlete yalnızca bir araç olarak kullanılan insanlar ve mükemmel yaşam için uğraşan yurttaşlar olarak ikiye ayrılır.¹²³ Köleler, çiftçiler, zanaatkarlar ve tüccarlar gerçekten de devlette gereklidir ve önemli bir konuma sahiptirler. Çalışmaları sayesinde *polis* sakinlerinin geçimini sağlarlar, sanatları ve zanaatları teşvik ederler ve devletin her vatandaşının mutlu bir şekilde yaşaması için ihtiyaç duyduğu temel koşulları güvence altına alırlar. Ancak Aristoteles burada da ayrımcı tavrını devam ettirerek, söz konusu kesimlerin, erdemi talim edecek zamanları olmadığı için arzu edilen *eudaemonia* 'ya ulaşamayacaklarını iddia eder.¹²⁴ Yani Aristoteles'e göre, en iyi anayasaya sahip olan devlette, göreceli değil de mutlak adalete inananların yaşamlarının çiftçi ya da zanaatkarların yaşamlarından farklı olması gerekir.

Buna karşın *polis*in ayrıcalıklı vatandaşının sorumluluk alanları arasında yargılamayla ilgili işler, askerlik hizmeti ve kültürel faaliyetler yer almaktadır. Devletteki görev dağılımını

¹¹⁶ 1295 b 34. Aristoteles'te “en iyi anayasa konusunda tartışmalar için bkz. Henning Ottmann, *Geschichte des politischen Denkens. Die Griechen. Von Platon bis zum Hellenismus*, Bd. 1/2, Stuttgart 2001, S. 196 vd.

¹¹⁷ Aristoteles, *Politika*, 1289 a 30.

¹¹⁸ Aristoteles, *Politika*, 1325 b 36 vd.

¹¹⁹ Aristoteles, *Politika*, 1323a 14 vd. Kitap III'ün belki de en önemli sonucu, bir anayasa ile dağıtıcı adalet kavramı arasında yakın bir bağlantı olduğunun farkına varılmasıdır. Adalet, Aristoteles'in en iyi *polis*'in anayasasını tasarladığı VII. kitapta da çok özel bir rol oynar. Çünkü bu anayasa, dağıtıcı adaletin aristokratik anlayışını somutlaştırır. Bkz. Manuel Knoll, “Die ‘Politik’ des Aristoteles -eine unitarische Interpretation”, *Zeitschrift für Politik*, Sayı 58, No. 2 (Haziran 2011), 134.

¹²⁰ Aristoteles, *Politika*, 1324a.

¹²¹ Bkz. Aristoteles, *Politika*, 1326a.

¹²² Aristoteles, *Politika*, 1327b.

¹²³ Aristoteles, *Politika*, 1328a.

¹²⁴ Aristoteles, *Politika*, 1329a.

tartıştıktan sonra Aristoteles toprak mülkiyetine döner. Arazi, devlet ve özel mülkiyet olarak ikiye ayrılır ve bu da iki alt parçaya bölünür. Devlet mülkiyetinin bir yarısı halkın ortak iâşe masraflarını karşılarken, diğer yarısı kültürel faaliyetlerin finansmanına hizmet eder. Ayrıca şehir içi sorunlarla ve mimari ayrıntılara da yer verilir.¹²⁵ Bu somut ayrıntılar her devlet için ayrı ayrı açıklığa kavuşturulması gerekiyor olsa da, şans faktörü gibi, kuramsal olarak önceden belirlenemeyecek noktaları hesaba katmak gerekir.

Politika'da en iyi yönetim biçimi tasvir edildikten sonra eğitim işleri ele alınır. Zira asıl mesele ideal *polis*'te ve ideal anayasada yurttaşların nasıl olması veya nasıl yetiştirilmesi gerektiği meselesidir.¹²⁶ Bunun için de “eylemlerin yöneleceği amacın doğru seçilmesi” ve “o amaca götürecek eylemlerin bulunması” elzemdir.¹²⁷ Bu noktada yönetenler ile yönetilenler sorunu tekrar gündeme gelir. Aristoteles'e göre “birçok nedenlerden ötürü, birbirlerine benzer olan herkes yönetme ve yönetilme işini sırayla eşitlik üzerine paylaşmalıdır.”¹²⁸ Fakat buradaki eşitlik “ayrım gözetmeden herkes için aynı şey” olarak değil “benzer olanlar için aynı şey” anlamına gelir ki, bu “adaletin gereği”dir.¹²⁹ Toplumun üyeleri doğal olarak yaşlılar ve gençler diye ayrıldığına göre birinciler yönetmeye, ikinciler ise yönetilmeye layıktır.¹³⁰ Yöneten-yönetilen sorununu ve kimlerin yönetici olacağını bir çözüme kavuşturduğuna inanan Aristoteles yöneten ve yönetilenlerin eğitimi ile ilgili de şu hükme varır:

Fakat biz, yurttaş, yönetici ve en iyi adam için aynı niteliklerin zorunlu olduğuna ve aynı adamın, önce yönetilen sonra da yöneten olması gerektiğine inandığımıza göre, insanların iyi insanlar haline gelmesini sağlamak, onların hangi yollarla böyle yapılabileceğini ve en iyi yaşamın erek ya da amacının ne olduğunu düşünmek, bir anayasa plancısının esaslı bir ödevi oluvmektedir.¹³¹

Devletler için en iyi olan ilkeler bireyler için de en iyidir. Yasa koyucunun işi de insanların zihinlerine bu ilkeleri yerleştirmektir. Yasa koyucunun tasarladığı eğitim modeli nihayetinde bu ilkelere uygun olmak zorundadır. Aristoteles *Politika*'da eğitim başlığı altında son olarak çağın eğitim yaklaşımına uygun şekilde çocukların okur yazarlık, beden eğitimi, müzik ve resim yeteneklerinin geliştirilmesinin gereğini tartışır.¹³² Vatandaş köle ya da despot yapmadığı sürece, erdem doktrininin yanı sıra fayda ilkesini baz alan bir öğrenme etkinliği savunulur. Kısaca denilebilir ki, Aristoteles eğitimin öncelikle yönetim biçiminin nihai hedefine uygun bir yapıda olmasını ve yurttaşların da siyasi fiilleri kendi karakterleri ile uyumlu hale getirmek için çaba sarf etmelerini gerekli görür. Ancak bu şekilde yurttaşların nihai amacı ile polisin nihai amacı örtüşebilir.

Sonuç

Aristoteles siyaseti, hocası Platon gibi teoloji ve metafiziğe dayandırmadan, döneminin hâkim kültür ve anayasalarıyla yeniden bağ kurarak yapılandırmaya çalışır. Aristoteles için siyasetin başlangıç noktası, Platon'da olduğu gibi ahlakın bir parçası olarak felsefi düşünme ve adil ruh kuramı değil, insanın doğası üzerine düşündürmektir. Ancak bu doğa, Aristoteles'in ünlü tanımında da belirttiği gibi, politik bir doğadır: insan *zoon politikon*'dur, toplumsal, politik bir varlıktır. Bu yüzden Aristoteles insanın doğasına, insani iyiye, insanın kendi eylemleriyle ortaya çıkarabileceği ve başarabileceği şeylere yönelir. Aristoteles teorik alana hasrettiği metafiziği, insan pratiğiyle doğrudan ilişkisi olmayan ebedi ve

¹²⁵ Bkz. 1329a; ayrıca bkz. Martha Nussbaum, “Der aristotelische Sozialdemokratismus”, in: *Gerechtigkeit oder Das gute Leben*, Frankfurt/ Main: Suhrkamp, 1999, 67 vd.

¹²⁶ Aristoteles, *Politika*, 1331b.

¹²⁷ Aristoteles, *Politika*, 1331b.

¹²⁸ Aristoteles, *Politika*, 1132b.

¹²⁹ Aristoteles, *Politika*, 1132b.

¹³⁰ Bkz. Aristoteles, *Politika*, 1332b.

¹³¹ Aristoteles, *Politika*, 1333a.

¹³² Bkz. Aristoteles, *Politika*, 1337b.

değişmez olanın alanı olarak görür. Pratik için, etik ve politika için, metafiziğe değil, deneyime ve aklı başındalığa, kısaca, pratik felsefeye yönelir.

Aristoteles'in pratik felsefesi, iyi ve doğru yaşamın ölçüsünün ne olduğunu sorar. Ancak insanın aynı zamanda doğası gereği toplumsal bir varlık olmasından ötürü, bireysel eylemin gerekçelendirilmesi, ahlakın siyasi olanla, devletle, rejimle, anayasayla ilişkilendirilmesini şart koşar. Diğer bir deyişle, bireysel eylemin gelenek, örf ve alışkanlıktaki etik belirlenimi zaten siyasi ve hukuki düzenle, siyaset ve yasalarla ilişkilidir, çünkü bunlar siyasi topluluğun etik yaşam alışkanlıklarını varsayar ve onlara dayanır. Bu şekilde anlaşıldığında siyaset, iktidar ve yönetim olarak sahip olduğu her şeyde, aynı zamanda insan olmanın ve dolayısıyla erdemliliğin ilkelerine göre belirlenir. O halde *polis* veya siyasi topluluk, tüm gruplar ve kurumlarla ilişkili olarak, insanın insani bir yaşamda kendisi olarak var olabilmesini sağlamak ve bunu başarmak gibi kendine özgü bir siyasi görevi olan en iyi yapıdır. Oligarşi ve demokrasinin bir bileşimi olan cumhuriyet (*politei*), çoğunluğun ortak faydasını güden en iyi anayasa; aristokrasi insani iyyinin tam olarak gerçekleştirilebileceği en iyi yönetimdir.

Aristoteles *polisi* tek bir beden gibi büyük bir aile olarak kavramaz. *Polis*, Platon'un kabulünün aksine, doğası gereği bir çokluktur. Şehir, farklı türden insanlardan oluşur. Ailenin katı birliği siyasi bağlar için bir model olamaz. Ailede, evin efendisi kadın, çocuk ve kölelere hükmeder. Şehirde ise yurttaşlar kendi kendilerini yönetirler. Ev ile şehir, paternalizm ve özyönetim ya da paternalizm ve cumhuriyet kadar birbirinden ayrıdır. Şehirde uzmanlaşma ilkesinden ziyade yurttaşların siyasi etkinliği geçerlidir. Günümüzün tabiriyle, Aristoteles sivil bir siyasi modeli öngörür. Yurttaşların siyasi etkinliği ilkesinden hareketle o, yurttaşların çoğunun yargısının uzmanların yargısından daha kötü olmadığı sonucuna varır. İlkesel olarak siyaset sadece seçkin bir grubun değil herkesin yapabileceği bir şeydir. Sivil siyasetin yolu da halk ve yargı meclislerine katılmaktan, yönetimde görev almaktan, toplumda zengin ve fakiri dengelemekten ve bilhassa orta sınıfı güçlendirmekten geçer. Aristoteles, hocasından farklı olarak, devlet için aileyi, mülkiyeti, şiiri ve rehabilite edilmiş bir retoriği gerekli görür.

KAYNAKÇA

- Ağaoğulları, Mehmet Ali. *Kent Devletinden İmparatorluğa*. Ankara: İmge Kitapevi, 2004.
- Akarsu, Bedia. *Ahlak Öğretileri*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1982.
- Arslan, Ahmet. *İlkçağ Felsefe Tarihi Aristoteles*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2014.
- Arendt, Hannah. *İnsanlık Durumu I*. Çeviren: Bahadır Sina Şener. İstanbul: İletişim Yayınları, 2016.
- Frede, Dorothea. "Staatsverfassung und Staatsbürger," ed. Otfried Höffe. *Aristoteles Politik* içinde, Berlin, 2001.
- Aristoteles. *Metafizik*. Çeviren: Ahmet Arslan, İstanbul: Sosyal Yayınları, 1996.
- Aristoteles. *Nikomachische Ethik*. Übersetzung und Erläuterungen Franz Dirlmeier, *Aristoteles* içinde, Werke in deutscher Übersetzung. Bd. 6, Berlin: Akademie-Verlag, 1956.
- Aristoteles. *Eudemos'a Etik*, Çeviren: Saffet Babür, Ankara: Dost Kitabevi, 1999.
- Aristoteles. *Nikomakhos'a Etik*. Çeviren: Saffet Babür, Ankara: BilgeSu Yayıncılık, 2007.
- Aristoteles. *Politika*. Çeviren: Özgüç Orhan, İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2017 (Aristoteles. *Politika*. Çeviren: Furkan Akderin, İstanbul: Say Yayınları, 2013).
- Bien, Günther, W. *Die Frage nach dem Glück*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1978.
- Frede, Dorothea. *Der politische Charakter der aristotelischen Ethik. Vorbemerkungen zur politischen Wissenschaft als Meisterwissenschaft des Lebens*. München: Ludwig-Maximilians-Universität 2013.
- Forschner, M. *Über das Glück des Menschen. Aristoteles, Epikur, Stoa, Thomas von Aquin, Kant*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1993.
- Funke, Gerhard. "Ethos, Gewohnheit, Sitte, Sittlichkeit," *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*. 47 (1961), 1-80.
- Gadamer, Hans-Georg (Ed.). *Aristoteles Nikomachische Ethik VI*, Frankfurt am Main: Vittoria Klostermann, 1998.
- Horváth, Barna. "Die Gerechtigkeitslehre des Aristoteles," *Archiv für Rechts- und Wirtschaftsphilosophie*. 26, (1932), 89-91.
- Höffe, Otfried. *Ethik. Eine Einführung*. München: C. H. Beck Verlag, 2013.
- Höffe, Otfried. "Einführung", in: *Aristoteles. Die Nikomachische Ethik. Klassiker Auslegen* içinde. Ed. Höffe, Otfried. Bd. 2, Berlin: Akademie Verlag, 2010, 3-13.
- Höffe, Otfried. *Aristoteles Politik. Klassiker Auslegen* içinde, ed. Otfried Höffe, Bd. 23, Berlin: Akademie Verlag, 2001.
- Jaeger, Werner. *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*. Berlin: Weidmann, 1955.
- Kalaycı, Nazile. "Aristoteles", *Siyaset Felsefesi Tarihi. Platon'dan Zezek'e* içinde, ed. A. Tunçel, K. Gülenç. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2017.
- Kersting, Wolfgang. *Theorien der sozialen Gerechtigkeit*, Stuttgart: J. B. Metzler Verlag, 2000.
- Kipke, Roland. "Der Sinn des Lebens und das gute Leben," *Zeitschrift für philosophische Forschung*. 68, 2 (2014), 180-202.
- Knoll, Manuel. "Die 'Politik' des Aristoteles -eine unitarische Interpretation," *Zeitschrift für Politik*, Neue Folge, 58, 2 (2011), 123-147.
- Knoll, Manuel. "Aristokratische oder demokratische Gerechtigkeit? Die politische Philosophie des Aristoteles und Martha Nussbaums egalitaristische Rezeption by Manuel Knoll" , Review by: Alexander von Pechmann, *Zeitschrift für Politik*, Neue Folge, Vol. 57, 2 (2010), 234-236.
- Koller, Peter. "Klugheit, praktische Vernunft und Moral", *Jahrbuch für Recht und Ethik / Annual Review of Law and Ethics*, 13, 2005. *Philosophia Practica Universalis: Festschrift für Joachim Hruschka zum 70. Geburtstag* (2005), 221-235.
- Kraut, Richard. "Aristotle's Critique of False Utopias", *Aristoteles Politik. Klassiker Auslegen* içinde. Ed. Otfried Höffe, Bd. 23, Berlin: Akademie Verlag, 2001, 59-75.
- Kullmann, Wolfgang. "Der Mensch als Politisches Lebewesen bei Aristoteles," *Hermes*, 108 (1980), 419-443.
- Nussbaum, Martha. "Der aristotelische Sozialdemokratismus," *Gerechtigkeit oder Das gute Leben* içinde. Frankfurt/Main: Suhrkamp Verlag, 1999.
- Orhan, Özgüç. "Aristoteles'te Siyasal Yönetim Kavramı ve Politika'nın Türkçe Çevirilerinin Bir Eleştirisi," *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, 70, 3, 2015, 607-653.
- Ottmann, Henning. *Geschichte des politischen Denkens. Die Griechen. Von Platon bis zum Hellenismus*. Stuttgart 2001.

- Özcan, Muttalip. "Efendilik ve Kölelik", *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* (30) 2, 2013, 129-160.
- Patzig, G. (Ed.). "Aristoteles' Politik," *Akten des XI Symposium Aristotelicum*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht Verlag, 1990.
- Ritter, Joachim. "Zur Grundlegung der praktischen Philosophie bei Aristoteles", *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, 46 (1960), 179-199 (Ritter, Joachim. "Zur Grundlegung der praktischen Philosophie bei Aristoteles", *Max Müller zum sechzigsten Geburtstag*. Münster, 1966-67, 235-253).
- Ross, W. David. *Aristoteles*. Çeviren: Ahmet Arslan, İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2011.
- Schofield, Malcolm. "Ideology and Philosophy in Aristotle's Theory of Slavery," ed. Günther Patzig. *Aristoteles' Politik. Akten des XI. Symposium Aristotelicum* içinde, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht Verlag, 1990, 1-27.
- Schütrumpf, Eckart. "Probleme der Aristotelischen Verfassungstheorie in Politik," *Hermes* 104, 1976, 308-331.
- Schütrumpf, Eckart. "Aristoteles' Essays zur Verfassung – politische Grundkonzeptionen in der Politik in einer genetischanalytischen Interpretation. Eine Erwiderung", *Zeitschrift für Politik*, Neue Folge, 58, (2011), 243-267.
- Schütrumpf, Eckart. *Die Analyse der Polis durch Aristoteles*, Amsterdam: B. R. Grüner, 1980.
- Schweidler, Walter. *Der gute Staat. Politische Ethik von Platon bis zur Gegenwart*. Stuttgart: Reclam, 2004.
- Topakkaya, Arslan. "Adalet Kavramı Bağlamında Aristoteles-Platon Karşılaştırması," *Flsf, SDÜ Felsefe Bl. Dergisi*, 6 (2008): 27-49.
- Yazıcı, Çiğdem. "Aristoteles'te İyi Yaşam, Kendine Yeterlilik ve Kölelik," *Kilikya Felsefe Dergisi*, 2021

Platon ve Doğa Bilimleri

Ercan SALĞAR*

Özet

Bütün zamanların en büyük filozoflarından birisi şüphesiz Platon'dur. Onun varlık, bilgi, etik, estetik ve siyaset gibi alanlara ilişkin yapmış olduğu özgün çalışmalar, çağdaşlarını etkilediği gibi Orta Çağ, Yeni Çağ ve Yakın Çağ üzerinden geçerek, günümüzde dahi birçok düşünür ve akımın şekillenmesinde önemli bir rol oynar. Bu noktada Platon'un doğaya ve doğa bilimlerine yönelik görüşleri de önemli olmakla birlikte tartışma konusu olmuştur. Söz gelimi, pozitivist düşünürler Platoncu felsefenin doğa bilimlerine yönelik olumsuz bir tutumunun olduğunu dolayısıyla da bu felsefenin modern doğa bilimlerinin oluşum ve gelişim süreçlerini engellediğini iddia ederler. Buna karşın 20. yüzyılın başlarından itibaren Edwin A. Burt, Alexandre Koyré ve Thomas S. Kuhn gibi bazı düşünürler ise Platoncu felsefenin, modern doğa bilimlerinin gelişiminde belirleyici bir rol oynadığını ileri sürerler. Bu birbirine karşıt iddialar dikkate alındığında, Platoncu felsefenin doğa bilimlerine yönelik tutumunun gerçekte ne olduğu bir merak konusu olmaktadır. Dolayısıyla bu çalışmanın amacı, Platon felsefesi içerisinde doğa bilimlerinin yeri ve öneminin ne olduğunu ve bunun bilhassa modern doğa bilimlerinin oluşum ve gelişimine ne bakımdan bir etkisinin olduğunu incelemektir. Nihayetinde bilimsel etkinliğin metafiziksel yönü esas alındığında Platoncu ve Yeni Platoncu felsefelerin modern bilimin oluşumunda belirleyici bir rol oynadığı söylenebilir.

Anahtar kelimeler: Platon, doğa bilimleri, modern bilim, Yeni Platonculuk

Plato and Natural Science

Abstract

One of the greatest philosophers of all time is undoubtedly Plato. His original studies on topics such as existence, knowledge, ethics, aesthetics and politics influenced his contemporaries and still play an important role in shaping many thinkers and movements even today, passing through the Middle Ages, Modern Age and Close Age. At this point, although Plato's views on nature and the natural sciences are important, they have become a matter of debate. For example, positivist thinkers claim that Platonic philosophy has a negative attitude towards natural sciences, and therefore this philosophy prevents the formation and development processes of modern natural sciences. On the other hand, since the beginning of the 20th century, some thinkers such as Edwin A. Burt, Alexandre Koyré and Thoms S. Kuhn have argued that Platonic philosophy played a decisive role in the development of modern natural sciences. In view of these contradictory claims, it becomes a matter of curiosity what the attitude of Platonic philosophy towards the natural sciences actually is. Therefore, the aim of this study is to examine the place and importance of natural sciences in Plato's philosophy and what effect this has on the formation and development of modern natural sciences. Ultimately, based on the metaphysical aspect of scientific activity, it can be said that Platonic and Neo-Platonic philosophy played a decisive role in the formation of modern science.

Key words: Plato, natural sciences, modern science, Neoplatonism

* Doç. Dr. Selçuk Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Bilim Felsefesi ve Bilim Tarihi Anabilim Dalı, ercan.salgar@selcuk.edu.tr, ORCID: 0000-0002-4452-6413

Giriş

Platon, bütün zamanların en önemli filozoflarından biri olarak kabul edilir. Onun varlık, bilgi, etik, estetik ve siyaset gibi alanlara ilişkin yapmış olduğu özgün çalışmalar, çağdaşlarını etkilediği gibi Orta Çağ, Yeni Çağ ve Yakın Çağ üzerinden geçerek, günümüzde dahi birçok düşünür ve akımın şekillenmesinde önemli bir rol oynar. Hatta çağdaş İngiliz filozof A. Whitehead, *Process and Reality* (*Süreç ve Gerçeklik*) adlı eserinde bütün Batı felsefe tarihinin Platon'a düşülen dipnotlardan ibaret olduğunu söyleyerek

¹Platoncu felsefeyi deyim yerindeyse bir mihenk taşı olarak kabul eder.

Platon felsefesine genel hatlarıyla bakıldığında, bu felsefenin ontolojik anlamda bir "idealizm" üzerine kurulduğu görülür. Daha açık bir ifadeyle söylemek gerekirse, Platon açısından gerçeklik, deneyim konusu olan maddi unsurlar değil de akıl konusu olan tinsel veya idea türünden varlıklardır. Bu çerçevede Platoncu felsefe açısından ideal bilimin (episteme) konusu duyulur alanda görünen doğa değil de doğayı aşan birtakım varlıklar olduğu söylenebilir. Nitekim Platoncu felsefeye bu çerçeveden bakan pozitivist düşünürler (A. Comte ve takipçileri), bu öğretinin daha baştan doğayı ve doğal nesneleri bilimin konusu olarak görmeyerek, modern doğa bilimlerinin oluşum ve gelişim süreçlerini engellediğini söylerler.²

Oysa Platon'un özellikle de yaşlılık döneminde kaleme aldığı *Timaios* adlı diyaloga bakıldığında, Platon'un burada tıpkı bir doğa felsefecisi gibi doğanın ne olduğu, yapısının nasıl olduğu ve onun nasıl ortaya çıktığı türünden sorularla yüzleşip, bunlara bir açıklama getirmeye çalıştığı görülür. Ayrıca Platon'un *Timaios* da ortaya koymuş olduğu bazı fikirlerin, daha sonradan Yeni Platoncu filozoflar tarafından da belirli yönlerde geliştirilerek hem Orta Çağ Hristiyan dünyasında hem de Avrupa Rönesans'ında Aristotelesçi doğa felsefesine karşı kullanıldığı bilinmektedir. Hatta bu noktada, E.A.Burt, A.Koyré ve T. Kuhn gibi düşünürler, Platoncu felsefenin, bir anlamda Yeni Platoncu felsefenin modern doğa bilimlerinin gelişiminde başat rol oynadığını ileri sürerler.³ Bu noktada A. Koyré, kısıktıcı bir söylemle bilimsel devrimi, Aristotelesçiliğe karşı Platonculuğun bir zaferi olarak tanımlar.⁴

Bu birbirine karşıt iddialar dikkate alındığında, Platoncu felsefenin doğa bilimlerine yönelik tutumunun gerçekte ne olduğu bir merak konusu olmaktadır. Dolayısıyla bu çalışmanın amacı Platon felsefesi içerisinde doğa bilimlerinin yeri ve öneminin ne olduğunu ve bunun bilhassa modern doğa bilimlerinin oluşum ve gelişimine ne bakımdan bir etkisinin olduğunu incelemektir. Platon sistematik bir felsefe tasarımı ortaya koyduğu için, yani onun varlık anlayışının bilgiyle, bilgi anlayışının da bilim ve doğa bilimleri ile sıkı bir ilişki içerisinde olduğu için öncelikle onun varlıkla iç içe geçmiş olan bilgi ve bilim anlayışları ortaya konulacak, daha sonra Platon'un doğa ve bilimlerine yönelik görüşleri incelenecek ve son olarak Platoncu felsefenin doğa bilimlerinin oluşum ve gelişimine ne türden bir katkısının olup-olmadığı incelenecektir.

¹ A.N. Whitehead, *Process and Reality*, Free Press, Newyork 1979, 39.

² Bu savı, sistematik bir şekilde ilk kez dile getiren düşünür A. Comte'dur. Lakin bu düşüncüyü XX. yüzyılın başlarında ortaya çıkan Mantıkçı Pozitivistlerin de savunduğu söylenebilir. Comte, insan zihninin tarihsel süreç içerisinde olguları açıklamak için teolojik, metafizik ve pozitivist olmak üzere üç ayrı evreden geçtiğini, Platoncu açıklama taslağının da teolojik ve metafizik evrelere denk düştüğünü ima eder. Ayrıca bkz. A. Comte, *Pozitif Felsefe Kursları*, Çev: Erkan Ataçay, İstanbul: Sosyal Yayınlar, 2001, 32-33.

³ E. A. Burt, *The Metaphysical Foundations of Modern Science*, New York: Dover Publications, 1954, 83-84; A. Koyré, *Yeniçağ Biliminin Doğuşu*, Çev. Kurtuluş Dinçer, Ankara: Gündoğan Yayınları, 2000, 139-154; T. S. Kuhn, *Kopernik Devrimi*, Çev. Halil Turan ve dğr., Ankara: İmge Yayınları, 2007, 241.

⁴ A. Koyré, *Yeniçağ Biliminin Doğuşu*, Çev. Kurtuluş Dinçer, Ankara: Gündoğan Yayınları, 2000, 139-154.

Bilimin (Episteme) Konu Nesnesi Duyusal Nitelikte Olamaz

Platoncu felsefenin oluşumunda ve şekillenmesinde Pythagorasçılık, Herakleitos, Parmenides, Atomcular, Sofistler ve Sokrates gibi düşünür ve akımların, değişik ölçülerde etkileri olduğu bilinmektedir. Fakat bu noktadan sonra söz konusu düşünür ve akımlardan hangisinin ya da hangilerinin ne derecede Platon üzerinde etkilerinin olduğu hususu bir tartışma konusudur. Birçok yorumcu, Platoncu felsefenin oluşumunda söz konusu düşünür ve akımları iki ayrı kategoride ele almaktadır. Buna göre, Platoncu felsefenin antitezini, Herakleitos, Atomcular ve Sofistler, tezini ise Pythagorasçılık, Parmenides, ve Sokrates'in şekillendirdiği ileri sürülür.⁵ Bu bağlamda Platon'un bilgi ve bilim anlayışının şekillenmesinde de benzer diyalektik sürecin geçerli olacağı aşikârdır.

Bu doğrultuda Platon'un bilgi ve bilim anlayışının temelinde Herakleitosçu felsefeye bir tepki sonucu ortaya çıktığı bilinmektedir. Nitekim Aristoteles'in aktardığına göre, Platon gençliğinde Herakleitosçu Kratylos ile dost olmuş ve buradan bütün duyusal şeylerin, oluş, bozuluş ve yok oluş içerisinde olduklarını, dolayısıyla da bu çerçevede bir bilimin olanaksız olduğunu öğrenmiştir.⁶ Bilindiği üzere Herakleitosçu felsefe, ontolojik olarak sabit, kalıcı ve değişmez bir gerçekliği; epistemolojik olarak ise evrensel, değişmez bir bilgiyi reddeder. Felsefe tarihi, Herakleitos'un bu savına karşı, kendisinden sonra gelen Parmenides, Empedokles, Anaksagoras, Demokritos gibi filozofların kendi anlayışları çerçevesinde bir cevap vermeye çalıştıklarını göstermektedir. Fakat daha sonradan bu görüşlerin tatmin edici olmadığı görülmüş olacak ki, Herakleitosçu fikirler, Protagoras öncülüğünde gelişen Sofistlerle birlikte tekrar canlandırılır.

Sofistler, Herakleitos'dan uzun bir müddet sonra tarih sahnesine çıktıkları için doğa felsefesinde olup-biten bütün gelişmeleri görmeleri bakımından daha şanslıydılar. Onlar, atomcularla birlikte nihai noktaya ulaşan “varlık” (arkhe) ve “oluş” sorununa verilen yanıtlara tanıklık etmişlerdi. Fakat doğa felsefesinde olup-biten bütün bu gelişmeler, Sofistler açısından önemli bir fikri açığa çıkarmıştı. Bu da “şüphecilik” ve “görelilik” anlayışlarıydı. Sofistler haklı bir şekilde, Thales'ten Demokritos'a değin, her doğa filozofunun benzer sorunlara farklı cevaplar verdiklerine tanıklık etmişlerdi. Bu da onlara doğa alanında kesin, zorunlu ve evrensel bilgilerin olamayacağı fikrini telkin eder.⁷

Sofistlerin, Herakleitosçu ontolojiyi benimsemeleri olağan karşılanmalıdır. Herakleitos, daha önceden sabit bir varlığın olmadığını, oluşun gerçekten var olduğunu beyan ederek, Sofistlere ontolojik bir zemin hazırlamıştı. Sofistler' de Herakleitosçu bu ontolojiye yaslanarak evrensel ve değişmez bilgilerin olmadığını ve bu çerçevede bilgi ve bilimin (episteme) de olanaksız olduğunu ileri sürmüşlerdir. Nitekim ünlü Sofist Protagoras'ın “insan her şeyin ölçüsüdür”⁸ ifadesi de bütün bunların özetidir.

Bu süreç içerisinde Sokrates'in Sofistlere karşı, evrensel ve değişmeyen bir takım ahlaki kavramların olabileceği iddiasıyla ortaya çıkması ve bunu da çeşitli argümanlarla gerekçelendirmeye çalışması, deyim yerindeyse Platon'a bir çıkış noktası olur. Aristoteles'in de belirttiği üzere, Platon'un Sokrates ile tanışması, ona ahlak alanında sabit, değişmeyen bir takım tümel kavramların olduğu ve bunların da bilimin (episteme) konusu olabileceği gibi fikirleri kazandırır.⁹

Bu esnada Platon'un, hocası Sokrates'e sadık kalarak hem Sofistlerin bilgi anlayışına hem de Herakleitos'un varlık anlayışına karşı bir mücadele başlattığı görülür. Nitekim

⁵ Detaylı bilgi için bkz. E. Zeller, *Grek Felsefe Tarihi*, Çev. Ahmet Aydoğan, İstanbul: Say Yayınları, 2008, 198-199; F. M. Cornford, *Sokrates Öncesi ve Sonrası*, Çev. A.M. Celal Şengör & Senem Onan, İstanbul: İş Bankası Yayınları, 2019, 42.

⁶ Aristoteles, *Metafizik*, Çev. Ahmet Arslan, İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1996, 986a-30, 987b-14-18.

⁷ W. Kranz, *Antik Felsefe*, Çev. Suad Y. Baydur, İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1994, 191.

⁸ Bu ve benzer fragmanlar için bkz. Kranz, *Antik Felsefe*, 194-195.

⁹ Aristoteles, *Metafizik*, 986a-30, 987b-14-18

Platon'un, olgunluk dönemi eserlerinden kabul edilen *Kratylos* adlı diyalogda, Sokrates'in safında yer alarak, Herakleitosçu varlık ve Protagorasçı bilgi anlayışına karşı eleştiriler yöneltilir. Platon bu eserinde, varlığın sürekli oluş, bozuluş ve değişim halinde bulunması durumunda bilginin ve bilimin olanaksız olacağını, dolayısıyla da eğer evrensel ve değişmez niteliklere sahip bir bilim (episteme) olacaksa, bunun da konu nesnesinin sabit ve değişmez bir nitelikte olması gerektiğini belirtir.¹⁰

Platon'un bu aşamadan sonra ideal bir bilimin olanaklılığını gösteren diğer bir deyişle, oluş, bozuluş ve değişimden tecrit olan bir varlık araştırmasına giriştiği görülmektedir. Peki, oluş ve bozuluştan tecrit olan bir varlık var mıdır? Şayet varsa bunlar nerede ve nasıl bulunmaktadır?

Bilimin Olanaklılığını Gösteren Üç Disiplin: Ahlak, Estetik ve Matematik

Aristoteles'in bahsettiği üzere, Platon'un Sofistlere karşı yönelik tutumunda, daha açık bir deyişle, evrensel değişmeyen birtakım gerçekliklerin olduğuna yönelik düşüncenin oluşmasında Sokrates etkili olmuştur. Sokrates evrensel, değişmeyen varlıkların olduğu hususunda ilk işareti vermiş, bunların ahlak alanında olduğunu ve bunların bilgisinin de evrensel ve değişmez olduğunu belirtmiştir. Platon'un doğrudan Sokrates'in etkisinde yazmış olduğu diyaloglara (Lakhes, Kharmides, Lysis, Euthyphron, Büyük Hippias) bakıldığında, onun temelde 'güzellik', 'cesaret', "ölçülülük" ve "erdem" gibi kavramların gerçekte ne oldukları ve nerede bulunduklarını soruşturduğu görülür.

Sokrates bu anlayışta "güzellik" kavramının sıfat olarak "güzel insan", "güzel at", "güzel manzara" gibi nesneleri nitelediğine, fakat gerçekte güzelin bunlardan hangisi olduğunu sorar. O, buradan, yani "güzellik" kavramının birden çok nesneyi nitelemesinden yola çıkarak, "güzellik" kavramının bu nesnelerden farklı olarak kendi başına bir "gerçeklik" veya 'idea' (eidos) olduğu sonucuna varır.¹¹ İşte Platon bu noktadan hareket ederek, "iyilik", "doğruluk" ve "güzellik" gibi tümel kavramların, bir anlamda ideaların oluş ve bozuluştan tecrit olduğunu, dolayısıyla da bunların evrensel ve değişmez bir yapıya sahip olduğunu düşünerek, Herakleitos felsefesiyle beslenen, Sofistlerin tezini çürütmeye çalışır.¹²

Platon'un sofist tezi çürütmeye başka bir deyişle, evrensel, değişmeyen bir takım varlıkların olduğunu göstermeye yönelik teşebbüslerinden birisi de, matematiksel alandan gelmektedir. Platon'un matematiğe ayrı bir önem verdiği, onun kurucusu olduğu okulun, akademia'nın kapısına "geometri bilmeyen giremez" ifadesini yazması ile bilinmektedir. Peki, Platon matematiğe niçin önem vermektedir? sorusunu cevaplayabilmek için öncelikle onun matematikten tam olarak ne anladığını ortaya koymak doğru bir yol olacaktır.

Platon *Devlet* adlı eserinde bölünmüş çizgi benzetmesi ile matematiksel nesnelerin ontolojik olarak iki ayrı şekilde var olduklarını belirtir. Bunlardan birisi, duysal nesnelerde bulunan şekiller ve sayılar diğeri ise, duysal olmayan salt düşüncede bulunan şekiller ve sayılar.¹³ Ayrıca Platon yaşlılık dönemi eserlerinde (*Timaios* ve *Philebos*) Pythagorasçı felsefenin etkisiyle, sayıları idealar olarak, başka bir deyişle ideaların özünde sayılar olduğunu ileri sürer.¹⁴ Buna göre, Platoncu felsefe açısından matematiksel nesnelerin üç ayrı şekilde var oldukları söylenebilir. 1) Duyusal nesnelerde bulunan matematik, 2) düşüncede bulunan matematik, 3) bir idea olarak var olan matematik.

¹⁰ Platon, *Kratylos*, İçinde *Diyaloglar*, Çev. Adnan Cemgil, İstanbul: Remzi Kitapevi, 2011, 439a- 440e.

¹¹ A. Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi (Cilt II)*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2016, 245.

¹² Sokrates'in bu yöndeki çabasının bir örneği için bkz. Platon, "Protagoras", İçinde *Diyaloglar*, Çev. Adnan Cemgil, İstanbul: Remzi Kitapevi, 2011.

¹³ Platon, *Devlet*, Çev. Sabahattin Eyüboğlu & M. Ali Cimcoz, İstanbul: Remzi Kitapevi, 1995, 510c-511a.

¹⁴ Detaylı bilgi için bkz. Zeller, *Grek Felsefesi Tarihi*, 204; Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi II*, 286-293.

Platon, bu doğrultuda matematikçinin, herhangi bir üçgen veya dörtgen gibi şekilleri ele alırken, model olarak duyulur dünyadaki nesnelerin şekillerini değil de soyut ve düşünülmüş olan üçgen veya dörtgenleri dikkate aldıklarını belirtir.¹⁵ Çünkü ona göre, duyulur alanda bulunan üçgen, dörtgen ve daire gibi şekiller, kusurlu ve eksik olurken, buna karşın düşünülmüş dünyada bulunan matematiksel nesneler ise mükemmel ve eksiksizdirler. Düşünülmüş dünyadaki bu kusursuz ve mükemmel şekilleri kavrayacak olan matematikçiler olduğuna göre, matematikçilerin duyulur ve düşünülmüş dünyalar arasında bir köprü görevi gördüğü de söylenebilir. Böylece duyulur dünyada yaşayan matematikçi, aklı yoluyla soyut ve evrensel şekillere, yani düşünülmüş dünyaya ulaşacaktır. Bu bilgiler çerçevesinde Platon'un okulunda matematiğe niçin önem verdiği de açığa çıkar.

Platon, netice itibarıyla matematiksel nesnelerin ontolojik çerçevede duyulur, düşünülmüş ve idealar alanı olmak üzere üç ayrı şekilde var olduklarını, fakat onun için asıl önemli olanın düşünülmüş ve idealar alanında bulunan matematik, yani oluş ve bozulmadan tecrit olan şekiller ve sayılar olduklarını vurgular. Platon açısından düşünülmüş alanda bulunan matematiğin önemli ve değerli olması iki ayrı şekilde kendini sunar: Bunlardan birisi, bu matematiğin, Herakleitosçu varlık anlayışı ile Sofistlerin görelî bilgi anlayışına karşı bir argüman olması diğeri ise, idealar teorisine bir zemin oluşturmasıdır.

Hatırlama (Amnesis) Olarak Bilimin (Episteme) Olanaklılığı

Görüldüğü üzere, Platon ahlak, estetik ve matematik gibi alanlarda evrensel ve değişmeyen birtakım ideaların/tümellerin (eidos) olabileceği inancına dayanarak, hem Sofistlerin göreceli bilgi anlayışını yadsımış hem de bilgi ve bilimin (episteme) olanaklı olabileceği savını gerekçelendirmeye çalışmıştır. Bu doğrultuda Platon'un evrensel ve değişmeyen birtakım kavramların (tümellerin/ideaların) olduğu inancından yola çıkarak, benzer niteliklere sahip birtakım bilgilerin de olabileceği görüşünü savunduğu görülür. Bu noktada Platon'un yüzleşmesi gerektiği sorunların başında, "ideaların" (eidos), "tümel kavramların" nerede oldukları ve bunların bilgilerinin nasıl elde edildikleri gelmektedir.

Platon *Devlet* adlı eserinde, bölünmüş çizgi analogisi ile duyulur ve düşünülmüş olmak üzere iki farklı dünyanın olduğunu, tikellerin ya da nesnelerin duyulur dünyada, tümel kavramların, yani ideaların ise düşünülmüş âlemde bulunduğunu ileri sürer.¹⁶ Platon burada ideaların düşünülmüş bir âlemde bulunduğunu söylerken, ideaların insan zihninde değil, zaman ve mekân ötesi bir yerde bulunduklarını, fakat insan zihninin bunları diyalektikle keşfettiğini söyler.¹⁷

Platon *Menon* diyalogunda bu söz konusu keşfin, temelde bir hatırlamadan başka bir şey olmadığını ileri sürer.¹⁸ Platon burada bilginin hatırlama (amnesis) olduğu savını gerekçelendirmek için ruhun ölümsüz olduğu varsayımını benimser. Hatırlanırsa, daha önceden Orpheus geleneğinde ve Pythagorasçı felsefede ruhun ölümsüz olduğu düşünceleri vardı. Bu düşüncenin Platoncu felsefeye, Pythagorasçılar ve Sokrates kanalıyla geldiği iddia edilmektedir.¹⁹ Bu anlayışta ruh ölümsüzdür ve birçok kez yeniden doğmuştur. Böylelikle ruh, yeryüzünde ve hades'te her şeyi görmüş olduğundan öğrenmediği hiçbir şey kalmamıştır. Fakat ruhun bir bedene girmesiyle birlikte

¹⁵ Platon, *Devlet*, 510e-a.

¹⁶ Platon, *Devlet*, 509-d, 511-e.

¹⁷ Platon, *Devlet*, 532-a.

¹⁸ Platon'un ele aldığı öğrenme türü açık öğrenmedir. Örtük ve açık öğrenmenin gerçekleşme biçimleri ve bilinçle ilişkilerinin incelendiği çalışmalar için ayrıca bkz. Hasan Çağatay, "Bilinçsiz İstekler ve Bilinçsiz Otomatikleşmiş Davranışların Olanaklılığı". İçinde *Güncel Felsefe Tartışmaları*. (A. U. Hacıfevzioğlu, Ed.), İstanbul: Sosyal Yayınları, 2020.

¹⁹ Ayrıca bkz. Cornford, *Sokrates Öncesi ve Sonrası*, 46; Zeller, *Grek Felsefesi Tarihi*, 206.

öğrendiklerini unuttuğu, dolayısıyla burada bilginin aslında ruhun öğrendiklerini hatırlamasından başka bir şey olmadığı öne sürülür.²⁰

Platon böylelikle ahlaki, estetik ve matematiksel kavramların, bir anlamda ideaların ruhun kendisinde ezelden beri var olduğunu, fakat zamanla unutulmuş bu kavramların dedüksiyon ve diyalektik gibi yöntemlerle tekrar hatırlanarak gün yüzüne çıktığını söyler. Nitekim Platon'un *Menon* diyalogunda hiçbir matematik bilgisi olmayan bir köleye zor bir geometri problemini çözdürmesi de, bu düşünceyi gerekçelendirmektedir. Ayrıca Platon, böylelikle düşünce tarihinde ilk defa matematiksel bilgilerin a priori bir şekilde mevcut olduğu görüşü de meşrulaştırılmış olur.²¹

Doğa ya da Kozmos Tasarımı

Platon'un yaşamının sonlarına doğru kozmosun nasıl oluştuğuna ilişkin sorunlarla yüzleştiği ve bu bağlamda *Timaios* adlı bir diyalog yazdığı görülür. Bu diyalog, birçok yorumcuya göre Pythagorasçı felsefe etkisinin, Platon üzerindeki en açık ve belirgin olanıdır.²² Nitekim bunun en açık göstergelerinden birisi, diyalogdaki ana karakterin artık Sokrates değil de Pythagorasçı bir düşünür olan Timaios olması diğeri ise, Platon'un bu eserde "kozmos" terimini Pythagorasçıların kullandığı anlamda, yani tanrısal ve matematiksel temelli düzenli ve uyumlu (*harmonia*) evren olarak kullanmasıdır.

Timaios diyalogunda kozmosun tezahürü, teolojik, ereksel ve matematiksel unsurlarla ilişkilendirilerek anlatılır. Bu nedenle eser, bilhassa Orta Çağ Hristiyan dünyasında dine ve din merkezli düşüncelere daha yakın görülerek, teologlar tarafından ilahi yaratılışla ilişkilendirilir ve yaklaşık XII. yüzyıla kadar doğa anlayışında egemen öğreti olarak dikkate alınır.²³ *Timaios* 'un söz konusu içeriği, tarihsel süreç içerisinde belirli bir düzeyde bir etki yaratmasının yanında, Platoncu felsefe açısından da tartışma konusu olur. Bahsedildiği üzere, Platon'un ontoloji ve epistemoloji anlayışı, doğaya ilişkin nesnelerin önemsiz ve değersiz olduğunu ortaya çıkarmıştı. Bu durumda haklı olarak Platon'a neden halen doğayı anlamak ve açıklamak istiyor türünden sorular yöneltmek mümkündür.

Elbette bu soruya bağlamına göre çok farklı cevaplar vermek olasıdır. Öncelikle, Platon'un yaşamının sonlarına doğru toplum ve siyaset eksenli görüşlerinin, eskisine nazaran daha realist olduğunu belirtmek gerekir. Nitekim Platon'un bu tutumu, *Devlet Adamı* ve *Yasalar* gibi eserlerinde açıkça görülmektedir. Öte yandan burada birçok düşünürün hemfikir olduğu daha önemli gerekçe, Platon'un doğa öğretisi açısından Sokrates öncesi filozoflara meydan okumasıydı. Bahsedildiği üzere, Sokrates öncesi filozoflar ağırlıklı olarak, evrenin arkhesi sorunu çerçevesinde, doğada olup-biten bütün değişimlerin temelinde maddi unsurların olduğunu ve bunun da atomcularla birlikte nihai olarak materyalist ve mekanik bir kimliğe büründürüldüğü belirtilmişti. Bu noktada idealist bir filozof olarak Platon'un elbette bu materyalist ve mekanik görüşe karşı idealist ve ereksel bir açıklama modelini savunması, dönem itibarıyla önemli ve olağandı.²⁴

Hatırlanırsa, Sokrates öncesi filozoflar, "hiçten hiçbir şey çıkmaz" (*ex nihilo nihil fit*) varsayımı temelinde evrenin "nasıl" oluştuğunu açıklamaya çalışmışlardı. Onlar bu çerçevede her şeyin başlangıcında değişmeyen bir arkhenin/maddenin olduğunu ve bütün olup-biten nesne ve değişimlerin de söz konusu arkhenin devinim ve dönüşümlerine bağlı olduğunu ileri sürmüşlerdi. Oysa Platon, *Timaios*'da Cornford'un deyimiyle doğaya

²⁰ Platon, "Menon", İçinde *Diyaloglar*, Çev. Adnan Cemgil, İstanbul: Remzi Kitapevi, 2011, 80e-81e.

²¹ Cornford, *Sokrates Öncesi ve Sonrası*, 47.

²² Bkz. Zeller, *Grek Felsefesi Tarihi*, 196-197, W.K.C. Guthrie, *Yunan Felsefesi Tarihi I*, Çev. Ergün Akça, İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2021, 224.

²³ J. Losee, John, *Bilim Felsefesine Tarihsel Bir Giriş*, Çev. Elif Böke, Dost Kitabevi, Ankara 2008, 28.

²⁴ Ayrıca bkz. Zeller, *Grek Felsefesi Tarihi*, 217-218; Cornford, *Sokrates Öncesi ve Sonrası*, 52-53; Arslan, *İlkçağ Felsefesi Tarihi II*, 345.

ulaşmanın anahtarını başlangıçta değil, amaçta aramıştır.²⁵ Diğer bir deyişle, Platon burada öncelikli soru olarak kozmosun “nasıl” ortaya çıktığını değil, “niçin” ortaya çıktığını esas alır. Bu soru kipi de, mekanik evren tasarımıyla teleolojik ve teolojik olana geçişi gösterir.

Platon’un *Timaios*’daki kozmosa ve doğaya yönelik bu erekselci (teleolojik) bakış açısı, zamansal olarak yeni değildir. Platon, daha önce *Phaidon* diyalogunda Sokrates kanalıyla erekselci bakış açısının önemli olduğundan bahsetmiş ve burada Anaksagoras’ın kozmolojik açıklamasının, diğer filozoflara nazaran daha üstün olduğunu ve bu üstünlüğün de onun evreni düzenleyici bir akıl (nous) tarafından oluşturulduğunu söylemesine dayandırmıştı. Platon böylelikle kozmoloji açıdan erekselci bir açıklama modelinin, çağdaşı Demokritos’un mekanik açıklamasından daha tatmin edici olduğunu kabul eder.

Platon’un bu bakış açısı doğrultusunda *Timaios* diyalogunda kozmosun niçin ve nasıl yaratıldığını açıklamaya çalışır. Platon bu eserinde öncelikle kategorik olarak üç temel varlık çeşidinden bahsederek başlar. Bunlar kabaca, 1) oluş ve bozuluştan tecrit, zaman ve mekân ötesinde bulunan idealar (eidos), 2) oluş ve bozuluşa tabi olan ilk madde (khora) 3) duyulur nesnelerin nedeni ve bir sanatçı veya mimar olarak Demiurgos (Tanrı).²⁶

Platon bu varlık kategorisi çerçevesinde, doğanın ya da evrenin Demiurgos tarafından yaratıldığını öne sürer. Ona göre Demiurgos, iyi ve cömert olduğu için kaos ve düzensiz halde bulunan yer (khora, epodokhe)²⁷ ve dört elementi (toprak, su, hava, ateş) düzenli ve uyumlu bir hale getirerek evreni yaratmıştır.²⁸ Diğer bir deyişle, Tanrı kendisinde bulunan iyiliğin, güzelliğin, aklın ve zekânın nesnelerde görülmesi için evreni yaratmıştır. Bu yaratılan şeyler içerisinde en üstün ve mükemmel olan, akıl (nous) olduğu ve akıl da ruh (psyche) sahibi bir varlıkta bulunduğu için Tanrı kozmosu yaratırken ona, akıl ve ruh vermiştir. Ayrıca buradan akıl ve ruh sahibi olan evrenin canlı bir varlık olduğu ve canlı olanın da bir harekete sahip olduğu fikirleri ortaya çıkar.²⁹

Kısmen değinildiği üzere, kozmosun ortaya çıkmasında Tanrı tek faktör değildir. Platon’un belirttiği gibi evrenin oluşumu, “zorunluluk” ve “aklın” birleşmesinden meydana gelmiştir.³⁰ Platon, burada zorunluluk ile düzensiz ve biçimsiz olan yer (khora/epodokhe) ve bundan türeyen “toprak”, “su”, “hava” ve “ateş” gibi dört temel elementi,³¹ akıl ile de Demiurgos ve ideaları kasteder.

Böylelikle kozmosun oluşumunda “idealar”, “Demiurgos” ve “yer” (khora/epodokhe) ile bundan zorunlulukla türeyen dört elementin, temel kurucu unsurlar olduğu söylenebilir. Bu bağlamda Platoncu kozmolojide semavi dinlerde olduğu gibi kozmosun, Tanrı tarafından bir anda yoktan var edilmediği görülmektedir. Platoncu açıdan Tanrı’nın kozmosu yaratması, tıpkı bir heykel tıraşın bir heykel yapmasına benzer. Nasıl ki heykel tıraş, heykelini yapmadan önce bir maddeye ve modele ihtiyacı varsa, Tanrı’nın da bu çerçevede öncelikle bir maddeye ve modele ihtiyacı olmaktadır. Nitekim *Timaios*’da, bunlar Tanrıya, dört element (madde) ve idealar (model) olarak sunulmuştur. Dikkat edilirse Platon burada, ileride Aristoteles felsefesinde açıkça görülecek olan, bir şeyin varlığa gelebilmesi için maddi, formel (biçimsel), etken ve ereksel nedenlerin olması gerektiği görüşünü örtük bir

²⁵ Cornford, *Sokrates Öncesi ve Sonrası*, 42.

²⁶ Platon, *Timaios*, Çev. Erol Güney & Lütfi Ay, İstanbul: MEB Yayınları, 1989, 27d-28b.

²⁷ Yer (khora/epodokhe) terimi, Platoncu kozmolojide ilk ve temel madde olarak da kullanılmaktadır. Buna göre “yer”, duyulur dünyada bulunan nesneler ve onun gerisinde bulunan dört unsurun kendisinden kaynakladığı ilk madde olmaktadır. Bu ilkel madde (proto hyle), kendiliğinden hiçbir biçim ve nitelik taşımaz. O, nesneleri içine alır, nesnelerin biçimini alır, fakat onun doğasını değiştirmez. Ayrıca bkz. Platon, *Timaios*, 50b-c; Arda Denkel, *İlkçağ’da Doğa Felsefeleri*, İstanbul: Doruk Yayınları, 2011, 108-109.

²⁸ Platon, *Timaios*, 29e-30b.

²⁹ Platon, *Timaios*, 30b-c; Zeller, *Grek Felsefesi Tarihi*, 220; Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi II*, 348-349.

³⁰ Platon, *Timaios*, 47e-c.

³¹ Platon, *Timaios*, 31a-33a.

şekilde ima eder. Bu anlayışta yer (khora)-maddi, idea-formel, Demiurgos da hem etken hem de ereksel nedeni temsil eder.

Bu verilerden Platon'un Tanrısının elindeki malzemeyi idealar örneğine göre biçimlendirmeye çalışan bir sanatçı olduğu söylenebilir. Bu sanatçı da tıpkı duyulur dünyada bulunan sanatçılar gibi elindeki malzemeyi, modeline benzetmeye çalışan bir varlıktır. Burada sanatçının malzemesini, idealara benzetmeye çalışmasındaki hüneri de onun bir anlamda matematikçi olmasından kaynaklanmaktadır. Çünkü *Timaios*'da da belirtildiği gibi gerek idealar gerekse nesneler, özlerinde matematiksel oran, ölçü ve uyumu barındırmaktadırlar. Diğer bir deyişle onlar, gerçekte şekil ve sayı olarak vardırırlar. Dolayısıyla burada estetik ölçütün matematiksel oran ve uyum olması, Demiurgos'un ya da duyulur dünyadaki sanatçıların da iyi bir matematikçi olmalarını gerektirmiştir. O halde kısacası, Platon'un Tanrısı'nın hem sanatçı hem de matematikçi olduğu söylenebilir.

Matematik, Platon felsefesinde daima önemli bir yer işgal etmiştir. Platon, *Devlet* adlı eserinde matematiğin, hem duyulur hem de düşünülür bir alanda mevcut olduğunu ve onun bu yönüyle de filozofları ideal âleme ulaştıran bir araç olduğunu belirtirken, *Timaios* ve *Philebos* gibi son eserlerinde ise matematiği, ideaların seçkin örnekleri ve şeylerin özsel unsurları olarak değerlendirir. Diğer bir deyişle, Platon artık son dönem eserlerinde (*Timaios*, *Philebos*) ideaları, sayılar olarak görmekte ve şeylerin de, sayıları taklit ettikleri veya onlardan pay aldıkları ölçüde varlığa geldiklerini belirtmektedir.³² Platon bu doğrultuda *Timaios*'da dördü yeryüzünde bulunan biri ise gökyüzüne ait olan beş temel elementin özü itibarıyla, beş ayrı geometrik şekli temsil ettiğini, diğer bir deyişle beş elementin özünde beş geometrik şekil biçiminde var olduğunu ileri sürer. Başka bir deyişle, şekiller birer idea olarak idealar âleminde maddeler de onların temsili olarak yeryüzünde bulunur. Buna göre, toprak-küplerde, su-yirmi yüzlü çokgenlerde, hava-sekiz yüzlü çokgenlerde, ateş piramitlerde, kozmos ise küreye en yakın on ikiyüzlü cisimlerde kendini gösterir.³³

Platon'un bu ifadelerinden onun Pythagorasçı felsefeden büyük oranda etkilendiği açıktır. Hatırlanırsa, Pythagorasçılar, nesnelerle şekilleri, şekillerle de sayıları ilişkilendirerek, her şeyin özünde niceliksel olduğunu ileri sürmüşlerdi. Fakat daha önce Aristoteles'in de işaret ettiği gibi, Pythagorasçıların sayılarla şeyler arasında ne türden bir ilişkiyi kastettikleri tam açık değildi. Erken dönem Pythagorasçılar sayıların, şeylerin içkin formu olduğunu belirtmelerine rağmen, geç Pythagorasçılar, şeylerin sayıları taklit ettiklerini söylemişlerdi. Platon'un burada ikinci görüşü savunduğu açıktır. Çünkü Platon'da son dönem eserlerinde sayıları, ideal örnekler olarak belirtmiş ve şeylerin de sayılardan pay alarak varlığa geldiklerini öne sürmüştür.³⁴ Ayrıca *Timaios*'un birçok yerinde, hem temel maddelerin özünde matematiksel formda olduğu hem de Tanrı'nın idealar örneğinden yola çıkarak kozmosu, matematiksel oran ve uyumlara göre dizayn ettiği belirtilmektedir.³⁵

Tanrı'nın matematiksel bakış açısını ilk gösterdiği alanlardan birisi gökyüzüdür. Platon'a göre, Tanrı söz konusu dört elementi çeşitli oranlarda birleştirerek önce gökyüzünü oluşturur. Tanrı gökyüzünü oluştururken Tanrılık soyunun güzel ve parlak olduğunu göstermek için hem ateş elementini kullanır hem de ona küre şeklini verir.³⁶ Tanrı benzer şekilde Güneş, Ay ve diğer gezegenlere de şekil bakımından küresellik, hareket bakımından dairesellik, uzaklık bakımından da matematiksel oran ve uyumlar verir.³⁷

³² Zeller, *Grek Felsefesi Tarihi*, 204; Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi II*, 284-285.

³³ Platon, *Timaios*, 55 c-d.

³⁴ Zeller, *Grek Felsefesi Tarihi*, 204; Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi II*, 285-286.

³⁵ *Timaios*, 35c-36b-c.

³⁶ *Timaios*, 33c-34a.

³⁷ *Timaios*, 38c-d.

Bu ifadelerden astronominin, Platoncu felsefe içerisinde ne bakımdan önemli olduğu da açığa çıkar. Belirtildiği üzere, Tanrı'nın evrene ruh ve akıl vermesi, onun canlı ve hareketli bir varlık olmasını ve bu hareketlerin de matematiksel olarak muntazam bir şekilde ortaya çıkmasını sağlamıştı. Böylelikle Platoncu felsefede gökyüzündeki cisimler, tıpkı Pythagorasçılarda olduğu gibi araştırılması ya da incelenmesi gereken nesneler değil de Tanrı'nın matematiksel zekâsının seyredildiği bir yer olur.

Öte yandan *Timaios*'da Yer'in, evren içerisindeki konumu ve hareketinin, ne olduğu açık bir şekilde ifade edilmemiştir. Eğer birçok düşünürün kabul ettiği gibi, *Timaios*'da Pythagorasçı felsefenin başat olduğu varsayılırsa, o halde Platon'un kozmolojisinde evrenin merkezinde, ya "Yer'in ya da "Merkezi Ateş'in olması gerektiği beklenir. *Timaios* esas alındığında birçok yorumcu, Platon'un evrenin merkezine Yer'i koyduğunu ileri sürer.³⁸ Fakat Zeller ve Taylor gibi uzman yorumcular ise Platon'un diğer eserleri dikkate alındığında bu savın geçerli olamayacağını söylerler. Zeller, Platon'un bu görüşünün *Yasalar* adlı eserinde değiştiğini ve merkeze kötü bir evren ruhunu konulduğunu³⁹, Taylor ise, daha farklı bir yaklaşımla, kozmosun merkezinde "boşluk" olduğunu ve Yer'in de ileri-geri hareket ettiğini ileri sürer.⁴⁰

Sonuç

Platon'un genel felsefesi dikkate alındığında onun varlık ve bilgi anlayışının, modern anlamda doğa bilimlerinin gelişimi açısından olumlu ve olumsuz olmak üzere iki ayrı şekilde yorumlanabileceği söylenebilir. Nitekim kısmen bahsedildiği üzere, düşünce tarihinde de bunun bir örneğini pozitivist ekol, diğerini ise post-pozitivist diyebileceğimiz, Burt, Koyré ve Kuhn gibi düşünürler temsil eder.

İlk olarak, pozitivist düşünürlerin iddia ettiği gibi, Platoncu felsefenin modern anlamda doğa bilimlerine olumlu bir katkısının olmadığı görüşüne bakıldığında, bunun Platoncu felsefeden kolaylıkla çıkarılabileceği söylenebilir.

Platon için ideal bilim (episteme), oluş, bozuluş ve değişimden izole olan varlığın ve aynı zamanda evrensel olanın bilgisidir. Doğanın ve doğal nesnelerin bilgisi, oluş, bozuluş ve değişime tabi olduğu için ideal bilimin dışında kalırlar. Platon bu doğrultuda eserlerinde "bilim" olarak, duyulur nesnelerden olabildiğince uzak olan aritmetik, geometri, astronomi ve diyalektik gibi disiplinleri dikkate alır. Platon'un burada söz konusu disiplinleri bu şekilde sıralaması tesadüf değildir. Onun açısından bir disiplinin konu nesnesi ne kadar duyusal verilerden uzaksa, o kadar bilimseldir (episteme). Buna göre aritmetik duyusal içeriği daha fazla olan, diyalektik ise duyusal içeriği neredeyse hiç olmayan bilimdir. Ayrıca burada Platon'un astronomi bilimini günümüz anlamında kullanmadığını da belirtmek gerekir. Değindiği üzere, Platon açısından gökyüzü, Tanrı'nın ruh, akıl ve zekâ gibi öz niteliklerini katarak ve duyusal zamandan önce yarattığı bir alandı.⁴¹ Böylece Platon açısından gökyüzü araştırılması ya da incelenmesi gereken bir yer değil de Tanrı'nın matematiksel zekâsının gökcisimleri üzerinden seyredildiği bir yer olarak karşımıza çıkar.⁴²

Bu bilgilerden, Platon için araştırılması ve incelenmesi gereken varlığın nihai noktada tümeller/idealar olduğu ve bunların bilgisinin de gerçek anlamda bilim (episteme) olduğu, yöntemlerinin de dedüksiyon ve diyalektik gibi salt akılsal araçlar olduğu çıkarılabilir. Buna karşın, ontolojik olarak doğanın, epistemolojik olarak doğa bilgisinin ve metodolojik

³⁸ Cornford, Burnet ve Zeller gibi düşünürler, *Timaios* çerçevesinde bu görüşü savunurlar.

³⁹ Zeller, *Grek Felsefesi Tarihi*, 222.

⁴⁰ A.E.Taylor, *Plato The Man and His Work*, Methuen & Co.Ltd, London 1955, 449.

⁴¹ Platon, *Timaios*, 40a-b.

⁴² Ayrıca bkz. Zeller, *Grek Felsefesi Tarihi*, s.217.

olarak da gözlem ve deney ağırlıklı doğa bilimsel araştırmanın, Platon'un nazarında önemsiz ve değersiz oldukları açıktır. Nitekim bu bilgiler de Platoncu felsefenin modern anlamda doğa bilimlerinin oluşum ve gelişim evrelerine bir katkı sunmadığı savını destekler.

Bu noktada haklı olarak şu soru sorulabilir, eğer Platoncu felsefe içeriği itibariyle doğa bilimlerinin oluşum ve gelişim sürecine bir katkı sunmuyorsa, o halde Burtt, Koyré ve Kuhn gibi bazı düşünürler, neden Platoncu felsefenin doğa bilimlerine önemli bir katkısının olduğunu iddia ederler. Burada her şeyden önce Rönesans ve modern dönemde dikkate alınan Platoncu felsefenin, Platon'dan sonra M.S. 3. yüzyılda Plotinos öncülüğünde gelişen Yeni Platoncu felsefe olduğunu belirtmek gerekir. Yeni Platoncu felsefe, Platoncu felsefenin birçok unsurunu benimsemekle birlikte ondan Tanrı-doğa ilişkisini açıklamak bakımından ayrılır. Platon, Tanrı ve doğa arasında birleşmeyen keskin bir sınır çizmişti. Nitekim bu sınır da doğayı, değersiz ve önemsiz bir konuma taşıdı. Oysa Yeni Platoncu filozoflar "sudür teorisi" adı altında, bütün varlığın, Tanrısal bir'den taşarak, türeyerek ortaya çıktığını söyleyerek, Tanrı ve doğa unsurlarını birleştirirler. Dolayısıyla bu anlayışta doğa, Tanrıdan ayrı değil de onun bir parçası ve görünümü olarak ortaya çıkar.

İşte 20. yüzyılın başlarından beri, Burtt, Koyré ve Kuhn gibi bilim tarihçilerinin modern bilimin oluşumunda Platoncu felsefesinin etkili ve belirleyici bir rolünün olduğu savını ileri sürerken daha çok kastettikleri, Yeni Platoncu öğretimidir. Bu felsefenin genel hatlarıyla modern doğa bilimlerinin oluşumuna iki önemli açıdan katkı sağladığı söylenebilir. Bunlardan birisi, Tanrıyla doğanın özdeşliği yorumundan yola çıkarak, doğa bilimleri araştırmalarının meşrulaştırılması, diğeri ise modern doğa tasarımının metafiziksel temellerini oluşturmaktır. Nitekim modern süreçte birçok bilim adamının ilk etapta üstesinden gelmeye çalıştığı hususlardan birisi de doğa bilimleri araştırmalarının önemli ve değerli olduğunu göstermeye çalışmaktır. Çünkü Orta Çağ'dan beri gelen anlayış, doğa bilgisinin hem kutsal kitap hem de Aristoteles eserlerinde olduğunu söylemiş ve bunun dışında herhangi bir görüş ve anlayışı da din dışı olarak kabul etmişti. Modern süreçte birçok bilim adamı, bu anlayışı ortadan kaldırmak için Yeni Platoncu felsefeden esinlenerek, yani Tanrı ile doğa birliğinden yola çıkarak, doğanın Tanrının eseri olduğunu, dolayısıyla Galileo'nun da belirttiği üzere, kutsal kitabın yanında doğa kitabının da Tanrıya ulaştıracağını ileri sürerler.

Öte yandan, birçok düşünürün belirttiği üzere, Yeni Platoncu felsefenin modern bilimin oluşumu açısından en önemli katkısının metafiziksel açıdan olduğu söylenebilir. Çünkü böylelikle hem Aristotelesçi doğa tasarımı eleştirilir hem de yeni bilimin temelleri atılır. Yeni Platoncu felsefeden esinlenen modern bilim adamlarının bu noktada iki önemli tezleri olmuştur. Bunlardan birisi, doğanın sınırsız ve sonsuz olduğu diğeri ise doğal nesnelerin gerçekte niceliksel özellikte olduğu varsayımlarıdır. Rönesans sürecinde N. Cusanus ve G. Bruno gibi düşünürlerin, Yeni Platoncu felsefeden esinlenerek, Aristotelesçi doğa anlayışına karşı olarak, doğanın sınırsız ve sonsuz olduğu savını ileri sürdükleri ve bunun da I. Newton ile nihai formuna ulaşan modern doğa tasarımının temelinde bulunduğu görülür.⁴³

Diğer taraftan Rönesans ve modern süreçte, Kopernik, Kepler ve Galileo gibi düşünürlerin Platoncu felsefeden etkilenerek, doğanın niceliksel ve matematiksel bir yapıda olduğu görüşünü kabul ettikleri ve buna bağlı olarak da birçok keşif ve yenilik ileri sürdükleri söylenebilir. E.A. Burtt, *The Metaphysical Foundations of Modern Science* (1925) adlı eserinde Platoncu metafizik temelli matematik anlayışının, modern doğa bilimlerinin oluşumunda etkili olduğunu ileri sürer. Burtt, özellikle Galileo'nun eserlerinde görülen birincil ve ikincil nitelikler ayrımının, Platoncu felsefeye dayandığını ve bu doğrultuda

⁴³ Bu hususa ilişkin detaylı bilgi için bkz. A. Koyré, *Kapalı Dünyadan Sonsuz Evrene*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınları, Eskişehir 1998, 13-14

Galileo'nun modern bilimi karakterize ettiğini belirtir.⁴⁴ Burt'tün bu tezi, daha sonradan Fransız bilim tarihçi A.Koyré ile birlikte daha da geliştirilerek popüler hale getirilir. Koyré "Galileo ve Platon" adlı makalesinde modern bilimi, onun deyiimiyle bilimsel devrimi, Aristotelesçiliğe karşı Platonculuğun bir zaferi olarak tanımlar. Koyré, bu eserinde Platon felsefesinde bulunan, doğaya ve nesnelere ilişkin niceliksel özelliklerin, özellikle de Galileo'nun nazarında etkili olduğunu ve bunun da bilimsel devrimin oluşumunda belirleyici olduğunu ileri sürer.⁴⁵ Benzer şekilde T. Kuhn da *Kopernik Devrimi* adlı eserinde, Kopernikle birlikte devrimsel bir atılımın gerçekleştiğini ve bunun temelinde de Pythagorasçı ve Platoncu felsefede bulunan niceliksel, matematiksel doğa kavrayışının etkili olduğunu söyler.⁴⁶

Bütün bu ifadelerden, bilimin çok yönlü bir entelektüel faaliyet olduğu, sadece duyusal ve somut yönlerinin değil de aynı zamanda soyut ve metafiziksel temellerinin de olduğu çıkarılabilir. Pozitivist düşünürler, bilimi salt duyusal ve deneysel açıdan değerlendirdikleri için haklı olarak Platoncu felsefenin metafiziksel yönlerini de görmezden gelirler. Oysa bilimsel etkinliğin soyut ve metafiziksel yönlerinin de olduğu dikkate alındığında, bilimin idealist karakterli Platoncu ve Yeni Platoncu felsefelerden beslenmesi ve yararlanması da gayet olağandır.

⁴⁴ Burt, *The Metaphysical Foundations of Modern Science*, 83-84.

⁴⁵ A. Koyré, *Yeniçağ Biliminin Doğuşu*, 109-138.

⁴⁶ T. S. Kuhn, *Kopernik Devrimi*, 241.

Kaynakça

- Aristoteles. *Metafizik*, Çev. Ahmet Arslan, İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1996.
- Arslan, Ahmet. *İlkçağ Felsefe Tarihi (Cilt II)*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2016.
- Burt, E. Arthur, *The Metaphysical Foundations of Modern Science*, New York: Dover Publications, 1954.
- Comte, Auguste. *Pozitif Felsefe Kursları*, Çev. Erkan Ataçay, İstanbul: Sosyal Yayınlar, 2001.
- Cornford, M. Francis. *Sokrates Öncesi ve Sonrası*, Çev. A.M. Celal Şengör & Senem Onan, İstanbul: İş Bankası Yayınları, 2019.
- Çağatay, Hasan. "Bilinçsiz İstekler ve Bilinçsiz Otomatikleşmiş Davranışların Olanaklılığı". İçinde *Güncel Felsefe Tartışmaları*. (A. U. Hacıfevzioğlu, Ed.), İstanbul: Sosyal Yayınları. 2020.
- Denkel, Arda, *İlkçağ'da Doğa Felsefeleri*, İstanbul: Doruk Yayınları, 2011.
- Guthrie, K.C.William. *Yunan Felsefe Tarihi I*, Çev. Ergün Akça, İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2021.
- Kuhn, S. Thomas. *Kopernik Devrimi*, Çev. Halil Turan ve dğr., Ankara: İmge Yayınları, 2007.
- Koyré, Alexandre. *Kapalı Dünyadan Sonsuz Evrene*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınları, Eskişehir 1998.
- Koyré, Alexandre. *Yeniçağ Biliminin Doğuşu*, Çev. Kurtuluş Dinçer, Ankara: Gündoğan Yayınları, 2000.
- Kranz, Walter. *Antik Felsefe*, Çev. Suad Y. Baydur, İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1994.
- Losee, John, *Bilim Felsefesine Tarihsel Bir Giriş*, Çev. Elif Böke, Dost Kitabevi, Ankara 2008.
- Platon, *Timaios*, Çev. Erol Güney & Lütfi Ay, İstanbul: MEB Yayınları, 1989.
- Platon, *Devlet*, Çev. Sabahattin Eyüboğlu & M. Ali Cimcoz, İstanbul: Remzi Kitapevi, 1995.
- Platon, "Kratylos", İçinde *Diyaloglar*, Çev. Adnan Cemgil, İstanbul: Remzi Kitapevi, 2011.
- Platon, "Menon", İçinde *Diyaloglar*, Çev. Adnan Cemgil, İstanbul: Remzi Kitapevi, 2011.
- Platon, "Protagoras", İçinde *Diyaloglar* Çev. Adnan Cemgil, İstanbul: Remzi Kitapevi, 2011.
- Platon, "Theaitetos", İçinde *Diyaloglar* Çev. Adnan Cemgil, İstanbul: Remzi Kitapevi, 2011.
- Taylor, E. Alfred. *Plato The Man and His Work*, London: Methuen & Co.Ltd, 1955.
- Whitehead, N. Alfred. *Process and Reality*, Newyork: Free Press, Newyork, 1979.
- Zeller, Eduard, *Grek Felsefesi Tarihi*, Çev. Ahmet Aydoğan, İstanbul: Say Yayınları, 2008.

Makale Geliş | Received : 15.04.2023

Makale Kabul | Accepted : 28.12.2023

Marx'ın Feuerbach Eleştirisi Bağlamında Felsefenin Anlamı

Hakan GÜNEY*

Özet

Felsefe, kavramsal bir düşünme faaliyeti olarak eleştirel yönelimini özerk bir disiplin olma ve kendi anlamını gerçekleştirme üzerinden kurar. Bu yönelimin gücü, modern felsefe ile birlikte pekişerek eleştiri, kurumsal dinlere temas ederek gerçekleşir. Felsefenin özellikle 19.yy'da özerk bir disiplin olarak düşünülmesinin temeli, bu eleştiri gücünden kaynaklanır. Oysa Feuerbach'a göre felsefe, eleştirdiği dinin düşünme yapısından ayrı olarak konumlanması bir yana dinin nesnesini kavramsal olarak ortaya koyma gayesi taşımaktadır. Kendini bu gaye ile gerçekleştirmeye çalışan felsefenin, özerk bir disiplin olması ve ele aldığı nesne bakımından özgün bir düşünme biçimi sunması mümkün değildir. Marx, Feuerbach'ın doğru ama yetersiz olan bu düşüncesini, felsefenin özellikle *praxis* özelliğini vurgulayarak tamamlamaya çalışır. Dolayısıyla bu çalışmada Marx'ın Feuerbach eleştirisi bağlamında felsefenin anlamına yönelik getirmiş olduğu düşünceler ele alınacaktır. İlk olarak Feuerbach'ın, felsefenin teolojik niteliğine yönelik antropolojik çerçevede yöneltmiş olduğu eleştiriler ortaya konacak ve kutsallığın gökyüzünden yeryüzüne geçişi ile beraber felsefenin nasıl bir anlam ihtiva ettiği gösterilecektir. Sonrasında Marx'ın Feuerbach'a yönelik eleştirileri ele alınarak kutsallığın aldığı bu yeni biçimin çelişkileri gösterilecektir. Son olarak bu çelişkilerin aşılmasında felsefeye düşen görevin ne olduğu Marx üzerinden gösterilmeye çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Akıl, Din, Materyalizm, Spekülatif Düşünme, Praksis.

The Nature of Philosophy in the Context of Marx's Critique of Feuerbach

Abstract

Philosophy, as a conceptual thinking activity, constitutes its critical orientation on the basis of being an autonomous discipline and actualizing its own meaning.. The power of this orientation is reinforced with modern philosophy and criticism is realized by contacting organized religions. The basis for philosophy being considered as an autonomous discipline, especially in the 19th century, stems from this power of criticism. However, according to Feuerbach, philosophy, far from being positioned separately from the thought of the religion it criticizes, aims to conceptually reveal the object of religion. It is not possible for philosophy, which tries to realize itself with this aim, to be an autonomous discipline and an original way of thought in terms of the object it understands. Marx tries to complement Feuerbach's correct but inadequate idea by emphasizing the *praxis* characteristic of philosophy. Therefore, in this study, the thought that Marx direct the meaning of philosophy in the context of his criticism of Feuerbach will be discussed. Firstly, Feuerbach's anthropological criticisms of the theological character of philosophy will be presented and it will be shown how philosophy has a meaning with the transition of the divinity from the sky to the earth. Marx's criticisms of Feuerbach will be discussed and the contradictions of this new form of divinity will be shown. Finally, we will try to show through Marx what the task of philosophy is in overcoming these contradictions.

Keywords: Reason, Religion, Materialism, Speculative Thinking, Praxis.

* Doktora Öğrencisi, Felsefe, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul Üniversitesi, guncyhakan.g@gmail.com, ORCID: 0000-0001-7463-2703.

Giriş

Dini düşünme biçiminin konusu olan Tanrı, sadece dine özgü bir düşünme alanı sunmamaktadır. Felsefe her ne kadar mantıksal ve kavramsal düşünme biçimi ile dinden ayrılabilir da Tanrı'yı da kendisine düşünce konusu etmiştir. Oysa Antik Yunan'dan beri felsefe epistemoloji, ontoloji, etik, siyaset gibi alt disiplinler ile ilgilenmiş ve Tanrı tüm bu düşünsel etkinliğin her zaman aslî unsuru olmamıştır. Bu doğrultuda din ve felsefenin yöntemsel olarak görünüşte farklılık göstermesi ile birlikte özsel olarak aynı çerçevede hareket ettiğini iddia etmiyoruz. Amacımız, bu çalışmanın sınırları içerisinde inanç ve akıl arasındaki ilişkide inancın konusu olan Tanrı'nın felsefede akıl temelinde nasıl bir görünüme kavuştuğunu Marx'ın daha sonrasında eleştireceği Feuerbach üzerinden göstermek olacaktır. Ayrıca bu çalışmanın merkezinde olacak felsefenin teoloji olmasının kaçınılmaz olduğu yargısı, genel olarak felsefeye değil, sadece Feuerbach'ın modern dönem ve özellikle Hegel'le birlikte felsefe yapma biçimimizin getirdiği doğal bir sonuç olduğu eleştirisi üzerinden oluşturulacaktır. Bu doğrultuda sonrasında Marx'ın Feuerbach eleştirisi, dolaylı olarak felsefenin teolojik niteliğine olacağı için felsefenin teolojik nitelikte olmamasının ancak diyalektik materyalizm ve praksis ile mümkün olabileceği yargısı da çalışmanın sınırları içerisinde ele alınmalıdır. Çünkü bu çalışmadaki temel gayemiz, Marx ve Feuerbach bağlamında bir problem kurarak felsefenin anlamına yönelik yegâne ölçüte değil, önemli hususlardan birine işaret etmektir.

İnanç ve akıl arasında, kendisini gerçekleştirme olarak açığa çıkan bu benzerlik, felsefenin, akıl üzerinden inanca yönelik getirmiş olduğu eleştirileri de farklı bir perspektiften ele almamızı mümkün kılmaktadır. Çünkü eleştiri, eleştirdiği noktadan hareketle kendisini kurmaktadır. Bu doğrultuda akıl, inancın nesnesinden hareketle kendisini kurarken bunu inancı eleştirmek suretiyle yapar. Bu eleştiri ile nihayetinde akıl, Tanrı'yı akılsallaştırmak ister. Sistematik ve bütünsel bir felsefenin açığa çıkış gayesinin arkasında bu istek vardır. Bu nedenle Tanrı üzerinden teklif edilebilecek mutlak düşüncesinin akıl üzerinden gerçekleşebilmesinin koşulu, inanca aşkın (*transcendent*) değil, akla içkin (*immanent*) olan bir Tanrı olacaktır. Akıl, inancın nesnesini eleştirirken onu kendisinde kurmasının nedeni budur. Feuerbach'ın felsefesinin çıkış noktası da felsefenin bu niteliğine (teolojik) yöneliktir. Bu teolojik nitelik, Kant'ta aklın sınırının etik olan, Hegel'de ise diyalektik düşünme biçimi ile aşılarak akla aşkın olabilecek bir varlık alanının felsefe üzerinden içkin kılınmasıyla felsefede belirgin bir görünüme kavuşur. Bu noktada Feuerbach, bu görünümün açığa çıkışının sebebi olarak Alman İdealizm ile birlikte onu doğuran koşulların nedeni olarak modern dönemi ele alır.¹ Modern dönem ile birlikte spekülasyon felsefede akla yapılan vurgu ve bilimsel gelişmelere paralel olarak doğaya yönelik bilimsel yönelimin öznenin kurucu bir rolü üzerinden gerçekleşmesi, din ile felsefe veya inanç ile akıl arasında bir ayrım üzerinden hareket edildiğine dair bir düşünceye sebebiyet verebilir. Oysa Feuerbach, modern felsefe ve Aydınlanma döneminin aklın kurucu yapısına dair vurgusunun, aklın nesneleştirdiği Tanrı kavramının aşkın (*transcendent*) bir boyutta ele alınması gerçeğini değiştirmediğini düşünür. Ortaya çıkan durum, aklın, Tanrı'nın belirlenimi altında kendini gerçekleştirirken Tanrı'nın kutsallığını kendi özünün bir yansıması olarak görememesidir. İnanç da Ludwig Feuerbach (1804-1872) açısından insanın kendisine dair olan yüklemeleri, Tanrı'nın bir yüklemi haline getirip onu aşkın bir boyutta konumlandırarak insanın kendisine yabancılaşmasına zemin hazırlamasıdır. Dolayısıyla akıl, eleştirdiği inancın yapısını devam ettirerek bu yabancılaşmayı sürdürmektedir. Önemli olan, bu devamlılığın analiz edilerek yabancılaşmanın aşılması ve felsefe üzerine yeniden özgün bir düşünüşün imkânının açığa çıkarılmasıdır.

¹ Bu çalışma boyunca Feuerbach'ın eleştirdiği felsefeyi, modern dönem koşullarını da içeren 'spekülasyon felsefe' olarak ifade edeceğiz.

René Descartes (1596-1650) ile başlayan ve özellikle Aydınlanma döneminde G.W. Frederich Hegel'e (1770-1831) varacak olan süreçte felsefî düşünme biçimi, rasyonalite ve spekülâtif düşünme boyutuna ulaşacaktır. Bu boyut, inancın yapısal durumu ile paralel olarak akıl karşısında insanın edilgen olduğu bir duruma işaret etmektedir. Her ne kadar Descartes'ta aklın rolü, insanın ayrıcalıklı durumunu açığa çıkartsa da bu düşünme biçimi, Aydınlanma döneminde insanın tabî olacağı aklın ayrıcalıklı durumuna evrilecektir. Dolayısıyla inancın nesnesi olarak Tanrı'nın belirlenimi içerisinde var olan insan, bu kez akıl üzerinden bir belirlenim içerisinde var olarak içeriksel bir farklılık boyutuna erişse de yapısal devamlılığı koruyacaktır. Bugüne kadar felsefedeki reform denemeleri klasik felsefeden yapısal olarak bir farklılığa yol açmamıştır. Oysa yeni, bağımsız ve insanlığın gereksinimlerini karşılayan felsefenin vazgeçilmez koşulu, onun öz bakımından klasik felsefeden ayrılması ile mümkün olacaktır. Dolayısıyla Feuerbach bu yapısal benzerliğin felsefe için aşılması gereken bir durum olduğunu düşünür.² Eğer bu aşma edimi gerçekleştirilmezse, Tanrı'nın kutsallığı, aklın kutsallığı olarak varlığını koruyacak, insanın edilgen bir boyuttan etkin bir boyuta geçerek özgürleşmesi de mümkün olmayacaktır:

Aklın kurucu olan etkin rolü, dinî perspektiften Tanrı'ya olan inanca karşı bir alternatif olarak gözüktse de durum bundan farklıdır. Çünkü akıl üzerinden epistemoloji öncelikli düşünme tarzıyla felsefe, yüzünü Tanrı'dan doğaya doğru çevirse de en nihayetinde, doğada felsefeyi tekrardan Tanrı'ya götüren aklın işaretlerini keşfedecektir. Her ne kadar aranılan güç, aklın kendisi olsa da bu gücün nitelikleri "kadir-i mutlak, kendinden menkul, kendi kaderini elinde tutan bir güç olacaktır."³ Feuerbach bu noktada aranılan gücün akıl değil, insanın kendisi olması gerektiğini düşünür. Dolayısıyla "insan, sonsuz bir güçle damgalıdır."⁴ Ancak dinî düşünme biçiminde olduğu gibi felsefî düşünme biçiminde de bu gücün insana aşkın olduğu düşüncesi hakimdir. Bu düşünce, insana dair niteliklerin nesneye yansıtılarak nesnenin, aşkın olarak konumlanmasından ötürü varlığını korumaktadır. Bu nedenle Feuerbach'ın amacı, "dinin karanlık bölgelerini aydınlatarak"⁵ insanın türüne yabancılaşmasını engellemektir. Sonuç olarak kutsal ve sonsuz olan da insanın kendisinde aranacaktır.

Dinî özün akılsallaştırılma çabası olarak spekülâtif felsefenin yapısını açığa çıkaran Feuerbach, felsefeye düşen görevin, yeryüzünün ve dolayısıyla insanın bütünsel olarak kutsal olan özünü, bilincin kutsal ve mutlaklığı üzerinden açığa çıkarmak olduğunu düşünür.⁶ Bu noktada Karl H. Marx (1818-1881), felsefeye verilen bu rolün, Feuerbach'ın yeryüzünün çelişik yapısını ve insanın bu çelişik yapıdaki tarihsel durumunu göz ardı etmesinden kaynaklı olarak açığa çıktığını düşünür. Toplumsal-iktisadî çelişkiler, ancak insana dair bir öz düşüncesinden hareket edildiğinde varlığını korumaktadır. Üstelik bu öz düşüncesi, insanın kutsallığına yönelik vurgu ile pekiştiğinde çelişkilerin anlaşılması oldukça güçleşir. Bunun nedeni insanı, sabit ve değişmez bir öz düşüncesi üzerinden anlamaktan kaynaklanır. Oysa insan bir öze sahip olmaktan çok, türsel varlığını üretim ve üretimin sonucunda açığa çıkacak olan eser aracılığıyla akılsal olarak değil, etkinlik dolayımıyla yaratır.⁷ Böylece insanı öz düşüncesiyle ele almak yerine, tür varlığı üzerinden hareket edip tarihsel koşulların değişen yapısını göz önünde tutmak, yeryüzünün

² Ludwig Feuerbach, *Principles of Philosophy of The Future*, trans. Zavar Hanfi, (London, Forgotten Books, 1972), s.87.

³ Terry Eagleton, *Tanrı'nın Ölümü ve Kültür*, çev. Selin Dingiloğlu, (İstanbul: Yordam Kitap, 2022), s.35.

⁴ Feuerbach "sonsuzluğu kapsayan bilincin ayırt edici olan üç yeti ile güç ve mutlaklığa sahip olabileceğini düşünür: Akıl, Sevgi ve İrade gücü." Ludwig Feuerbach, *The Essence of Christianity*, trans. Marian Evans, (London, Trübner and Co., 1881), ss.2-3.

⁵ Ludwig Feuerbach, *Lectures on the Essence of Religion*, çev. Ralph Manheim, (New York: Harper & Row, 1967), s. 5.

⁶ Feuerbach, *The Essence of Christianity*, s.64.

⁷ Karl Marx, *1844 El Yazmaları*, Çeviren: Murat Belge, (İstanbul: Birikim Yayınları, 2011), s.82.

çelişkilerinin anlaşılması açısından önemlidir. Dolayısıyla Marx'a göre insan nesnel gerçekliğe praksisin dolayımından, karşılıklı bir ilişki içerisinde ulaşabilir.⁸ Feuerbach ise insan ve dünya arasındaki bu ilişkiyi tek taraflı düşünerek, eleştirdiği felsefenin epistemoloji öncelikli düşünme yapısını devam ettirmiştir. Bu nedenle de “mutlak”, “sonsuz”, “öz”, “kutsal” gibi kavramlarla bir devamlılığa işaret etmektedir. Nesneye dair çelişki, özneye dair bir çelişkinin tezahürü olarak görüldüğü takdirde de sorunsal varlığını devam ettirecektir. Çünkü özne-nesne arasındaki karşılıklı ilişkide çelişki, idealizmin ve geleneksel materyalizmin düşündüğünden farklı olarak karşılıklı ilişkiyle oluşan bir durumdur. O halde özne ve nesne arasındaki çelişki birlikte ele alınıp *praxis* üzerinden dönüştürülmelidir.

Bu çalışmanın amacı, Feuerbach ve Marx'ın felsefe anlayışlarının bir karşılaştırmasını yaparak eleştirel bir değerlendirme ile felsefenin anlamına yönelik teklifin ne olabileceğini ortaya koymaktır. Bu nedenle münferit olarak her iki filozofun çalışmaları ve bu filozoflar üzerine yapılmış olan çalışmaların varlığı önemli olsa da araştırmamızın amacıyla bağlantılı olarak literatür anlamında belli bir çerçeve içerisinde hareket edeceğiz. Bunu yaparken Feuerbach'ın spekülative felsefe geleneğinin aslında teolojik nitelikli olduğu yargısını ve Marx'ın bu yargıyı doğru ama eksik bulması nedeniyle felsefenin anlamına ilişkin düşüncelerini açık ve anlaşılır bir şekilde sunmaya çalışacağız. Bu nedenle ilk olarak Feuerbach'a özellikle *Principles of Philosophy of the Future* ve *The Essence of Christianity*⁹ üzerinden yaklaşıp sonrasında Marx, herhangi bir metni merkeze almadan, Feuerbach'a doğrudan ya da dolaylı olarak yönelen düşünceleri üzerinden ele alınacaktır.

1. Dinî Bilincin Gerçekleştirilmesi Olarak Felsefe

Feuerbach *Principles of Philosophy of the Future* ve *The Essence of Christianity*'de teoloji ve özellikle spekülative felsefeyi birlikte düşünerek eleştirisini hem teolojiye hem de spekülative felsefeye yöneltmiştir. Bu iki alana yönelik eleştiri, Feuerbach'ın çıkış noktasıdır. Çünkü geleceğin felsefesini oluşturabilmek, kendisine kadar gelen felsefe geleneğinin aslında dinî özün akılsallaştırılmış bir biçimi olduğunu görmemiz ile mümkündür.¹⁰ Feuerbach'ın bu çerçevede spekülative felsefe ve dinin, bir bakıma bir madalyonun iki yüzü olarak var olan yapısını açığa çıkarma gayreti, bu temele dayanır.¹¹ Bu anlamda felsefenin, dinin akılsal olarak gerçekleştirilmesi düşüncesinden önce dinin insan için ne anlama geldiği ve insanın din ile olan ilişkisinin hangi kavramsallaştırma üzerinden kurulduğu Feuerbach üzerinden gösterilmelidir.¹² Çünkü dinin felsefî olarak

⁸ Karl Marx, “Feuerbach Üzerine Tezler”, Çev. Cem Eroğul, *Felsefe İncelemeleri*, (İstanbul, Yordam Kitap, 2009), 80, V.Tez.

⁹ Ana eksen olarak bu iki metne bağlı kalsak da çalışmamızda Feuerbach'ın “*Lectures on the Essence of Religion*”, “*Towards a Critique of Hegel's Philosophy*” ve “*Thoughts on Death and Immortality*” çalışmalarına da temas edeceğiz.

¹⁰ Feuerbach'ın bu konuya dair bütüncül bakışı için “*Geschichte der neueren Philosophie von Bacon von Verulam bis Spinoza*”, “*Geschichte der neueren Philosophie: Darstellung, Entwicklung und Kritik der Leibnizschen Philosophie*” ve “*Pierre Bayle, nach seinen für die Geschichte der Philosophie und Menschheit interessantesten Momenten*” adlı felsefe tarihine yönelik üç ayrı çalışmasına bakılabilir.

¹¹ Feuerbach'tan varacağı sonuç itibarıyla farklılık arz etse de İbn-i Rüşd'ün akıl ile vahiy arasında tam bir örtüşme ve uyumluluğun söz konusu olduğunu, akletmenin ve bunun en doğru yolu olan kıyasın hem felsefede hem de dine en temel ortak özellik taşıdığını vurgulaması bakımından bkz. (İbn-i Rüşd, *Felsefe Din İlişkileri - Faslu'l-makal el-Keşf an minhaci'l-edille*, Çev. Süleyman Uludağ, İstanbul, Dergah Yayınları, 2019.) Ayrıca felsefeyi dinin sınırları içerisine sokmuş olsa da akıl ve inanç arasındaki içkin ilişkiyi görünür kılarak felsefe ile dinin zorunlu olarak birbirini gerektirdiğine dair düşünceleri için bkz. (Augustinus, *The City of God*, trans. by. Marcus Dods, New York, The Modern Library, 1993, kitap 8, bölüm 1.)

¹² Feuerbach özellikle *The Essence of Christianity* metninde Hristiyanlığa yönelik eleştirilerini sunsa da genel olarak dinin doğasına dair saptamalarda bulunur: “Örneğin, Hristiyanlık kendi içinde ele alındığında tarihsel-dogmatik bir gelişimi de göz önünde tutularak mutlak din olarak belirlenmiştir. Bu belirlenimin anlamı, Hristiyanlığın diğer dinlerden farklı olduğuna yöneliktir. Oysa bütün farklı dinlerin temelinde tek mutlak koşul olarak dinin doğası ihmal edilir.” Ludwig Feuerbach, *Towards a Critique of Hegel's Philosophy*, trans. Zawar Hanfi, (London, Forgotten Books, 1972), s.4.

kavranma biçimi, felsefe tarihinde sadece Feuerbach’a özel bir tutum olmamakla birlikte dinin, inanç eleştirisi ile akıl üzerinden farklı bir boyutta da olsa biçimsel olarak spekülâtif felsefede nasıl devam ettiğinin gösterilmesi açısından Feuerbach’ta bu açılımı önem arz etmektedir.

Dinî bilinç, insanın özselliğidir. Bu özsellik, insanın – canlılığın içinde bilişsel yeti olarak insana daha yakın olabileceği için farklılık olarak konan – hayvanlardan farklı olmasını imler. Bu farkı yaratan ise bilinç (*Bewußsein*) olduğu için Feuerbach’a göre hayvanların dini yoktur.¹³ Feuerbach bu noktada bilincin dar ve geniş anlamını ortaya koyar. “Geniş anlamıyla bilinç, duyusal olarak ayırt etme, dış dünyadaki nesneleri algı yoluyla anlaşılır kılma ve anlaşılır kıldığı nesneleri temel düzeyde değerlendirip bu temelde hareket etme ve davranma anlamına gelmektedir.”¹⁴ Bu bağlamda insan ve hayvan arasında bir ayrım olmadığı, geniş anlamıyla bilincin hayvanlarda da bulunduğu söylenebilir.¹⁵ Oysa insanı hayvandan ayıran ve dinî bilinç olarak açığa çıkaran, bilincin dar anlamıdır. Dar anlamıyla bilinç, sadece kendi türüne ait olan bir varlığa ve türünün özsel doğasını kendisine düşünce nesnesi yapmasına dayanır.¹⁶

“Hayvan birbirini izleyen duyuların bireşimi olarak bir kendilik duygulanımına sahip olsa da insan gibi bir tür varlığı olarak bilince sahip değildir. Bu nedenle hayvan tekil olarak kaldığı ve türüne dair bilinçten yoksun olduğu için kendi varlığını kendisine nesne kılamaz. [...] Bu nedenle hayvanın tek, insanın iki katlı yaşamı vardır. Hayvanın iç ve dış yaşamı birdir. Oysa insanın bir iç ve bir dış yaşamı vardır.”¹⁷

Bu iki katlı yaşamı sağlayan, insanın yansımali düşünmesidir (*reflexion*). “İnsan bu bilinç yapısı ile kendi özünü, türünü ve var olanların anlamını kendisine nesne kılabilir.”¹⁸ İnsanın kendi türünü nesne kılabilmesi, Tanrı ile olan ilişkisinde belirleyicidir. Bir tür olarak ve aynı zamanda tür bilinci ile insan inanacağı bir Tanrı fikrinin yaratıcısı olabilir.¹⁹ Dar anlamıyla bilincin, insanı dinle ilişkilendiren esas noktası ise sonsuzluk kavramıdır. Feuerbach’a göre bilinç ve sonsuzluk bilinci birbirinden ayrılamaz. Eğer bilinç özsel olarak sonluluğu içeriyorsa, sonsuzluğu düşünmesi mümkün olmayacaktır. Bilincin doğası, her şeyi kapsar ve sonsuzdur. Bu nedenle de sonsuzluk bilinci, bilincin sonsuzluğudur. İnsan, sonsuzluğun bilincinde kendi özünün sonsuzluğuna ulaşır. “Din, bu temel üzerinden açığa çıkar ve kendini sonsuzluk bilinci ile gerçekleştirir.”²⁰ Nasıl ki sonsuzluk bilinci ile bilincin sonsuzluğunda neden ve konu özdeş hale geliyorsa, insan da dinin yalnızca nedeni değil aynı zamanda konusu olarak özündeki sonsuzluğu Tanrı olarak gökyüzüne yansıtmıştır. “İnsanın, onu hayvandan farklı kılan bu özü (sonsuzluk bilinci) dinin hem nedenidir hem de konusudur.”²¹ Dolayısıyla din üzerinden Tanrı da sadece insanın nesnesidir. Çünkü “varlığın ne olduğu ancak onun nesnesi dolayısıyla bilinebilir.”²² Bu doğrultuda insanın Tanrı’ya yönelik her tanımlama girişimi, kendi özüne dair bir girişimdir. Kısacası insanın özü ve özellikleri, nesnenin özü ve özelliklerinden açığa çıkarılacağı için insanın nesnesi

¹³ Feuerbach, *The Essence of Christianity*, s.1.

¹⁴ Feuerbach, *The Essence of Christianity*, s.1.

¹⁵ Feuerbach, *The Essence of Christianity*, s.1.

¹⁶ Feuerbach, *The Essence of Christianity*, s.1.

¹⁷ Feuerbach, *The Essence of Christianity*, s.1-2.

¹⁸ Feuerbach, *The Essence of Christianity*, s.2.

¹⁹ Abdurrahman Aliy, “Ludwig Andreas Feuerbach’ın ‘Yeni Felsefe’si ve Din Eleştirisi”, *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi*, Sayı 26, (Ekim 2014), s.43.

²⁰ Feuerbach, *The Essence of Christianity*, s.2.

²¹ Aliy, “Ludwig Andreas Feuerbach’ın ‘Yeni Felsefe’si ve Din Eleştirisi”, s.41.

²² Feuerbach, *Principles of Philosophy of The Future*, s.8..

olarak Tanrı'nın özünde görünüşe ulaşan, insanın özü olacaktır.²³ Ancak insan, Tanrı'ya yüklediği niteliklerin, kendisine dair nitelikler olduğunun farkında değildir. Bunun nedeni dinin yapısından kaynaklıdır. Çünkü din, insanda bilinç ve bilinçsizlik arasında ilişki yaratarak kendi varlığını güçlü kılar. İnsan bilinçli bir şekilde ister lâkin bunu bilinçsizce yapar. Tanrı'nın varlığına yönelik yüklemiş olduğu niteliklerin kendisine dair olduğunun bilincinde olmasına rağmen kendisinin ne olduğunu, nereden geldiğini sormaktan geri durmaz.²⁴ Feuerbach'ın dine yönelik eleştirisi ve bu eleştiri üzerinden felsefesinde ulaşmak istediği aşama da bu belirlenimde açığa çıkar. İnsan kendisinde görmeyi istediği fakat bir türlü göremediği nitelikleri hayâlî bir varlığa (Tanrı'ya) atfeder. Bu nitelikler, "ulaşmak istenip de bir türlü ulaşılamayan insanın yüceltilmiş sıfatlarından başka bir şey değildir."²⁵ Bu bağlamda sonsuzluk kavramına yönelik vurgu dışında Feuerbach'ın düşüncesinin yeni bir söylem oluşturmadığını söyleyebiliriz. Burada daha çok, felsefe tarihinde Tanrı'ya yönelik tasarımların antropomorfik bir nitelik taşıdığına dair ve insan üzerinden gerçekleştirilen bir okumanın devam ettiği kanısındayız.

Feuerbach dine yönelik bakışını ve bu bakış üzerinden dinin bir tamamlayıcısı olarak felsefeyi bu perspektifte analiz etmektedir. Felsefenin teolojik temelli bir niteliği olmasıyla birlikte teolojinin de antropolojik bir temeli vardır. Burada teoloji daha çok kuramsal teoloji olarak, felsefe de Hegel'de son noktasına ulaşacak spekülâtif felsefe olarak anlaşılmalıdır. Spekülâtif felsefenin teolojik temelli olmasının anlamı, "din için öteki dünyaya ait olan Tanrı'nın, bu dünyada akılsal ve teorik olarak gerçekleştirilmesidir."²⁶ Tanrı'nın akılsallaştırılması olarak felsefe, dinin gerçekleştiremediğini bu dünyada akıl üzerinden gerçekleştirir. Din ile insan kendini nesnelleştirebilmiş olmasına rağmen nesneyi kendi özü olarak tanımamaktadır. Kuramsal teolojiye nazaran sıradan teolojide Tanrı, insana aşkın olduğu için insanın özü de insana aşkın olup (aşkın bir nesnenin dolayımı anlamında) insanın nesneyi kendi özü olarak tanıması mümkün olmamaktadır. Oysa Feuerbach'a göre dinler tarihinde bir "ilerleme" düşüncesinden söz edilebileceği için kuramsal teoloji ile birlikte Tanrı "aşkın" (*transcendent*) bir boyuttan "içkin" (*immanent*) boyuta geçerek akıl üzerinden anlaşılmaya başlanmış ve insanın Tanrı'da kendi özünü görmesinin yolu açılmıştır.²⁷ Spekülâtif felsefe ise Tanrı'nın özünün aslında insanın özü olduğu düşüncesine giden yola zemin hazırlayan kuramsal teolojinin gerçekleşmesini mümkün kılmıştır.²⁸ Bu noktada şöyle bir soru açığa çıkıyor: Spekülâtif felsefeyi sadece idealizm çerçevesinde mi ele almak gerekecektir?

Feuerbach'ın spekülâtif kavramını kullanması ve sonrasında Hegel'e yönelik eleştirileri, spekülâtif felsefenin idealizme indirgenebileceği düşüncesine yol açabilir. Oysa *Principles of Philosophy of the Future*'ı detaylı incelediğimizde Feuerbach, Hegel'e kadar gelen süreci Hegel'den kopuk değerlendirmemizin mümkün olmadığını ve hatta bu sürecin, Hegel'e giden yola zemin hazırladığını düşünmüştür. Bu nedenle sürecin kendisine bütüncül olarak bakmak gerekmektedir.²⁹ Çünkü genel olarak felsefenin teorik olarak

²³ Burada bir nesnenin insan için ne olduğu ve kendinde ne olduğu ayrımı üzerinden sadece Tanrı için değil, aynı zamanda tüm organik ve inorganik doğada insanın nesnesi kılınan şeylerin özünün de insanın özüne işaret ettiği ve böylece salt Tanrı nesnesi üzerinden insanın özüne dair yapılacak böyle bir ontolojik çıkarımın mümkün olmadığı itirazında bulunabilir. Oysa Feuerbach nesnenin özünden insanın özüne işaret ederken nesneyi duyu verilerine tekabül eden duyumsanan bir varlık olarak düşünmez. Bu nedenle nesnenin (duyumsanamayan Tanrı'nın), insan için ne olduğu ve kendinde ne olduğu ayrımı da ortadan kalkacağı için insandan ayrı bir varlık görünümü de ortadan kalkar. (Feuerbach, *Principles of Philosophy of The Future*, ss.9-10.)

²⁴ Feuerbach, *Lectures on the Essence of Religion*, s.310.

²⁵ Ferhat Akdemir, "Feuerbach'ın Antropolojik Ateizmi ve Teistik Açından Değerlendirilmesi" *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı, 18-19, (2005), s.343.

²⁶ Feuerbach, *Principles of Philosophy of The Future*, s.4.

²⁷ Feuerbach, *The Essence of Christianity*, s.13.

²⁸ Feuerbach, *Principles of Philosophy of The Future*, s.7-8

²⁹ "[...] Hegel'in saf, varsayımsız düşünmesi insanın güncel, etkin, düşünen özüne dönüştürülmüş klasik teoloji ile metafiziğin kutsal özünden başka bir şey midir?" Feuerbach, *Principles of Philosophy of The Future*, s.20.

nesnesi ile teolojinin nesnesinin özellikleri aynıdır. Bu aynılık, duyumsal ve maddesel olan şeylerden soyutlamaya yönelik bakışta temellenir.³⁰ Soyutlamaya tabi tutulan duyusal ve maddi şeyler ile soyutlamayla ulaşılan genel ilke ve öz düşüncesi arasındaki ilişki, felsefe ve teolojiyi -özelinde teizmi- düşünsel anlamda aynı zemine yerleştirir. Nasıl ki teistik bakış açısında Tanrı oluş, hareket ve duyusal nesnelerin genel nedeni olmakla birlikte nedeni olduğu şeylere indirgenmeden açıklanmaya çalışılırsa; felsefede de ilke ve öz, genel neden ve kendinin nedeni olarak bu çerçevede düşünülür. Feuerbach, “duyu ve maddeden soyutlama ile Descartes ve Leibniz’in modern felsefenin başlangıcını oluşturduğunu ve bu filozofların soyutlamayı yalnız kutsalın maddesel olmayan tarafını bilmeye yarayan öznel bir durum olarak düşündüklerini vurgulamıştır[...]tinselliği ve kutsallığı içerisinde Tanrı kavramı, özne (insan) olarak değil, felsefenin aktif bir ilkesi ve özü olarak teizmin bakış açısıyla ele alınmıştır.”³¹ Feuerbach’a göre kutsal ve tinsel olan, özne olarak kavranamamış olsa da aklın maddi olmayan (*immaterial*) varlığı ve soyutlama gücüyle ulaştığı genel ilke veya Tanrı kavramı, aklın kutsallığına giden yolu açmıştır. Çünkü maddesel olandan arınmış olan düşünce, kutsal aklıdır. Descartes ve Gottfried W. Leibniz’de (1646-1716) sadece bir fikir olan, daha sonra felsefede gerçek ve doğru haline gelmiştir. “Spekülatif felsefe, Descartesçi ya da Leibnizci teizmin gerçekleşmiş kutsal aklından başka bir şey değildir.”³² Dolayısıyla akıl, maddi olmaması nedeniyle şeyleri düşünceler aracılığıyla açıklama hususunda teizmin kutsal aklını nesnede (Tanrı’da) değil kendinde (insanda) gerçekleştirmek ister.

Spekülatif felsefe her ne kadar teizmle paralel olarak ve teizmin bakış açısından soyutlama gücü ile genel ilke ya da Tanrı’ya ulaşmaya çalışsa da bu bakış açısında kaldığı sürece kutsal aklın Tanrı’ya yansımış olan insan aklından başka bir şey olmadığı düşüncesine ulaşamaz. Çünkü Tanrı soyutlama ile insan ve doğa varlığından bağımsız olarak kavrandığı sürece Tanrı’dır, bir başka ifadeyle insan aklından bağımsızdır. “Tanrı akla indirgenmek yerine onu aşarsa daha az kavranabilir olsa bile mutlaklığını koruyabilir. Tanrı bizim için akılcı bir anlam taşıdığı için değil, her şeyden önce akli aştığı için varlığı bir inanç konusu olabilir.”³³ Bu düşüncenin aşılabilmesi için teizmin olumsuzlanması olarak panteizm karşımıza çıkacaktır. Feuerbach’a göre bu olumsuzlama aynı zamanda bir olumlamadır. Çünkü “teizm, hayali panteizmden (*imaginäre Pantheismus/ imaginary pantheism*) ya da hayali panteizm, teizmden başka bir şey değildir.”³⁴ Bu nedenle, teizmin bu dünyada spekülatif felsefe aracılığıyla gerçekleştirilebilmesi için panteizme ihtiyaç vardır.

Teizm ve panteizm arasında öz ve görünüş arasındaki ilişki bakımından bir ayrım ortaya konabilir. Teizm, görünüşte özün bir yansımasını görse de öz ve görünüş arasında bir özdeşlik kurmaz. Bu özdeşlik kurulmadığı için Tanrı, insandan ayrı tasarımılanır. Oysa panteizmde öz ve görünüş arasında bir özdeşlik vardır. Bu özdeşlik aynı zamanda akıl ve şeylerin özü arasında kurulabilecek bir özdeşlik düşüncesine zemin hazırlar. O halde teizmde maddi olmamaklığı üzerinden ayrılan Tanrı, panteizmle birlikte maddi ve maddi olmama ayrımını kaybeder. Bu özdeşlikte akıl, varlık ve gerçeklik zorunlu olarak bir araya gelir. Dolayısıyla panteizmde ne Tanrı’nın akli onun varlığından ne de onun varlığı

³⁰ Felsefenin duyumsal ve maddesel olana yönelik soyutlama edimi, duyumsal olana dair gerçekleştirilen basit bir olumsuzlama olarak görülmemelidir. Felsefe -özellikle modern dönemde ampirisizm ve Kant ile- epistemolojik olarak duyumsal olanın ön kabulü ile başlar. Fakat bu ön-kabul, felsefenin soyutlama gücü ile çelişki taşımaz.

³¹ Feuerbach, *Principles of Philosophy of The Future*, s.13.

³² “Kutsal akıl” olarak çevirdiğimiz kavram için Feuerbach “*göttliche Verstand*” kavramını kullanır. İngilizce çevirisinde de “*divine intellect*” olarak karşılık bulur. Ludwig Feuerbach, *Philosophie Der Zukunft*, (Stuttgart, Fr. Frommans Verlag), 1922, s.25; Feuerbach, *Principles of Philosophy of The Future*, s.15.

³³ Eagleton, *Tanrı’nın Ölümü ve Kültür*, 58-9.

³⁴ Feuerbach’ın “*hayali*” olarak ifadesini bulan “*imaginäre*” ifadesini kullanmasının nedeninin, gerçekte olumsuzlandığı düşünülen ve buna göre belirlenim kazanan bir kavramın, olumsuzladığını aşamayıp “*hayali*” ya da “*gölge*” olarak kendisinde taşımasından kaynaklıdır. Feuerbach, *Philosophie Der Zukunft*, s.31; Feuerbach, *Principles of Philosophy of The Future*, s.21.

gerçekliğinden uzaktadır.³⁵ Eğer gerçekten Tanrı'nın aklından başka hiçbir nesne ve nesnenin gerçekliği yoksa, bu düşünce, felsefede nesne ve nesnenin kavramı arasındaki özdeşliğin akıl ile soğurulduğu spekülâtif felsefede gerçekleştirilir. Feuerbach'a göre felsefenin bu hattının oluşmasında Baruch Spinoza (1632-1677) oldukça belirleyicidir.³⁶

Teizmde ontolojik farkın korunduğu Tanrı ve insan arasındaki ilişkinin panteizmde kaybolduğunu görmekteyiz. Kaybolan bu fark, Tanrı'nın kapsayıcılığı üzerinden düşünülebileceği gibi insan ve doğanın anlamının açığa çıkışı üzerinden de düşünülebilir. Feuerbach'a göre teizmde Tanrı'nın maddî olmaması, maddenin hiç olduğunu söylemenin bir başka ifadesidir: "Teizm, Tanrıyı bütünüyle maddi olmayan bir öz şeklinde tasarlar. Ancak Tanrı'yı maddi olmayan olarak belirlemek, maddeyi yokluk olarak belirlemekten başka anlama gelmez."³⁷ Oysa madde, kutsal varlığın bir niteliği haline getirildiği için panteizm, teolojik materyalizmdir. Feuerbach'ın "Spinoza'yı materyalistlerin Musa'sı"³⁸ olarak görme sebebi de budur. Ayrıca maddî (*materyal*) olanın kabulü, teizmin olumsuzlanması olarak ateizmin bir ön-kabulü ise panteizm, ateizmi teizme bağlayarak teolojik ateizm olarak açığa çıkar.³⁹ Dolayısıyla panteizm, Tanrı'nın kutsallığı ile beraber kategorik olarak maddî olanın gerçekliğini ve kutsallığını da ortaya koyar. İnsanın düşüncesini aslında Tanrı değil, dünya ve maddî olan işgal ettiği için bu düşünce ile Tanrı, pratik olarak yadsınır. Diğer yandan Tanrı, pratik olarak yadsınsa da teorik olarak varlığını korur. "Pratik olarak reddedilirken teorik olarak varlığını sürdüren Tanrı, Feuerbach'a göre, varoluşsuz bir varoluştur."⁴⁰ Modern çağın özü de bu noktada belirginleşir. İnsan artık varoluşsuz varoluş olarak Tanrı'ya, doğa-üstüne başvurmada doğayı ve kendini açıklayabilir. Materyalizm, realizm, antropoloji, hümanizm ve doğa bilimlerinin modern çağla birlikte yükselişinin nedenini burada aramak gerekir.⁴¹

İnsan ve Tanrı arasındaki ontolojik ayrımın kaybolmasıyla birlikte maddi şeylerin ontolojik ve epistemolojik nedeninin Tanrı'dan insana – ve özelinde insan aklına – geçmesi, insan aklının Tanrısallaşmasının/kutsallaşmasının zeminini hazırlar. Descartes, Leibniz ve Spinoza ile beraber spekülâtif felsefede – Kant, Fichte ve Hegel'de – akla yapılan vurgunun güçlenmesi, bu geçiş ile anlaşılır. Feuerbach'a göre "maddeyi kutsal varlığa yüceltmek, dolaylı olarak mantığı kutsal varlığa yüceltmektir."⁴² Çünkü özellikle Alman İdealizminde (özellikle Immanuel Kant (1724-1804) ve Hegel'de) içeriksiz, salt biçimsel olan Aristotelesçi formel mantığa karşıt olarak içerikten bağımsız bir mantığın bilgi konusu olamayacağı düşüncesi açığa çıkar. Mantığa içeriğini verecek olan ve maddi olanın bilinmesi için gerekliliğine işaret edilen bir kutsallık açığa çıkar. Madde olmadan akıl düşünme için gerekli olan uyaran ve cisimden mahrum kalır. Dolayısıyla maddeden vazgeçilmeden akıldan ya da akıldan vazgeçilmeden maddeden vazgeçilemez. Bu doğrultuda panteizm ile akıl ve madde arasında kurulan özdeşlik, aklın Tanrısallaştırılması olarak idealizme yol açmıştır.⁴³ Bu noktada panteizm ve idealizm aynı şeyi farklı şekilde

³⁵ Feuerbach, *Principles of Philosophy of The Future*, s.22.

³⁶ Feuerbach, *Principles of Philosophy of The Future*, s.23.

³⁷ Feuerbach, *Principles of Philosophy of The Future*, s.23.

³⁸ Feuerbach, *Principles of Philosophy of The Future*, s.26. Panteizmde maddenin kutsal olan ile ilişkilendirilmesi nedeniyle teolojinin materyalist bir niteliğe büründüğü çıkarımını Feuerbach'ta görmemize rağmen dinin, dünyevileşme ile birlikte teolojik temelini koruyabileceği ve terk edilecek bir kavram var ise bunun dünyevileşmek olabileceğini göz önünde tutmamız gerekir. Çünkü 'teolojik materyalizm' kavramsal olarak pseudo bir görünüm arz edebilmektedir.

³⁹ Feuerbach, *Principles of Philosophy of The Future*, s.24.

⁴⁰ Feuerbach, *The Essence of Christianity*, s.15. Önemli gördüğümüz ve çeviri olarak anlaşılabilirliği açık olmayacağını düşündüğümüz için pasajın Feuerbach'ın kavramları ile özgün hali şu şekildedir: "Allein diese Existenz tangiert und inkommodiert ihn nicht; sie ist eine nur negative Existenz, eine Existenz ohne Existenz, eine sich selbst widersprechende Existenz – ein Sein, das seinen Wirkungen nach nicht unterscheidbar vom Nichtsein ist" Feuerbach, *Das Wesen Des Christentums*, (Berlin, Akademie Verlag, 2006), s.50

⁴¹ Feuerbach, *Principles of Philosophy of The Future*, s.25.

⁴² Feuerbach, *Principles of Philosophy of The Future*, s.28.

⁴³ Feuerbach, *Principles of Philosophy of The Future*, s.29.

söylemektedir: “Panteizm, nesnel olarak maddeyi Tanrı’da görürken, idealizm öznel olarak maddeyi “ego”da görür.”⁴⁴

Kopernik devrimiyle anlama yetisinin (*Verstand*) fenomenal alana değil, fenomenal alanın anlama yetisine uyduğu, bu nedenle dünyanın anlama yetisi ve görünün (*Anschauung*) bir ürünü haline geldiği düşünen Kant⁴⁵ ve dünyayı “ego”nun (benin) kendi özdeşliği üzerinden bir yansıması olarak ortaya koyan J. Gottlieb Fichte (1762-1814), kutsal olanı akılda gerçekleştirerek olumsuzlar.⁴⁶ Bu dönüşümün anlamı, nesne tarafından kısıtlanmayan ve sonlu bir özne olmayan, dolayısıyla bir nesnenin zıttı olarak değil, teolojik bir ifadeyle Tanrılaşan bir öznenin mutlaklığıdır. Feuerbach’a göre “Spinozacılık teolojik bir materyalizm iken Hegel’in felsefesi de tersine çevrilmiş idealizm, yani teolojik bir idealizmdir.”⁴⁷ Bu doğrultuda bu belirlenim en açık haline, Hegel’de ulaşır. Çünkü Kant ve Fichte’den farklı olarak Hegel, Tanrısal olanı bizzat düşüncenin kendisine indirger. Hegel, edimsel olan ile akılsal olan üzerinden düşünce ve varlık arasında kurmuş olduğu diyalektik ilişki ile var olanın kanıtını düşüncenin kendisinden çıkarır. Hatta öyle ki “varlık,” düşüncenin karşıtı bir düşünce olarak ortaya konduğunda bile yine düşünce içerisinde hareket edilmiş olur. Çünkü var olanın kanıtı, *mutlak ideanın* doğruluğunun içkin ve sistematik kesinliği ile mümkün olduğu için ayrıca bir kanıtlama girişimi gereksizdir.⁴⁸ Dolayısıyla düşünce için düşüncenin karşıtı olarak varlık, düşüncenin kendisinden başka bir şey değildir.⁴⁹ Teoloji mantıksal bir görünüme büründüğü için aklın Tanrısallaştırılmasını, akıl ve Tanrı arasında kurulan analogi ile daha iyi anlamamız mümkündür. Nasıl ki Tanrı yarattığı ile kendini gerçekleştiriyorsa, akıl da spekülasyon ile yarattığı nesnellik alanında kendi özünü gerçekleştirir. Hegel’in *Mantık Bilimi*’nde mantığı Tanrı’nın dünyayı yaratmadan önceki hali olarak görmesi, kurduğumuz analogiyi somutlaştırır bir niteliktedir.⁵⁰ “Hegel de rasyonalist filozoflar gibi esasen dini bir motifle, sonucunda görüneni reddederek aşkınlığa (*transcendent*), yani bir bakıma aşkın olana yönelmiştir.”⁵¹ Bu nedenle Feuerbach’a göre Hegel’in felsefesi, “mantıksal bir sürece dönüştürülmüş teoloji tarihidir.”⁵² Dolayısıyla Hegel’de mantık kavramlarının varlığı, “dünya-üstü bir yaratıcının hayali kalıntısından başka bir şey değildir.”⁵³ *Mantık Bilimi*’nde Tanrı metaforu üzerinden başlangıç düşüncesindeki soyut, belirlenimsiz bir belirlenim ve varsayımsız bir varsayım olan mantık, birçok belirlenimden (nicelik, nitelik, ölçü, sayı vs.)

⁴⁴ Feuerbach, *Principles of Philosophy of The Future*, s.30.

⁴⁵ “Kopernik, gök cisimlerinin gözlemcinin çevresinde döndüğü varsayımıyla cisimlerin hareketlerinin bütün bir yıldızlar kümesinin açıklamasında iyi bir sonuç alamadığını görünce, gözlemcinin kendisini döndürüp, gök cisimleri durağan tuttuğu zaman daha başarılı olup olamayacağını araştırmıştı. Nesnelerin görüsü açısından metafizikte de benzer bir yol denenebilir. Eğer görü kendini nesnelerin yapılarına uydurmak zorundaysa, nesnelerin a priori olarak nasıl bilinebilecek olduğunu anlamak güçtür; ama nesne (duyu nesnesi olarak) kendini görü yetimizin yapısına uyduracaksa, o zaman bu olanağı kolayca anlayabilirim. [...] Buna göre tüm deneyim nesneleri, zorunlu olarak bu kavramlara uymalı ve onlarla bağdaşmalıdır.” (Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, trans. Paul Guyer, Allen W. Wood, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, ss.110-111)

⁴⁶ Fichte’nin felsefesindeki ben=ben özdeşliği ve ben-olmayan’ın bu özdeşlikten hareketle anlaşılması açısından bkz. (J.G.Fichte, *The Science of Knowledge*, trans. Peter Heath, John Lachs, Cambridge, Cambridge University Press, 1982, ss.93-119)

⁴⁷ Feuerbach, *Principles of Philosophy of The Future*, s.40. Bu ifadenin özgün hali ise şu şekildedir: “*Die Hegeische Philosophie ist der umgekehrte — der theologische Idealismus, wie die Spinozische Philosophie der theologische Materialismus ist.*” Feuerbach, *Philosophie Der Zukunft*, s.50

⁴⁸ Feuerbach, *Towards a Critique of Hegel's Philosophy*, s.27.

⁴⁹ Feuerbach, *Principles of Philosophy of The Future*, s.41.

⁵⁰ “Bu nedenle denilebilir ki bu içerik Tanrı’nın, doğayı ve sonlu ruhu yaratmasından önceki halidir” (G.W.F. Hegel, *The Science of Logic*, trans. George di Giovanni, Cambridge, Cambridge University Press, 2010, s.29.)

⁵¹ Mustafa Kınağ, “God As The Implication of Alienation: A Criticism of Religion in Ludwig Feuerbach’s Anthropological Atheism”, *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi - Journal of the Faculty of Theology*, 9/2, (December 2022), s.422.

⁵² Feuerbach, *Principles of Philosophy of The Future*, s.58.

⁵³ Friedrich Engels, “Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu”, çev. Cem Eroğul, *Felsefe İncelemeleri*, (İstanbul: Yordam Kitap, 2009), s.33.

geçerek kesin düşüncenin ışığına çıkartılarak mutlak bilgide içerik ve belirlenim kazanır.⁵⁴ “Ve bu Tanrı hayal gücünün sisinden çıkarılmış ve belirleyici düşüncenin ışığına getirilmiş teizmin Tanrısı’ndan başka bir şey değildir.”⁵⁵ Bu da Hegel’in felsefesinde, mantıksal süreçte gerçekleştirilmiş olanın varsayımsız, belirlenimsiz başlangıç fikrinin analogik bir ifadesi olur.

Tüm bu söylenenler bağlamında, Feuerbach’a göre felsefe mutlaklaşarak teolojik bir boyuta evrilmesiyle insanın kendi özüne yabancılaşmasına neden olur. Hegel’in felsefesinde, özellikle *Mantık Bilimi*’nin “Özel Mantık” bölümünde, özneliliğin formlarının öznel olamayacağı, bir başka ifadeyle kavram, yargı ve sonucun öznenin değil, kendinde ve kendi-için var olan nesnel, mutlak bir varlığının olduğu çıkarımı mevcuttur.⁵⁶ Feuerbach için bu çıkarım, mutlak kılınan mantığın, insanın aklını şiddete uğratarak insanı kendi özü ve edimselliğinden koparan bir anlamı ihtiva etmesine sebep olur. Öznenin kendi yarattığı Tanrı’da özünü göremeyip aklın Tanrısallaştırılarak teolojide olduğu gibi insanın içerisinde hareket etmek durumunda olduğu “aşkın” (*transcendent*) bir niteliğinin olması, kutsal olumsuzlayan modern felsefenin yine kutsal çerçevede kalmasıyla, teolojiyi yine teolojik bir perspektifte eleştirilmesiyle sonuçlanır. Dolayısıyla Feuerbach için bu teolojik perspektifin dışına çıkılamaması, yabancılaşmanın aşılamamasına neden olmaktadır. Yabancılaşmanın aşılması, Tanrısal özün belirlenimlerinin insanî özün belirlenimlerinden başka bir şey olmadığı, Tanrı bilincinin insanın özbilinci olduğunun, Tanrı’yı idrak etmenin aslında insanın kendisini idrak etmesi anlamına geldiğinin bilinci ile mümkündür.⁵⁷

2.Kutsallığın Gökyüzünden Yeryüzüne Geçiş

Feuerbach insanı yabancılaşmaya sürükleyen din ve spekülative felsefe üzerine paralel bir okuma yaparak dinî bakışın ve felsefî spekülasyonun insanı esaret altında bıraktığını düşünür. Dinin Tanrısı ve spekülative felsefenin Varlığı düşünce konusu kılındığında dolaylı olarak insan düşünce konusu kılınır. Oysa ne din ne de spekülative felsefe Tanrı ya da Varlıktan bahsettiklerinde aslında insanî özden bahsettiklerini fark ederler. Bu nedenle Feuerbach, din ve felsefeyi bu bağlam üzerinden eleştirerek yeni bir felsefenin yolunu açar.

Feuerbach, nesnenin düşüncede soğurularak *ideanın* kendini gerçekleştirmesi olarak açığa çıkışını algının önemine vurgu yaparak aşmaya çalışır. Bu noktada Feuerbach, algıyı *ideanın* bir özelliği olmaktan çıkarır. Çünkü klasik felsefe *ideanın* gerçekliğini duyumsal olana, duyumsal olanın gerçekliğini ve algıyı *ideanın* doğruluğuna indirgeyerek nihayetinde *ideanın* gerçekliğini *ideanın* doğruluğu üzerinden düşünmüştür. Bu akıl yürütmeye gerçeklik ve doğruluk arasındaki ilişkide algı ve duyumsal olan, *ideanın* bir yüklemi olarak açığa çıkmaktadır. Dolayısıyla algının *ideanın* bir özelliği olmaktan çıkarılması için algının ve bu anlamda algı, gerçeklik ve doğruluğun *ideadan* türetilmemiş

⁵⁴ Feuerbach’ın Hegel’i ele aldığı bağlama geçmeden önce Hegel’in Mantık Bilimi’ndeki temel gayesini belirtmek gerekecektir. Hegel’e göre kendisine kadar gelen felsefe, başlangıcın herkes tarafından bilinen bir şey olduğunu varsayarak hareket eder. Oysa Hegel’e göre bu başlangıç düşüncesi sorundur. Felsefenin amacı başlangıcın son, sonun ise başlangıç olduğu zorunlu ilişkiyi açığa çıkartmaktır. Bu zorunlu ilişki, içkin olarak harekete ve oluşa işaret eder. Bu dinamik yapı içerisinde akla hareket yerleştirilerek, bütün-parça ilişkisinde her bir öge arasında karşılıklı dolayımılığın zorunluluğu açığa çıkarılmış olur. Başlangıcın bilgisi de içeriksiz, belirlenimsiz olana dair olduğu için yargıyla değil soyut kavramla başlamak gerekir. Soyut kavramla başlanarak Hegel’in, düşünme ve varlık özdeşliği üzerinden mantıksal bir bütünlük içerisinde diyalektik düşünmenin başlangıcını bir ayırma özdeşlik olarak kurması, sadece düşünmenin değil, varlığın da bir başlangıç olarak, belirlenim taşıyan içerikli olanın dolayımını en baştan varsayması anlamına gelmektedir. Hem düşünme hem de varlık için kavram ve nesne diyalektiğinde her bir durum, kendisinden öncekilere sıkı örülmüş bir doku kadar bağlıdır.(G.W.F. Hegel, *The Science of Logic*, s.38, 58-60, 67)

⁵⁵ Feuerbach, *Principles of Philosophy of The Future*, s.11.

⁵⁶ Hegel’in diyalektik mantığı uyarınca öznel olanın yargı ve kavram bağlamında nesnel olan ile ilişkisi üzerine bkz. (Hegel, *The Science of Logic*, ss.528-530)

⁵⁷ Feuerbach, *The Essence of Christianity*, s.13

olması gerekmektedir.⁵⁸ Bu düşünce, nesnenin düşüncelerden değil düşüncelerin nesnelerden üretilerek spekülâtif felsefe ve dinde olanın aksine, ampirik yöntemin felsefede belirleyici olmasına yöneliktir. Böylece gerçek algının düşünce ile belirlendiği klasik felsefeden ziyade gerçek düşüncenin algı ile belirlenip genişletildiği yeni felsefenin yolu açılmış olur.⁵⁹ Bu yeni felsefede “doğruluk, gerçeklik ve algının birbiriyle aynı olması”⁶⁰ da açığa çıkan bu yeni yaklaşımın bir başka ifadesidir.

Doğruluk ve gerçeklikle ilişki sadece algıya indirgenerek anlaşılmaz. Feuerbach, felsefede varlığın doğruluğu ve gerçekliğinden söz edilecekse doğruluğa ve gerçekliğe ulaşabilmek için algının yanında duyuların, sevginin ve hislerin gerekli olduğunu düşünür. Algı, duyu, sevgi ve hislerin temeli olarak insanın somut bütünlüğü, Hegel’de sınırı ve farkı kurarak ayırmda özdeşliği sağlayan diyalektik düşünmenin yerini alır.⁶¹ Burada özellikle sevgi ile varlık tüm ayrımlarını koruyarak bütünlüğü ile kendini açığa çıkarır. Feuerbach bu düşünce biçimi ile “sevgiye metafizik ve ontolojik bir anlam atfeder.”⁶² Dinin felsefi spekülasyon ile tamamlanmadan önce Tanrı ile olan ilişkisinin belirleyici motifi, duygudur: “Tanrısalsal olan insanı özü açığa çıkarıyorsa, Tanrısalsal bir anlam taşıyan duygu da insandaki duygunun Tanrısallığına işaret eder. Dolayısıyla duygu, insandaki en Tanrısalsal, en yetkin, en soylu şeydir. Duygunun fark ettiği Tanrısalsal öz aslında duygunun kendine hayran kalan ve bağlanan özünden başka bir şey değildir.”⁶³ “Feuerbach’ta sevginin bu gücü, soyut ve çapraşık Hegel tutkusunun hüküm sürdüğü yıllardan sonra bir teselli niteliği taşır. [...] Saf düşüncenin Tanrısalsal niteliği ile çekilmez hale geldiği bir düşünce ikliminde, saf düşüncenin vaz ettiği ile sevginin yüceltilerek açığa çıkardığı arasında özce bir fark yoktur.”⁶⁴ Feuerbach’ın yapmaya çalıştığı, felsefi spekülasyonu ve dinî düşüncüyü felsefi antropolojiyle ikame etmektedir. Duygu, Tanrı’yı reddedip kendisi Tanrısallaşınca felsefi antropoloji de ateist bir din yorumuna dönüşür.

Feuerbach kendi materyalist görüşünü algı ve sevgi doğrultusunda duyumsallık üzerinden açılar. Klasik felsefe, ruh ve beden arasında bir ayırım gözeterek ruhun bedenın özüne ait olmadığını, soyut ve saf düşüncenin alanı olduğunu düşünürken; Feuerbach’ın materyalist yeni felsefesi, ruhu bedene içkin görür ve hatta ruhun özünü beden üzerinden anlamlandırır. “Duyularla algılanabilen ve bizim de dahil bulunduğumuz maddi dünyanın tek gerçek olduğu ve bize ne kadar madde-üstü görünürse görünsünler bilincimizle düşüncelerimizin, sadece maddî ve vücudumuza ait bir uzvun, beynin ürünleri olduğu kanaati, Feuerbach’ta maddenin, ruhun bir ürünü değil, gerçekte ruhun kendisinin maddenin en yüce ürünü olduğu düşüncesiyle sonuçlanır.”⁶⁵ Ayrıca Feuerbach burada Descartes’ın şüphe yöntemini duyumsal ve maddi olana yöneltmesine atıf yaparak, Descartes’ta şüphenin duyumsal olanın bittiği yerde ortadan kalkmasının tersine, şüphenin duyumsal olanın başladığı yerde ortadan kalkması gerektiğini ortaya koyar.⁶⁶ Bu noktada Feuerbach’ın, ruh ve beden arasında net bir ayırım yapmayarak duyumsal olanı belirleyici bir öge olarak ele alan ampirizm kanadındaki filozofların yapmaya çalıştığı şeyin bir devamcısı görülerek, kurmaya çalıştığı yeni felsefenin aslında yeni olmadığı haklı olarak iddia edilebilir. Fakat Feuerbach felsefi bir antropoloji zemininde insanın kutsallığını açığa çıkarma çabasında olduğu için sevgi, algı ve duyumsallığı sadece insana aşkın olanlara yöneltmez, aynı zamanda insan da algının, duyunun ve Tanrısalsal olan sevginin nesnesidir. Oysa ampirisizmde insanın yekûn olarak bu anlamda algılandığı düşüncesi şüphelidir.

⁵⁸ Feuerbach, *Principles of Philosophy of The Future*, s.60.

⁵⁹ Feuerbach, *Principles of Philosophy of The Future* s.77.

⁶⁰ Feuerbach, *Principles of Philosophy of The Future* s.60.

⁶¹ Feuerbach, *Principles of Philosophy of The Future* s.80.

⁶² Feuerbach, *Principles of Philosophy of The Future* s.63.

⁶³ Feuerbach, *The Essence of Christianity*, s.9

⁶⁴ Engels, “Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu”, s.26.

⁶⁵ Engels, “Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu”, s.33.

⁶⁶ Feuerbach, *Principles of Philosophy of The Future*, s.65-66.

Feuerbach'a göre insan bütünselliği ile ele alınmalıdır. Aklın kutsallığından insanın kutsallığına geçişin anlaşılması için bu önemlidir. Çünkü klasik felsefe, sadece akılsal olanın gerçek ve doğru olduğunu açıklamakla yeni felsefe, sadece insanın gerçek ve doğru olduğunu açıklar. Düşüncenin varlığı, varlığın da duyumsallığa bağlanmasıyla kurulan düşünce, varlık ve duyumsallık bütünlüğü ancak insanın bu bütünlüğün temeli olarak kavrandığı durumda anlam ve gerçekliğe sahip olacaktır.⁶⁷ Bu doğrultuda teoloji, antropolojide tam ve kesin çözünmesini sağlayacaktır. Teolojide ve onun tamamlanışı olarak klasik felsefede Tanrı ve mantığın içerisinde insanın kendi özünü görememesinden kaynaklanan sorun aşılacak kutsal olanın ancak insan ile bir varlığa sahip olduğu açığa çıkacak ve insan yarattıklarında kendi özünü görecektir. Bu nedenle “doğanın insanın temeli haline getirilmesiyle bilimsel bir bakış açısından insan, yeni felsefenin evrensel, tek, en yüce nesnesi haline gelir.”⁶⁸ Artık doğanın ve insanların dışında hiçbir şey yoktur. Dinî düş gücümüzün yarattığı üstün varlıklar, insanın kendi düşsel yansımasından başka bir şey değildir.⁶⁹ Böylece Feuerbach ile birlikte kutsallık gökyüzünden yeryüzüne geçer. Felsefe, merkezine insanı alıp dinî bir görünüme ulaşır. Bu görünümün en açık göstergelerinden biri, Feuerbach'ın Hristiyanlık dinindeki teslis inancını, yeni felsefenin nesnesini açığa çıkaracak şekilde yeniden yorumlamasıdır. Teslis inancına felsefî ve tarihsel olarak bakıldığında baba-oğul-kutsal ruh arasındaki ilişkinin insanın insanla olan ilişkisine işaret ettiğini görürüz. Gerçeklik ve kutsallık ben ile sen arasında zorunlu olacak bir ilişki ile mümkün olabilmektedir.⁷⁰ Bunun için insan ve insanın oluşum süreci dinin, insan sevgisi de Tanrı sevgisinin yerini alması gerekir.⁷¹ Felsefenin en yüce nesnesi olarak da insanın insanla birliği, klasik felsefenin kutsalı insan olmayanda aramasını aşacaktır.⁷² Feuerbach'ın belirttiği gibi yeni felsefe “dinin yerini alır ve dinin kendi içindeki özüne sahiptir; gerçekten dinin kendisidir.”⁷³ Bu noktada Feuerbach'ın kendisini “Tanrısız bir dindar”⁷⁴ olarak nitelendirmesi, felsefenin aldığı boyutu göstermektedir. Sonuç olarak Feuerbach'ın dini ortadan kaldırmak istemediği, bilakis felsefeyi din haline getirmek istediği yargısına ulaşılabilir.⁷⁵

3.Kutsallaştırılan Yeryüzünün Çelişkileri ve Felsefenin Anlamı: Marx

Marx, din ile felsefenin insanın kendi özüne dair yaratmış olduğu yabancılaşmaya neden olduğu ve insanın bu yabancılaşmayı aşarak özgürlüğe ulaşabilmek için kutsallığın gökyüzünden yeryüzüne geçmesi gerektiğini vurgulayan Feuerbach'ın felsefesini önemli bir aşama olarak ortaya koyar. Marx da Feuerbach gibi dinin yaratmış olduğu bu sorunsalda spekülatif felsefenin de rolü olduğunu düşünür. Bu nedenle eleştiri sadece dine değil, spekülatif felsefeye de yönelik olmalıdır. Bu çerçevede Marx ile Feuerbach'ın ortak noktası, düşünmenin teolojik karakterinden kurtulup ve bu düşünme biçimiyle yabancılaşmayı aşarak insanın kendisini yeryüzünde bulacağı bir noktaya ulaşabilmektir.

Feuerbach'ın açtığı bu yol, Marx için önemli olmakla birlikte yetersizdir. İnsanı dinî yabancılaşmasından kurtarıp tekrar seküler dünyaya indirme konusunda Feuerbach önemlidir. “Marx'a göre, Feuerbach'ın geliştirdiği antropolojik din yorumu, politik iktisadın eleştirisinin temelini oluştur. Hegel sonrası hümanist ve natüralist eleştiriye başlatmakla Feuerbach, bir “kuramsal devrim” gerçekleştirmiştir.”⁷⁶ Hatta bu noktada

⁶⁷ Feuerbach, *Principles of Philosophy of The Future*, s.80.

⁶⁸ Feuerbach, *Principles of Philosophy of The Future*, s.83.

⁶⁹ Engels, “Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu”, s.25.

⁷⁰ Feuerbach, *Principles of Philosophy of The Future*, s.86.

⁷¹ Feuerbach, *Lectures on the Essence of Religion*, s.36.

⁷² Feuerbach, *Principles of Philosophy of The Future*, s.87.

⁷³ Feuerbach, *Principles of Philosophy of The Future*, s.86.

⁷⁴ Feuerbach, *Lectures on the Essence of Religion*, s.36.

⁷⁵ Engels, “Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu”, s.42.

⁷⁶ Cevat Özyurt, “Marx'ta Yanılsama ve İdeoloji Olarak Din”, *Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Yıl 7, Sayı 2, (2014), s.217.

Marx, Feuerbach'ı "klasik felsefenin fatihi olarak görür."⁷⁷ Ancak seküler dünyadaki çelişkileri yani toplumsal dinamikleri, iktisadî çelişkileri, insanın toplumla, bireyin türle, öznenin nesneyle çelişkisini göstermek ve bu çelişkilerin açığa çıkarılamaması anlamında yetersizdir. Bu anlamda Feuerbach'ın çalışmasının noktalandığı yer, Marx'ın felsefesinin başlangıcını oluşturacaktır.⁷⁸ Dolayısıyla Marx önce "*Feuerbach Üzerine Tezler*"inde Feuerbach'ın felsefesine yönelik eleştirel bir tutum sergileyecek, sonra seküler dünyanın çelişkilerinin ne olduğunu ve bu çelişkilerin aşılmasında felsefenin rolünün ne olması gerektiğini ortaya koyacaktır.

Marx'a göre kendisini felsefî spekülasyonla idealizmde gerçekleştirecek olan dinî düşünmeyi eleştirerek kendi materyalist görüşünü ortaya koyan Feuerbach, epistemoloji temelli düşünmenin dışına çıkamadığı için belli bir geleneğin devamı niteliğindedir. Marx –Feuerbach'ı da dahil ederek – materyalizmin başlıca kusurunu, duyumsanabilir dünyayı somut insan etkinliği olarak görmeyip, tersine epistemolojik bir hat üzerinde duyu ve görü (*Anschauung*) konusu kılmasında bulur. Feuerbach her ne kadar nesneyi düşünmeden değil düşünmeyi nesneden türetmiş olsa da düşünce konularından ayrı olan somut nesneler aramıştır.⁷⁹ Bu nedenle nesne görü ve duyu temelinde, düşünce konusu kılınarak pratik-insanî duyusal etkinlik olarak görülmemiştir. Bu etkinlik içerisinde görülememesinin sebebi, görü ve duyunun doğal bir yeti olarak düşünülmesidir. Oysa Marx'a göre görü ve duyu tarihseldir ve bu nedenle içeriklerinden bağımsız değildir. Tarihsel süreç içerisinde algılanan dünya dönüşürken algılar da değişmektedir. Burada karşılıklı ilişkiye geçen özne ile nesne arasındaki bütünlük praksis ile sağlanır. Dolayısıyla Marx için insanın gerçeklikle olan ilişkisinin epistemoloji öncelikli düşünme olarak kavranması yeterli değildir. Bu ilişkinin praksis olarak kavranması gerekir.⁸⁰

İnsanın gerçekliğe ulaşıp ulaşamayacağı sorunu teorik değil, praksiye dair bir sorundur. "Praksisten soyutlanmış her düşünce, skolastiktir."⁸¹ Burada Marx'ın 'skolastik' ile vurgulamak istediği, praksisten soyutlanmış düşüncenin, epistemoloji temelli bir yaklaşım olduğudur. Bu nedenle Feuerbach da düşünce ve gerçeklik arasındaki tekabüliyeti, kuramsal boyuttan ibaret kıldığı için bu teolojik bağlamın dışına çıkamamıştır. Oysa Marx'a göre gerçeklik ve praksis arasında doğrudan bir ilişki olup nesnel etkinlik (*Gegenstandliche Tätigkeit*) ile nesnel gerçeklik (*Gegenstandliche Wahrheit*) arasında her zaman bir karşılıklı dolayımılık ilişkisi, karşılıklılık vardır.⁸² Praksis, teorik olanı dışlamayan ama teorik olanda da kalmayan, kavramsal çerçevede ele alınan dünyada eylem olarak açığa çıkan bir etkinliğe işaret eder. Dolayısıyla praksis düşüncesi ile Marx'ın teorik felsefeyi tümüyle olumsuzladığı düşüncesi de yanlış olacaktır.

Marx hem geleneksel materyalizmin hem de idealizmin eleştirisini yapar. Geleneksel materyalizm, öznel süreci hesap etmeyerek öznenin maddi dünyaya dahil oluşunu ve bilincin aktif rolünü ihmal eder. İdealizm de her şeyi tümüyle özneye yükleyip dünyayı bilinç sahibi bir öznenin *idelerinin* tezahürü olarak ortaya koyar. Bu nedenle felsefede praksis rolü önemlidir. Praksis, etkinliğin kendisi olarak dünyanın ve bilincin karşılıklı biçimde birbirine müdahil olduğu bir süreçtir. Feuerbach eleştirmiş olduğu spekülatif felsefenin bakış açısında kalarak teorik-pratik karşıtlığına düşmüş, felsefeyi teorik bir faaliyet olarak görmüştür. Özellikle Hegel'in spekülatif felsefesinin dinin akılsal boyutta temellendirilmesine neden olduğunu düşünen Feuerbach, Hegel üzerinden din eleştirisini yine de Hegelci sistem ve bu sistemin kavramlarıyla dile getirir. "Feuerbach, Hegel'in

⁷⁷ Marx, *1844 El Yazmaları*, s.158.

⁷⁸ Marx, *Feuerbach Üzerine Tezler*, s.79-80, IV.Tez.

⁷⁹ Marx, *Feuerbach Üzerine Tezler*, s.78, I.Tez.

⁸⁰ Marx, *Feuerbach Üzerine Tezler*, s.79, II.Tez.

⁸¹ Marx, *Feuerbach Üzerine Tezler*, s.79, II.Tez.

⁸² Doğan Göçmen, "Feuerbach'a Dair İkinci Tez ve Marksçı Diyalektik Felsefenin 'Nüvesi' Üzerine", *Özne Felsefe Bilim ve Sanat Yazıları*, C.1, Sayı:28 (2018), s.80.

sistemi üstünde çalışır, ama bu sistemin içinde kalarak, bu sistemin kavramları ile yapar bunu.”⁸³ Bu nedenle Marx bu eleştiriyi yalnızca Feuerbach’a yöneltmez. Bütün ve parçalar arasındaki ilişkiyi mantıksal bir süreç içerisinde açıklamasıyla praksişi göz ardı eden Hegel’e de yöneltmiş olur. Burada Feuerbach’ın praksişi spekülative boyut üzerinden konumlandırıp Hegel’in felsefesini devam ettirmesi anlamında bu nokta önemlidir. Hegel’in felsefesinde her bir parçanın, niteliğini kazanabilmesi için bir bütün içerisinde yer alması gerekir. Hiçbir var olan şeyin kendinde varlığı yoktur, varlığını ancak bir başka şeyde kazanır. Her bir parçanın kendisi ve başkalarıyla olan ilişkiselliği de kurulan bağıntıların birliğini verir.⁸⁴ Mantıksal süreç ile açığa çıkartılacak olan bu ilişkiselliğin mantığında, praksise yer yoktur. Dolayısıyla özne-nesne arasındaki tekabüliyet ilişkisinde praksisin dolayımı değil, *mutlak idea* olarak kavranan kavramın hareketi üzerinden açıklanır.⁸⁵ Bu aşama ile tüm karşıtlıklar diyalektik bir yöntem ile ortadan kaldırılarak (*Aufhebung*)⁸⁶ karşıtlıklar arasında içsel ve zorunlu işleyiş mantığı açığa çıkmış olur.⁸⁷ Oysa Marx’a göre bu karşıtlıkların bu biçimde ele alınması, gerçekliği kavram üzerinden açıklamamıza neden olur. Kavramın kendinde soyut olarak kavranması ve sonrasında diyalektik bir yöntem ile karşıtı olan maddenin dolayımına sokulması, hakiki gerçekliğin anlamını vermez. Çünkü kavram, maddenin soyutlanmasından başka bir şey değildir. Kavram ve madde iki ayrı uç olarak kendinde soyutlandığında sadece idealizmin değil, aynı zamanda geleneksel materyalizmin de çerçevesinde kalır.⁸⁸ Bu nedenle Marx’ın diyalektik yöntemi karşıtlıkların önce kendisinde soyutlanıp sonra da ilişkiselliğini açığa çıkarmaktan ziyade praksis üzerinden karşıtlıklar arasındaki ilişkiselliğin vurgusunu taşır. “Çünkü, diyalektikle var olanı olumlu bir şey olarak kavradığımız anda onun olumsuzlanmasını, zorunlu olarak yok olacağını da kavrarız; çünkü, diyalektik her oluşmuş biçimi, akan bir hareket içinde ve dolayısıyla bunun yok olup gidici yanını da gözden ayırmadan kavrarız; diyalektik hiçbir şeyin altında kalmaz, özünde eleştirici ve devrimcidir.”⁸⁹ Dolayısıyla diyalektiğin bu eleştirici ve devrimci yanı, Marx’ın felsefeyi “kritik-devrimci-praksis” olarak nitelendirmesi ile paralellik taşır.

Feuerbach spekülative düşünme biçiminden çıkamadığı için praksisten soyutlanmış “öz” düşüncesini felsefesinde sürdürür. Öz düşüncesiyle Feuerbach, doğa bilimlerinin maddeciliğini tarihe ve topluma değil, sadece insana uygular. Çünkü Feuerbach materyalist bir düşünceyle doğanın temellendirdiği ve tarihsellikten yoksun insanın ilerlemesine yönelik inancı korumaktadır.⁹⁰ Feuerbach dinin insanda yarattığı yabancılaşmayı, insanın Tanrı’da kendi özünü görememesi olarak açığa çıkartıp tarihselliğin ve toplumsallığın, dolayısıyla çelişkilerin ürünü olan insanı göz ardı edip türe dair bir öz düşüncesinden hareket etmesi bakımından dinî özü, insanî öze indirgeyerek yabancılaşma sorununu çözümsüz bırakmıştır. Dinin özü olarak Hristiyanlığın Tanrısı nasıl daha önceki çok sayıdaki kabile ve ulusların arınmış özü ise Tanrı’nın özü üzerinden açığa çıkan insanın özü de çok sayıda gerçek insanın arınmış özüdür. Bu nedenle Feuerbach’ın insanı gerçek

⁸³ Louis Althusser, *İki Filozof: Machiavelli-Feuerbach*, Çev. Alp Tümerterkin, İstanbul, İthaki Yayınları, 2010, s.170.

⁸⁴ Hegel, *The Science of Logic*, s.451-452.

⁸⁵ Hegel, *The Science of Logic*, s.518.

⁸⁶ *Aufhebung* kavramı Hegel’in diyalektik yönteminde oldukça önemlidir. *Aufhebung* aşmak, ortadan kaldırmak gibi anlamları içerir. Ancak bu aşılacak şeyin geride bırakılarak onun yok olması anlamında değildir. Dolaysız olanın dolaylı kılınarak daha üst bir belirlenimde içerilmesi anlamında hem sonlandırma hem de sürdürme gibi ikili bir anlama sahiptir. (Hegel, *The Science of Logic*, s.81-82.)

⁸⁷ Hegel, *The Science of Logic*, s.526-527

⁸⁸ Karl Marx, *Hegel’in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi*, Çeviren: Kenan Somer, (Ankara: Sol Yayınları, 2009), s.130

⁸⁹ Karl Marx, *Kapital I: Ekonomi Politikasının Eleştirisi*, Çev. Mehmet Selik, Nail Satlıgan, (İstanbul, Yordam Kitap, 2011), s.29.

⁹⁰ Engels, “Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu”, s.38.

dünyada yaşamamaktadır.⁹¹ Marx’a göre Feuerbach öz düşüncesinden dolayı insanı soyut bir kavram olarak ele almak zorundadır:

“Soyut, ayrı bir insan bireyinin var olduğunu varsayarak, tarihin akışını hesaba katmamak ve dinsel ruhu, kendi kendisi için var olan, değişmez bir şey durumuna getirmek, dolayısıyla, insanı yalnızca ‘tür’ olarak, kalabalık, bireyleri salt *doğal* bir biçimde birbirine bağlayan, içsel, dilsiz bir ortak varlık olarak görmek, zorunda kalmaktadır.”⁹²

Marx’a göre insan kendiliğinden oluşan bir varlık değildir. Tarihselliğin bir ürünü olarak her birey, toplumun bütünlüğüne katılımı ile var olarak anlam kazanır. Bireyi türe ait olarak ele alıp soyutluğu içinde birbirinden yalıtılmış biçimde kavramak – daha sonra detaylandıracağımız – modern toplumda yani burjuva toplumunda bireyin durumunu meşrulaştırmak anlamına gelir.⁹³ Meşrulaşan bireyin yabancılaşmasının sadece din üzerinden anlaşılması da bu noktada mümkün olmamaktadır. Çünkü yabancılaşma, Marx’a göre Feuerbach’ın açığa çıkardığı gibi sadece dinî değil, aynı zamanda seküler dünyanın politik-iktisadî nedenlerinden kaynaklanır.⁹⁴ Dolayısıyla yabancılaşma insanın kendisine yabancılaşmasıdır. Marx’ın Feuerbach ile ortak noktası, bu yabancılaşmaya neden olanın aynı zamanda spekülâtif felsefe olduğu gerçeğidir. Bu anlamda spekülâtif felsefenin, başka bir felsefe (praksis felsefesi) ile aşılması gereklidir. Kavramsal dünya ile yeryüzü arasındaki diyalektik ilişkinin kavranması felsefenin aşılmasıdır. İnsan yeni bir dünyaya bakarken baktığı dünyaya ilişkin de yeni bir felsefî yöntem geliştirir ve kullanır. Bu karşılıklı yapıda yabancılaşmanın sebeplerinden biri olan seküler dünya, Feuerbach’ın aksine kutsal kabul edilmeyip çelişkileri ile açığa çıkartılarak yabancılaşmanın ortadan kaldırılması gerekmektedir.

“Öyleyse tarihin görevi, gerçeğin öteki dünyasının yitip gitmesinden sonra, bu dünyanın gerçeğini ortaya koymak oluyor. İnsanın özyabancılaşmasının (kendi kendine yabancılaşmasının) kutsal biçimlerini bir kez ortaya çıkardıktan sonra, kutsal-olmayan biçimleri içindeki özyabancılaşmayı da ortaya çıkarmak, ilkin tarihin hizmetinde olan felsefenin görevi oluyor. Böylece gökyüzünün eleştirisi yeryüzünün eleştirisine, dinin eleştirisi hukukun eleştirisine, tanrıbilimin eleştirisi de siyasetin eleştirisine dönüşüyor.”⁹⁵

Yabancılaşma, sadece işçinin ürettiği ürüne sahip olamaması ya da kendi emeğine yabancılaşması değil, her şeyin olduğundan, her insan eyleminin de yürütülen eylemden başka türlü olmasıdır.⁹⁶ Bir başka ifadeyle, insan eylemlerinin yer aldığı dünyanın tümüyle başkalaşmasıdır. O halde Marx’a göre yabancılaşma, özdeşliğin kaybolmasıyla birlikte hiçbir şeyin kendi olamamasına işaret eder. Bu yabancılaşmanın aşılabilmesi için Feuerbach’ın teklif ettiği felsefî antropoloji temelli materyalist düşünceye değil felsefenin “kritik-devrimci-praksis”e ihtiyaç vardır. Felsefenin bu rolü, Feuerbach tarafından kutsal kabul edilen seküler dünyanın çelişkilerine yönelik gerçekleştirilmelidir. Seküler dünyanın çelişkileri ise kapitalist üretim biçiminin toplumsal yapısından kaynaklanır.

⁹¹ Engels, “Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu”, s.46-47.

⁹² Marx, *Feuerbach Üzerine Tezler*, s.81, VI.Tez.

⁹³ Marx, *Feuerbach Üzerine Tezler*, s.81, VI.Tez.

⁹⁴ Marx’ın, üretim sürecine, üretilen ürüne, doğaya, ait olduğu türsel varlığa politik-iktisadi nedenlerin sonucu olarak emeğin yabancılaşması üzerinden nasıl kavradığı için bkz. (Marx, *1844 El Yazmaları*, ss.73-89)

⁹⁵ Marx, *Hegel’in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi*, s.193.

⁹⁶ Marx, *1844 El Yazmaları*, s.135.

Feuerbach, Tanrı tasarımının antropomorfik temelli olduğunu düşünerek insanî bir tasarımın Tanrı'da vücut bulduğunu açığa çıkarır.⁹⁷ Bu doğrultuda Tanrı'ya atfedilecek yüklemelerin insanî tasarımlar olduğu gösterilince, Tanrısal yüklemeler insanî özün belirlenimleri olacak ve bu belirlenimlerin öznesinin de insanî öz olduğu sonucuna varılacaktır.⁹⁸ Bu “evirme yöntemi” ile Feuerbach, Tanrı'nın doğası hakkındaki yüklemelerin insan hakkındaki gerçeklerin saklı özellikleri olduğunu iddia eder. Oysa Marx'a göre kapitalist toplum biçimi özne-yüklem arasındaki ilişkiyi ters yüz ettiği için insanı, Feuerbach'ın yapmış olduğu bu tespit üzerinden anlamamız mümkün değildir. Kapitalist toplumun piyasa ilişkilerinde insan, Tanrısal yüklemeleri taşıyan bir özne olmaktan ziyade kendisi yüklem haline gelmiştir. İnsanın yüklemi olduğu özne ise “çalışma”dır. Çalışma, öznenin yüklemelerinden biri olması gerekirken, kapitalist dünyada özne haline dönüşmüştür. Tekil bilincin kaybolduğu insan, bir başka ifadeyle özne olma halini kaybeden insan, kendini olumsuzlayarak piyasanın yüklemine dönüşür. İnsanın çalışmanın yüklemi haline gelerek piyasa ilişkilerinde soğurulması trajiktir. Nasıl ki tragedya kahramanı epik kurgunun dışına çıkamıyor, onun sunduğu zorunluluğun dışında özgür eylemini gerçekleştiremiyorsa, kapitalist üretim biçiminin sunduğu yapı içerisinde de insan, modern bir tragedya kahramanı gibi eylemde bulunmasına karşın eyleminin nedeni kendisi olmadığı için özgür eylemi gerçekleştiremez. Marx'a göre modern insanın trajikliğini açığa çıkaran bu durumun aşılabilmesinin koşullarından biri, çalışmanın insanın özsel varlığına ait olmadığı düşüncesidir.⁹⁹

Kapitalist üretim biçimi, kollektiviteye dayanmayan bir toplumsallık teşkil eder. Kollektiviteye dayanmayan bu toplumsal yaşam, insanın özüne dolayısıyla türsel varlığına dair değildir.¹⁰⁰ Marx'a göre üretim biçimi kollektiviteye dayandığında, insan emeğiyle, üretim süreciyle nesnelleşir ve özne olmasının nesnel halini açığa çıkarır. Oysa kapitalist üretim biçiminde insan ürettikçe olumsuzlanır ve ancak bu olumsuzlama ile piyasanın yapı taşı haline gelir. Marx burada din ve kapitalist üretim biçimi arasında bir analogi kurar. Dinde insanın praksişi, insandan bağımsız bir şekilde işler ve “insan Tanrı'ya ne kadar çok şey verirse kendisine o kadar az şey kalır.”¹⁰¹ Kapitalist üretim biçiminde işçi de hayatını nesneye koyar ama artık hayatı kendine değil, nesneye aittir. Bu nedenle işçinin praksişi de kendine ait değildir. Dolayısıyla dinde insanın açığa çıkardıkları Tanrı'da soğurulurken, piyasada da işçinin ürettikleri sermayenin egemenliğinde soğurulur.¹⁰² Bir başka ifadeyle, “Tanrılara sunulan ürünler, üreticinin ürününün ideolojik manipülasyonla el değiştirmesinden başka bir şey değildir.”¹⁰³ Böylece işçi, değer üretildiği üretim sürecine girer. Bu süreç içerisinde insanlar kendilerini temsil edemezler. Burjuvazinin yaratmaya çalıştığı da bu temsiliyet mekanizmasını kırıp dilsiz, sözsüz, kendi içine kapalı bireylerden oluşmuş yekpare bir bütündür. Burjuvazinin temel aktörü olduğu piyasa toplumunda hayat, kollektiviteye dayalı toplumsal ilişkilerin metalar (ya da meta üretim ilişkileri) tarafından olumsuzlandığı hayattır. Bu anlamda bireyler toplum oluştururken aslında bir toplum oluşturmamaktadır.

Marx, seküler dünyanın meta fetişizmini, dinî bakış açısının bir devamı olarak görmektedir. Dinde bilinç bir fetiş üretir ve bu ürettiğinin farkına varmadan ürettiğini özneleştirerek ona ibadet etmeye başlar. Aynı şekilde kapitalist üretim biçiminde de özne bir şey üretir ve ürün, meta formunda üreticisinden bağımsızlaşıp özneleşir. İnsan elinin ürünleri olan metalar dünyasında da böyledir.

⁹⁷ Feuerbach, *The Essence of Christianity*, s.18.

⁹⁸ Feuerbach, *The Essence of Christianity*, s.25.

⁹⁹ Marx, *1844 El Yazmaları*, s.78.

¹⁰⁰ Marx, *1844 El Yazmaları*, s.78-80.

¹⁰¹ Marx, *1844 El Yazmaları*, s.76.

¹⁰² Marx, *1844 El Yazmaları*, s.75-76.

¹⁰³ Özyurt, “Marx'ta Yanılsama ve İdeoloji Olarak Din”, s.218.

“Bunun için de, bir benzetme yapmak istersek, din dünyasının sisli bölgesine yükselmemiz gerekir. Burada, insan kafasının ürünleri, kendilerine özgü hayatları olan, kendi aralarında ve insanlarla ilişki halindeki bağımsız biçimler gibi görünür. İnsan elinin ürünleri olan metalar dünyasında da böyledir emek ürünleri metalar olarak üretilmeye başlar başlamaz onlara yapışan dolayısıyla da meta üretiminden ayrılamaz olan bu şey fetişizmdir.”¹⁰⁴

Bu nedenle dinin yarattığı yabancılaşma, seküler dünyada aşılamamış, sadece biçim değiştirip güçlenmiştir. Kapitalist üretim biçimi, dinî değerlerin kutsallığından dünyevî değerlerin kutsallığına geçişin zeminini hazırlamıştır. Emek gücünün değişim değerine sahip bir meta olarak toplum içinde var olması, kapitalist değer sisteminin en temel motifi ve kutsalıdır. Emek, kendisini emek olmayan bir şey olarak açığa çıkarır. Emek ortaya koyduğu ürün ile sermayeyi üreterek kendi çelişkisini taşıyan ücretli emeğe dönüşür. Başka bir ifadeyle bu dönüşüm, ürününü kendisine yabancı bir ürün biçiminde üreten ücretli emeğin varlığıyla gerçekleşir.¹⁰⁵ Marx’a göre emek gücü, değerini toplumsal olarak mübadele edilmesiyle kazanır. Burada emek gücünün mübadele değerini belirleyen, meta dolaşımı için gerekli olan değer olma niteliği olarak paradır. “Ne var ki, kişisel emeğin toplumsal karakterini ve dolayısıyla tek tek işçilerin toplumsal ilişkilerini açıklığa kavuşturmak yerine nesnel olarak perdeleyen şey, metalar dünyasının işte bu tamamlanmış biçimidir: para biçimi.”¹⁰⁶ Dolayısıyla paranın meta fetişizminde belirleyici bir rolü vardır. Her şeyin temeli haline gelerek mutlaklaşan değişim değerinin ifadesi olan para, Feuerbach’ın zannettiğinin aksine, Tanrı’nın yerini alanın insan olmadığı, kendisi olduğunu vaz eder. Paranın önünde hiçbir Tanrı’nın varlığı söz konusu değildir. Her şey gibi Tanrı da bir meta haline gelir. Para bütün dünyayı hem doğayı hem de insan ilişkilerini aslî değerinden uzaklaştırır. Para, hayatı ve işi insana yabancılaştırarak insana hükmeden bir hüviyete bürünür.¹⁰⁷ Marx’ın parayı metanın değerini belirleyen biçim olarak belirlemesi, çalışmanın özneleşerek insanın bu çalışma içerisinde ortaya koyduğu ücretli emeğinin kutsiyet kazanmasıyla aslında paranın metafizik boyutuna gönderme yapmaktadır.

“Burjuvazi [...] dinî ve siyasi yanılsamaların ardına gizlenen sömürünün yerine açık, hayâsız, dolaysız, gaddar sömürüyü geçirmiştir. Burjuvazi onca zamandır onurlu sayılan ve önünde huşuyla eğilinen her faaliyeti çevreleyen haleyi söküp atmıştır. Hekimi de hukukçuyu da rahibi de şairi de bilim adamını da kendi ücretli işçisi yapıp çıkmıştır. Burjuvazi aile ilişkisinin dokunaklı-duygusal örtüsünü yırtıp atmış, basit bir para ilişkisine indirgemıştır bu ilişkiyi.”¹⁰⁸

Tüm bu söylenenler ışığında Marx’ın gayesi, şeylerin üzerindeki ideolojik örtüyü kaldırarak şeylerin asıl doğasını açığa çıkartmaktır. Marx “kritik” ile aynı kökene işaret eden bir “krize” (*krinein*) işaret eder. Kritik; toplumsal iktisadî ve hukukî krizin bir üst aşaması olan, o döneme kadar yapılan felsefî yönetime yöneliktir. Bu nedenle felsefenin kritiği yapılmalı ve sonra kritiği yapılan felsefe aşılmalıdır. Felsefeyi aşarak yapılacak olan yeni felsefenin kritik-devrimci-praksis rolü, metarlardan oluşan bir toplumu değil, insanlardan oluşan bir toplumu vaz eder.¹⁰⁹ Eğer bu dönüşüm sağlanmazsa, Feuerbach’ın

¹⁰⁴ Marx, *Kapital I: Ekonomi Politîğin Eleştirisi*, s.82-83

¹⁰⁵ Karl Marx, *Grundrisse: Ekonomi Politîğin Eleştirisi İçin Ön Çalışma*, Çev.Sevan Nişanyan, (İstanbul, Birikim Yayıncılık, 1979), s.475.

¹⁰⁶ Marx, *Kapital I: Ekonomi Politîğin Eleştirisi*, s.85

¹⁰⁷ Karl Marx, *Yahudi Sorunu*, çev. Niyazi Berkes, (Ankara, Sol Yayınları, 1997), s.48.

¹⁰⁸ Karl Marx, Friedrich Engels, *Komünist Manifesto*, çev. Nail Satlıgan, (İstanbul, Yordam Kitap, 2014), s.40.

¹⁰⁹ Marx, *Feuerbach Üzerine Tezler*, s.82, X.Tez. İnsanlardan oluşan bir toplum düşüncesi ile Marx’ın hümanizme vurgu yaptığı anlaşılmamalıdır. Daha çok, kolektivitîye dayalı, emek gücünün meta olarak değişim

eleştirdiği teolojik bakış açısı, kapitalist toplum biçiminde farklı bir biçimde de olsa devam ederek tüm varlığını korur ve insanî özgürleşmenin imkânları ortadan kalkmış olur. Dolayısıyla Marx'ın amacı, kapitalist toplum yapısında meta ilişkileri ve bunun yarattığı yabancılaşmadan, insanı özgürleştirmektir.

Sonuç

Marx kendi felsefesini, Feuerbach'ın kutsallığı gökyüzünden yeryüzüne geçmesini sağlayacak biçimde eleştirdiği geleneği insanî özün keşfiyle aştığını düşündüğü noktadan başlatır. Metalaşmış bir hayat içerisinde özel mülkiyetin bilinç sahibi bir özneye dönüşerek gerçek öznenin (insanın) etkin formu haline geldiği toplumsal hayat çelişkilerle dolu olduğu için tarihsellikten ve toplumsallıktan uzak bir insanî öz düşüncesi ile felsefi dönüşümü sağlamak mümkün değildir. Bilinç ve dünya birbirini dolayımdayamamakta, özne ile özne olmayan ve genel olarak teorik ve pratik, ideolojik anlamda yer değiştirmiştir. Feuerbach bu gerçeği görememiştir. Oysa Marx bilinç ile dünyanın, düşünce ile varlığın birbirleriyle karşılıklı taşımadığını ve devrimci-kritik-pratik etkinlikte düaleteyi tümüne ulaştırılabileceğini düşünmektedir. Burada her ne kadar idealizm ve materyalizm farklılığı üzerinden felsefeleri ayrı bir yerde konumlansa da Hegel ile Marx'ın diyalektik düşünme biçiminin Feuerbach'ta karşımıza çıkmadığını görüyoruz. Başka bir biçimde, Feuerbach'ta diyalektiği insanın somut bütünlüğü üzerinden ben ve sen arasında kurmuş olduğu karşılıklılık ile düşünmemiz mümkündür. Bu nedenle de felsefesinde insana merkezi bir önem atfeden Feuerbach, aslında ayrımlar üzerinden düşünmeye devam ederek bütünsel bir perspektif sunamamakta, amaçladığı insani özün gerçekleştirilmesi düşüncesi de yetersiz kalmaktadır. Ayrıca felsefeyi dinî bir niteliğe büründürerek eleştirmiş olduğu spekülative felsefeyi, ortaya koymuş olduğu yeni felsefede insana kutsallık atfetmesiyle devam ettirdiğini söyleyebiliriz. Feuerbach bir “din adamının felsefe hakkında konuşmasını gevezelik olarak görür.”¹¹⁰ Oysa bir filozof olarak felsefe ile din arasındaki ilişkide dini, felsefede soğurarak din adamının konuşmasını felsefe üzerinden gerçekleştirmeye çalışmıştır.

Her şeyin olduğundan başka türlü olduğu bir dünyada yabancılaşma durumunun kaçınılmazlığını vurgulayan Marx, kavramların geleneksel imleriyle hareket edemeyeceğimiz bir düşünceye imkân vermektedir. Değişen dünyayı, değişmeyen ve statik bir öze işaret eden kavramlar üzerinden anlayıp açıklamamız mümkün değildir. Batı metafiziği oluşun mantığı olarak kavram ile varlık arasında mütakabiliyet ilişkisi kurarak oluşu kavram üzerinden zamansızlaştırmıştır. Oysa değişen dünya gibi insanın da tarihselliği söz konusu olduğu için zamana içkin olanın zamansızlaştırılarak anlaşılması, felsefenin, var olduğu dünyadan kopukluğuna sebebiyet verebilecektir. Bu nedenle de Marx'ın Feuerbach eleştirisinin, felsefenin gerçek anlamda dünyevileşerek seküler bir boyutta zamanın bütünlüğüne yönelik kavrayış gücümüzün arttırılmasına ilişkin bir imkân taşıdığını söyleyebiliriz.

Feuerbach'ın insan zihnini araştıran filozof olması Marx'a göre insanı zihinsel bir varlıktan ibaret görmesine sebep olmuştur.¹¹¹ Bu nedenle Feuerbach'ın dine ve din himayesindeki insana yönelik eleştirisi somut insana değil, praksisten soyutlanmış insan kavramına yöneliktir. Marx'a göre gerçek toplum, somut insanların gerçek anlamda insani ilişkiler

değeri ile mübadele konusu kılınmadığı, mübadele konusu kılınarak nesneleşmediği ve yabancılaşmanın politik-iktisadi nedenlerinin ortadan kalktığı bir toplum yapısına işaret etmektedir. Ayrıca Marx'ta insan toplumunun, burjuva sivil toplum eleştirisi üzerinden düşünülmesi gerektiğini de belirtmek gerekir.

¹¹⁰ Ludwig Feuerbach, *Thoughts on Death and Immortality*, çev. James A. Massey, (Berkeley: University of California Press, 1980), s.216.

¹¹¹ Feuerbach, *The Essence of Christianity*'nin Önsözünde kendisini “insan zihnini araştıran bir doğa filozofundan başka bir şey olmadığını” dile getirir. (Feuerbach, *The Essence of Christianity*, Preface, VIII.)

içerisinde bulundukları toplumdur. Marx bu düşüncesiyle bir yandan tekil olanı muhafaza ederken, diğer yandan tekillikleri çoğulluğun içerisinde yitirmeden praksişiyle konumlandırmış olur. Felsefeye düşen görev de insan toplumunun gerçekleşebilmesi için devrimci-kritik-pratik etkinliği gerçekleştirebilmesidir.

Kaynakça

- Akdemir, Ferhat. “Feuerbach’ın Antropolojik Ateizmi ve Teistik Açidan Değerlendirilmesi” *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı, 18-19, (2005), ss.341-357.
- Abdurrahman Aliy, “Ludwig Andreas Feuerbach’ın “Yeni Felsefe”si ve Din Eleştirisi”, *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi*, Sayı 26, (Ekim 2014), ss.11-50.
- Althusser, Louis. *İki Filozof: Machiavelli-Feuerbach*, Çev. Alp Tümerterkin, İstanbul, İthaki Yayınları, 2010.
- Engels, Friedrich. “Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu”, Çeviren: Cem Eroğul, *Felsefe İncelemeleri*, İstanbul: Yordam Kitap, (2009), ss.11-78.
- Feuerbach, Ludwig. *Das Wesen Des Christentums*, Berlin, Akademie Verlag, 2006.
- Feuerbach, Ludwig. *Philosophie Der Zukunft*, Stuttgart, Fr. Frommanns Verlag, 1922.
- Feuerbach, Ludwig. *Principles of Philosophy of The Future*, trans.Zawar Hanfı, London, Forgotten Books, 1972.
- Feuerbach, Ludwig. *The Essence of Christianity*, trans. Marian Evans, London, Trübner and Co., 1881.
- Feuerbach, Ludwig. *Thoughts on Death and Immortality*, trans. James A. Massey. Berkeley: University of California Press, 1980.
- Feuerbach, Ludwig. *Towards a Critique of Hegel's Philosophy*, trans. Zawar Hanfı, London, Forgotten Books, 1972.
- Feuerbach, Ludwig. *Lectures on the Essence of Religion*, trans. Ralph Manheim. New York: Harper & Row, 1967.
- Göçmen, Doğan. “Feuerbach'a Dair İkinci Tez ve Marksçı Diyalektik Felsefenin "Nüvesi" Üzerine”, *Özne Felsefe Bilim ve Sanat Yazıları*, C.1, Sayı:28 (2018), ss.73-97.
- Hegel, G.W.F. *The Science of Logic*, trans. George di Giovanni, Cambridge, Cambridge University Press, 2010.
- Kant, Immanuel. *Critique of Pure Reason*, trans.Paul Guyer, Allen W. Wood, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.
- Kınağ, Mustafa. “God As The Implication of Alienation: A Criticism of Religion in Ludwig Feuerbach’s Anthropological Atheism”, *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi - Journal of the Faculty of Theology*, C. 9, Sayı: 2, (December 2022), ss.417-440.
- Marx, Karl. *1844 El Yazmaları*, Çeviren: Murat Belge, İstanbul: Birikim Yayınları, 2011.
- Marx, Karl. “Feuerbach Üzerine Tezler”, Çeviren: Cem Eroğul, *Felsefe İncelemeleri*, İstanbul: Yordam Kitap, 2009, ss.78-83.
- Marx, Karl. *Grundrisse: Ekonomi Politiğin Eleştirisi İçin Ön Çalışma*, Çev.Sevan Nişanyan, İstanbul, Birikim Yayıncılık, 1979,.
- Marx, Karl. *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi*, Çeviren: Kenan Somer, Ankara: Sol Yayınları, 2009.
- Marx, Karl. *Kapital I: Ekonomi Politiğin Eleştirisi*, Çev. Mehmet Selik, Nail Satlıgan, İstanbul, Yordam Kitap, 2011.
- Marx, Karl. Engels, Friedrich. *Komünist Manifesto*, Çeviren: Nail Satlıgan, İstanbul: Yordam Kitap, 2014.
- Marx, Karl. *Yahudi Sorunu*, Çeviren: Niyazi Berkes, Ankara: Sol Yayınları, 1997.
- Özyurt, Cevat, “Marx'ta Yanılsama ve İdeoloji Olarak Din”, *Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Yıl 7, Sayı 2, (2014), ss. 207-240.

Heidegger'in Düşüncesinde Kendisini Yeryüzünün Efendisi Olarak İlan Eden İnsanın Kaynağa Dönüşümü

Fatma TOSUN KÖSE*

Özet

Şüphesiz düşünce dünyasına adım atma cesaretini gösteren insanı meşgul eden sorulardan biri de kendisinin nasıl bir varlık olduğudur. Varlığını keşfetme sürecinde felsefe, antropoloji, psikoloji ve biyoloji gibi bilimlerin insana ilişkin ortaya koymuş olduğu anlayışlar yol gösterici olsa da insanın özünü keşfetme noktasında yetersiz gelebilir. Zira gelişen ve değişen bir varlık olan insanın yaşadığı toplum, kültür ve tarihsel arka planından tecrit edilerek bir tanıma hapsedilmesi varlığının keşfedilmesine engel olacaktır. Benzer bir düşünceden hareketle Heidegger insanın özünü animal rationale olarak belirleyen metafiziksel anlayışı insanın aslına ulaşamadığı gerekçesiyle eleştirmektedir. Hatta Heidegger'e göre bu anlayışla insan özünü kavrayamadığı gibi kendi özünden de uzaklaşmıştır.

Modern öznenin temellerini atan bu anlayış insanın her şeyi nesneleştirmesi ve kendisini yeryüzünün efendisi gibi görmesine neden olmuştur. Oysa gerçekte insanın göz kamaştıran gücünün sınırsız genişlemesine aracılık eden teknoloji Heidegger'e göre büyük bir tehliktir. Çünkü insan kendisini her şeye hâkim olarak tecrübe ettikçe teknolojinin egemenliği altına girdiğini fark etmeksizin özünden uzaklaşıp kaynağa dönüşmektedir. Buradan hareketle Heidegger Hölderlin'in "Ama tehlikenin olduğu yerde, kurtarıcı da büyür" dizesi ile teknolojinin en büyük tehlikenin kaynağı düşünme ve şiirin ise kurtarıcı olduğunu ifade eder. Ancak teknolojinin tehlike olarak mı kalacağı yoksa yerini kurtarıcıya mı bırakacağı insanın teknoloji ile kuracağı ilişkiye bağlıdır.

Anahtar Kelimeler: Heidegger, Özne, Nesne, Teknoloji, Kaynak.

The Transformation of the Man Who Declares Himself as the Master of the Earth to the Source in Heidegger's Thought

Abstract

One of the most important questions which occupy the mind of the human being who had the courage of get into the realm of thinking is, undoubtedly, what kind of a being he/she is. Although some sciences such as philosophy, anthropology, psychology and biology have presented some discoveries about human beings as guidance, most probably those sciences are not sufficient enough to discover the essence of human beings. This is because describing the human being who is actually always in a progress and changing, without considering the society and culture and whole the historical background in which human being lives is the main obstacle to discover the human existence. To begin with the very same idea, Heidegger criticizes the metaphysical understanding which describes the essence of human as "animal rationale" for missing the original essence of human being. In addition to this, according to Heidegger, mankind could not reach to understand the human essence with that thought, and also alienated to the self essence.

This understanding, which built the foundations of the modern subject, has caused people to objectify everything and see themselves as the master of the earth. But the truth is the technology which mediates the unlimited expansion of man's dazzling power, is a great danger according to Heidegger. Because, as long as people experience themselves as dominating on everything, they do turn away from their essence and become a source without even realizing that they are under the domination of technology.

* Dr. Öğretim Üyesi, Bayburt Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, ftosunkose@bayburt.edu.tr, ORCID: 0000-0002-8978-0917

From this point of view, Heidegger refers to Hölderlin's line "But where there is danger, the savior too grows" and expresses that the technology is the source of the greatest danger whilst poetry is the savior. Despite the fact that, whether the technology will remain as a danger or leave its place to the savior, depends on what kind of relationship people will establish with it.

Keywords: Heidegger, Subject, Object, Technology, Source.

Giriş

Doğayı gözlemleyen, hayrete düşen, doğadan ilham alan insanın yerini günümüzde doğal kaynakları sömüren ve doğayı yok etme pahasına hırslarına kurban eden modern insan almıştır. Özellikle teknolojinin insanın ihtiyaçlarını karşılamaktan ziyade sürekli bir şeye ihtiyaç duymasını sağlayarak doğal kaynakların savurganca kullanılması sadece insanın yaşadığı evren için değil kendi varlığını sürdürmesi noktasında da büyük bir tehlikedir. Zira hayatının merkezine üretim, fayda, kâr kavramlarını yerleştiren insan önce doğanın sömürülmesine ve en nihayetinde de insanın insan tarafından araçsallaştırılmasına neden olmuştur. Oysa bizatihi değerli olan insan başka hiçbir insan için araç olamaz. İnsan akıl sahibi bir varlık olarak kendine önemli bir yer tahsis etse de kendi özünün sınırlarını aşmaması gerekir. Çünkü akıllı bir varlık olması ona doğa ve diğer canlılar üzerinde bir hakimiyet kurma yetkisi vermez. Tam tersine eylemlerinde ona bir sorumluluk yükler. Fakat günümüzde insan teknolojinin tüm olanaklarından fayda sağlarken kendi varlığıyla bağlantısını koparmaya başlamıştır. Böylece mimarı olduğu yapay bir dünyada özgürleştiğini düşünen insan kendi özünü keşfedemeyip onunla bağ kuramadığı için teknolojinin mahkûmu olur.

Son yıllarda gözlemlediğimiz ve deneyimlediğimiz bu süreç Heidegger'in yıllar önce teknolojiye ilişkin ortaya koymuş olduğu kaygılarını tasdikler niteliktedir. Öyle ki Marten'in ifade ettiği üzere Heidegger kendi döneminin insanını tehlike içinde görür ve insanın özünü bulup bulamayacağı endişesini taşır. Çünkü ona göre günümüz insanı kökensiz, yersiz, yurtsuz, mesafesiz, huzursuz, boş vakti olmayan, düşünceden uzak, hatırasız, sınırsız, kısacası özü olmayandır (wesenlos) (Marten, 1982). Ancak diğer taraftan Heidegger'e göre insan dünyayı terk etmedikçe onu kalıcı olarak kazanamaz, sadece iş yapmaya zorlanmadan ve çalışan bir hayvan olarak tanımlanmadan özgürce özünü bulamaz (Marten, 1982).

Varlık ve varlığın hakikati bağlamında teknolojiye dair görüşlerine yer veren Heidegger yeryüzünden kopan ve köksüzleşen insanın düşünme ve şiire rücu etmesi gerektiğini ifade etmiştir. Şüphesiz bu yolda atılacak ilk adım ise yaklaşık 2500 yıl kadar geri giderek meselenin kökenine inmektir.

Heidegger'in Greklerin tekhne'ye ilişkin bakışını yorumlama noktasındaki ilk durağı Sophokles'in "Antigone"sidir. İnsanı, Türkçe'de tekinsiz, garip, yabancı anlamlarına gelebilecek olan *unheimlich* kavramı ile karakterize eden Sophokles tekhne kavramını *makhanoen* kavramıyla birleştirerek insanın doğayı dönüştürme ve ondan yararlanabilme kabiliyetine dikkat çekmiştir. Heidegger tarafından *Gemache* olarak tercüme edilen insanın bu kabiliyeti akılcıdır (*sophón*). Ancak Sophokles'e göre insanın sahip olduğu akılcı kabiliyeti ve ustalığı onun büyüklüğünün göstergesi olsa da cesareti (*Dor.tólmā*) onu başarısız olma tehlikesi ile karşı karşıya bırakır. Bu düşüncesi ile Sophokles kendisinin ölümünden yaklaşık yirmi yıl sonra doğan Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik*'te ele aldığı tekhne kavramına ilişkin bakış açısından farklı olarak teknolojinin trajik bir boyutu olduğunu dile getirmiştir (Trawny, 2016). Heidegger'in "Die Frage nach der Technik" isimli eserinde modern teknolojinin insanı kendi özüne yabancılaştırarak kendisini yeryüzünün efendisi gibi görmesinin yanı sıra fark etmeksizin teknolojinin kaynağına dönüşmesi Sophokles'in işaret ettiği teknolojinin trajik boyutunu hatırlatır niteliktedir.

Bu çalışmada insanın teknoloji ile olan bağı neticesinde hayata ve doğaya ihtiram eden, onu keşfetmeye çalışan insanın yerini nesneleştiren, hesaplayan, stoklayan ve tüketen modern özneye nasıl bıraktığının izi sürülmeye çalışılacaktır. Akabinde insanın yeniden

özünü keşfetme noktasında Heidegger'in düşünme ve şiire ilişkin düşüncelerine yer verilecektir.

1. Şey'in Nesne'ye, Nesne'nin Kaynağa Dönüşümü

Geleneksel anlayışın insana olan bakışı *animal rationale* kavramı üzerinden şekillenmiş ve onun ayırt edici özelliği olmuştur. Antroposentrik eğilimi içinde taşıyan bu tanım Descartes'ın insanı düşünen şey (*res cogitans*) ve uzamlı şey'in (*res extensa*) birleşimi olarak ifade etmesiyle daha da belirginleşmiş ve varolanın öznenin karşısında konumlandırılmasıyla birlikte *Ding* (şey) *Gegenstand*'a (nesne) dönüşmüştür. Ancak *animal rationale* kavramı insanın özünden ne kadar uzaksa, nesne de şey'in özünden o kadar uzaktır.

Heidegger'e göre insanın varlıkla olan bağıını soruşturmadan özünün akıllı canlı (*animal rationale*) olarak belirlenmesi metafiziksel bir belirlemedir. Bu anlayışa göre özne, kişi, tin gibi kavramlarla insan özel bir konuma yükseltile de özüne ilişkin kökensel bir düşünme ortaya çıkmamıştır. Oysa insan metafiziğin *homo animalis* (hayvani insan) alanını terk ederek *homo humanus*'un (insanca insan) eksistenzine ulaşmalıdır (Heidegger, 2013). Çünkü Heidegger'e göre insan özü varlığın yakınında ikamet eden ve kendi varlığının özünü düşünebilen bir varolan olarak eksistenz'dir ve bu varlık şekli sadece ona özgüdür ve kesinlikle gerçeklik anlamına gelen *existentia* (existence) ile karıştırılmamalıdır (Heidegger, 2013). Görüldüğü üzere Heidegger *homo humanus* ifadesi ile insanın özüne işaret ederek insanın insanca olması gerektiğinin altını çizer. Nitekim kendi özünün sınırlarını aşmayan bir insan çevresi ile de uyum içinde yaşayan bir insan olacaktır.

Heidegger'e göre *şey nedir?* sorusuna Aristoteles'e referansta bulunarak şey'in neyden oluştuğu, nasıl görüldüğü, kim tarafından meydana getirildiği ve hangi amaca hizmet edeceği şeklinde dört soruya cevap verilerek nesneye ilişkin bilgi sahibi olunabileceğini ifade etmiştir. Fakat nesnenin nesne oluşundan hareketle o şey'in (*Ding*) şey'liğine dair bir bilgi elde edilemez (Heidegger, 2000). Dolayısıyla Heidegger'in anlayışına göre şey'in özü Roma'nın *res*, Ortaçağ'ın *ens* ve Yeniçağ'ın tasarımlanan nesne anlayışıyla örtüşmez. Şey ister tasarımlansın isterse meydana getirilsin hiçbir şekilde nesne değildir (Heidegger, 2007a).

Yukarıda zikredilen dört neden Yunanlılarda bir şeyin kendisine borçlu olmasını ifade eden *aitia* kavramıyla açıklanmıştır. Bu anlayışa göre sorumlu olmanın dört tarzı bir şeyin üstünü açarak (*Entbergen*) onu açığa çıkarmakta (*poiesis*) ve görünüşe getirmektedir. Dolayısıyla bu anlayışa göre örneğin bir sunak kasesi meydana getiren usta müessir değil, mevcut olanda mevcut olmayanı açığa çıkaran bir vesiledir (*veranlassen*). Ancak her ne kadar teknoloji de bir açığa çıkarma biçimi olsa da öncekilerle kıyaslanamayacak kadar farklıdır. Zira modern teknolojiye egemen olan üstünü açma *poiesis* anlamında bir açığa çıkarma (*hervorbringen*) değil, tabiata karşı bir meydan okumadır (*Herausforderung*) (Heidegger, 2000).

Eski teknoloji ile modern teknoloji açığa çıkarma tarzı olmaları bakımından aynı olsalar da açığa çıkarma biçimlerinin birbirinden farklı olduğu Heidegger'in *Gestell* isimli metninde vermiş olduğu *Totenbaum* örneğinden hareketle daha kolay anlaşılacaktır. Ölü ağacı olarak çevrilebilecek olan *Totenbaum* köy vb. yerlerde kütüğün marangoz tarafından oyularak tabut olarak kullanılma şeklidir. Kütüğün oyularak ölen kişi için hazır hale getirilmesinde bir vesile olan marangozun fiili, tabutun çiftliğin sevilen bir yerine konulması *stellen* fiilinden türetilmiş olan kelimelerle ifade edilse de olumsuz bir anlam taşımaz. Hatta bu bağlamda imal etmek/üretmek anlamına gelen *herstellen* ile buraya konulan anlamına gelen *her-gestellt* kelimeleri arasında bir ayrıma giden Heidegger buraya konulan bizi ilgilendiren bir yakınlıkta olduğunu dikkat çekerek (*Das Her Gestellte*) üretilen/imale edilenle örtüşmediğini ifade etmiştir. Çünkü Heidegger'e göre marangoz ölen kişi için sadece bir sandık hazırlamaz, tabutun çiftliğin sevilen bir yerine konularak (*hinstellen*) ölmüş olan çiftçinin yaşamasına vesile olur. Buna karşın büyük şehirde Heidegger'in

deyimiyle Totenbaum'un yerini cenaze endüstrisi almış ve insan ölümüne yabancılaşmıştır (Heidegger, 1994).

Bu örnekle Heidegger çok önemli bir yere dikkat çekmektedir. Bir başkasının ölümünü deneyimlemek, onun cenaze töreni ve defin sürecine şahitlik etmek, hatıralarına sahip çıkmak manevi anlamda vefat eden kişiyle halen birlikte olmaktır. Heidegger'in ifadesiyle. *"Onun başında yas tutarak ve onu anarak öylece-bulunan geride kalanlar aslında onunla birlikte var olurlar – yad edici itina-göstermekliğin modusu içinde. Ölüyle böylesi bir birlikte-varolmada müteveffanın kendisi fiilen "şurada" değildir artık. Fakat birlikte-varolma, aynı dünya içinde birlikte-olmak demektir daima. Müteveffa, "dünyamızı" terk edip geride bırakmıştır. Ama geride kalanlar, bu kendi dünyalarından hareketle onunla hala birlikte olabilmektedirler"*(Heidegger, 2022).

Görüldüğü üzere vefat eden kişiye itina ile muamelede bulunma, sevdiği şeyleri ve hatıralarını gözetmenin ne kadar anlamlı olduğunu Totenbaum örneği ile göstermeye çalışan Heidegger *Varlık ve Zaman* isimli eserinde yukarıdaki ifadelerle yer vererek her ne kadar vefat eden kişinin bizim dünyamızı terk etmiş olsa da bizim halen onunla birlikte olabileceğimize dikkat çeker. Heidegger'in de ifade ettiği üzere *"başkasının ölümünü sahici anlamda deneyimleyemeyiz, olsa olsa yalnızca "onunla beraber"olabiliriz"* (Heidegger, 2022). Oysa modern dünyada birçok şeyin özünü yitirdiği gibi ölümle ilişkilendirilen anlam da kaybolmuş ve her türlü duygusal bağdan yoksun mekanik bir süreç gibi anlaşılmaya başlanmıştır. Hatta Heidegger'e göre *"herkes ölecek"* denilerek henüz mevcut-olmayan ve bu yüzden de tehditkâr olmayan bir şey olarak anlaşılan ölüm sanki bizim dışımızdaki herkesi etkileyecekmiş zannını yayar. Bir "gerçeklik" olarak vardır fakat kimseye ait değildir. Ölümünden mevcut-olan "olay" şeklinde bahsedilmesi, Heidegger'in deyimiyle hergünküllüğü insanın ölümünden onu örterek kaçınmasıdır. *"Ölüm hakkında düşünmek"* bile bir korku ve kaçış sayılarak Dasein'in ölümünden kaygı duyması engellenmektedir. Zayıflık olarak anlaşılan bu kaygı, herkesin öleceği "olgusu" ile aslında *"Dasein'ı kendi en zati irtibatsız var-olabilirliğine yabancılaştırmaktadır"* (Heidegger, 2022). Fakat her ne kadar insan ölümü başkalarının başına gelen bir şey olarak görse de veya açık bir şekilde ölüm hakkında düşünmese de ona daima tanıklık eder. Bu yüzden insan Heidegger'in deyimiyle ölümüne yönelik bir varlıktır ve onu görmezden gelmek yerine onunla doğru bir ilişki kurması kendi varoluş imkanını kavrama noktasında onu daha ileri taşır (Heidegger, 2022).

Eski teknoloji ile modern teknolojinin mukayesesinin kolayca yapılabileceği bir diğer alan doğadır. Doğaya yönelik tarzları dikkate alındığında açığa çıkarma biçimlerinin birbirinden farklı olduğu hemen göze çarpmaktadır. Öyle ki Heidegger'in ifade ettiği üzere eskiden köylünün işlemek, tanzim etmek üzere gözettiği toprağa, modern teknoloji kömür ve maden yatağı olarak bakar. Hiçbir amaca hizmet etme yükümlülüğü olmayan Ren nehri gücünden elektrik enerjisi üretilmek için kaynağa (*Bestand*) dönüştürülür (Heidegger, 2000). Sözelimi *"Köylünün işi, tarlanın toprağına meydan okumaz. Köylünün işi, tohumun ekilmesinde büyüme etkilerini koruyarak tohumu atar ve tohumun büyümesini gözler. ..."* buna karşın *"Tarım şimdi mekanik yiyecek endüstrisidir. Artık azot üretmek için havaya, maden üretmek için yeryüzüne, uranyum üretmek için madene saldırılır..."*(Çüçen, 2018) şeklindeki ifadeler eski teknoloji ile modern teknolojinin açığa çıkarma biçimini mukayese etmek açısından güzel bir örnektir.

Görüldüğü üzere her ne kadar Heidegger açığa çıkarma biçimlerini izah edebilmek için yerleştirmek/koymak anlamına gelen *stellen* fiilinden türettiği kelimeler kullansa da ilkinde olumsuz bir anlama sahip olmayan bu kelimeler ikincisinde saldırı, baskı ve zorunluluğun hâkim olduğu meydan okuyucu tarzı yansıtmaktadır. Peki nasıl oldu da "aynı insan" doğaya ve kendisine karşı bu kadar acımasızlaştı?

2. Düzenleyici ve Kaynak Olan İnsanın Homo Humanus'a Dönüşü

Eşyanın özüne ilişkin merakını kaybederek çoktan doğayı keşfetmekten vazgeçmiş olan insan açığa çıkarmak, dönüştürmek, depolamak ve dağıtmak gibi hizmetlerle meydan

okuyucu tarzın düzenleyicisi haline gelmiştir. Öyle ki nesneler artık tasarımının nesnesi olmaktan bile uzak teknolojinin hizmetinde olan insan için hazır kaynağa (*Bestand*) dönüştürülmüştür. Ancak trajik olan şudur ki nesneleri kendisi için hazır kaynağa dönüştüren insan kendisini her şeye hâkim olarak tecrübe ettikçe yeryüzünün efendisi olduğu yanılgısına kapılmıştır. Oysa gerçekte *Ge-stell*'in hâkimiyeti altına girdiğini fark etmeksizin doğaya meydan okuyan insan aynı zamanda meydan okunan olarak hazır kaynağa dönüşüp doğanın kaderini paylaşmaktadır (Heidegger, 2000). Heidegger'e göre bu tavrın kökeni olan Descartes'ın yaklaşımında özne tasarımı olan şeyin mevcudiyetini (*Anwesenheit*) belirlediğinden (Heidegger, 1997) insan doğanın efendisi ve sahibi (*maître et possesseur de la nature*) olarak tanımlanmıştır (Trawny, 2016). Hatta Heidegger'e göre Nietzsche, varolan her şeyin neliğini ve nasıllığını "insanın mülkü ve ürünü" (*Eigentum und Erzeugnis des Menschen*) haline getiren öğretisiyle Descartes'ın anlayışını daha da ileriye taşımıştır (Heidegger, 1997). Böylece gerçekliğin, hakikatin ve değer kaynağı haline gelen modern özne Leibniz'in "Tanrı hesapladığı esnada, dünya oluşmaktadır" (*cum Deus calculat, fit mundus*) cümlesine uygun şekilde varolanın tümüne egemen olmaya çalışmaktadır (Heidegger, 1992).

Söz konusu durumun vahameti kendisini özellikle Birinci Dünya Savaşı'nda göstermiştir. Öyle ki savaş makineleri insanların hayatının idaresini ele alarak onları hizmetkârları haline getirmiştir (Ruin, 2017). Nitekim Ernst Jünger de denemelerinde Birinci Dünya Savaşı sonrasında teknoloji tarafından belirlenmiş olan bu yeni insan tipini gözler önüne serer. Trawny'nin Jünger'den naklettiği üzere cephede savaşan asker bir birey değil, görevini kusursuz olarak yerine getirmesi gereken bir görevlidir. Hatta bu anlayışın yansıması olarak hayat, insanın mutlu olması için bir imkân değil, güç istencine hizmet ve hizmeti karşılığında elde edilecek olan güçtür (Trawny, 2016). Yine İkinci Dünya Savaşı'nda atılan atom bombası yeryüzündeki hayatı yok etme gücü ile insanın hayatına ve doğasına ilişkin bir tehdit olduğu ile insanı yüzleştirmiştir (Ruin, 2017). Buradan hareketle Heidegger Descartes metafiziğinin içinde barındırdığı istencin yeniçağ sübjektivizminde *Güç İstenç*'ini de aşarak *İstenç için istenç*'e (*Will to Will*) dönüştüğünü (Pleger, 1989) şu sözlerle ifade eder; "*Bütün-olup biten daha güçlü hale gelme tutkusu, büyüme tutkusu olarak ortaya çıkan şeydir.... "Daha güçlü" burada "daha fazla güç/iktidar" demektir ve bu da şu anlama gelir: yalnızca güç/iktidar. Çünkü gücün/iktidarın özü herhangi bir zamanda ulaşılan güç/iktidar düzeyini aşmaktır. Güç/iktidar ancak ve ancak güç/iktidar artışı olarak durduğu, kendisi için "daha fazla güç" dikte ettiği ölçüde güçtür /iktidardır." Ve "Bu yüzden, keza Tutku (Will) ve güç/iktidar, Güce/İktidara Tutkuda yalnızca birleşmekle kalmaz, aynı zamanda Tutkuya Tutku (Will to Will) olarak Tutkunun bizi kendisi güce/iktidara meşruiyet sağlama anlamında da Güce/İktidara Tutkudur (Will to Power)" (Zimmermann, 2011).*

Hatırlanacağı üzere şey'in nesneye dönüşmesi sadece öznenin varolanla ilişkisini değil, kendi akıbetini de belirlemiştir. Öyle ki Pleger'in Heidegger'den naklettiği üzere insan artık çalışan bir hayvan, tüketilmesi amaçlanan bir ham maddedir. Hatta meydan okuyucu açığa çıkarma tarzının düzenleyicisi olarak ham maddenin en önemlisidir (Pleger, 1989). *Ge-stell*'in bu her şeyi kuşatan özelliği Heidegger tarafından şu sözlerle dile getirilmiştir; "*Ziraat şimdi motorize hale gelmiş bir gıda sanayiidir, esas itibarıyla gaz odalarında ve istihlak kamplarında cesetlerin imali ile aynı şey, ülkelerin muhasara altına alınarak bile bile açlığa mahkûm edilmesi ile aynı şey, hidrojen bombalarının imali ile aynı şeydir"* (Bambach, 2017).

Trawny'e göre, Heidegger insanı da içine çeken *Ge-stell*'in gücüne işaret etmek için bu pasajda istihlak kamplarındaki cesetlerin imali ile gıda sanayiinin özünde aynı şey olduğunu, insanların da tıpkı tarladaki sebzeler gibi bir amaca hizmet etmeleri için buyruk altında olduğunu sert bir üslupla dile getirmiştir (Trawny, t.y.). Trawny'ye göre Heidegger'in burada yapmış olduğu mukayese iki fenomenin ahlaki açıdan aynı olduğu değil, özünde aynı olduğu anlamını göstermek içindir (Trawny, t.y.). Çünkü *Ge-stell* el altında olmalarından dolayı tüm varolanı, insan da dâhil olmak üzere, başı ve sonu olmayan

bir döngünün (*Kreisgang*) içerisine çekerek hazır kaynağa dönüştürmektedir (Trawny, t.y.). İnsanın bu döngü içerisinde yer alarak Gestell'in hiç bitmeyecek olan meydan okuyucu tarzına itaat etmeyi sürdürmesi onun için büyük bir tehlikedir. Öyle ki insan kendisine özgü açığa çıkarma kapasitesine ilişkin vukufiyetini kaybedeceği gibi, kendisine ilişkin kavrayışı kaybettiğinin de farkında olmayacaktır (Thomson, 2012) ve ancak üstünü açma olarak açığa çıkarmada pay sahibi olduğunun farkına varması onun için kurtarıcı olacaktır (Marx, 1980).

Buraya kadar ifade edilenlerden hareketle insanın rolüne ilişkin garip bir durum ortaya çıkar. *Ge-stell*'in meydan okuyucu isteği altında konumlandırılan insan tasarımı, şekillendiren ve işleten olabilse de açığa çıkarmada söz sahibi değildir (Heidegger, 2000). Ancak her ne kadar insanın konumu Heidegger tarafından pasif olarak gösterilse de insanın ötesinde gerçekleşmediğinin de altı çizilmektedir (Heidegger, 2000). Heidegger'in sözleri ile aktarılacak olursa; "*Yeniden soralım: Bu gizini-açma, tüm insanı yapıp etmelerin ötesinde bir yerde mi olup bitmektedir? Hayır. Fakat gizini-açma, ne münhasıran insanın içinde ne de esasen insan aracılığıyla olup biter*" (Heidegger, 1998).

Meydan okuyucu açığa çıkarma tarzında ne gerçek manada pasif ne de gerçek manada aktif bir role sahip olan insan Heidegger'e göre teknoloji ile daha özgür bir ilişki kurmalıdır (Heidegger, 2000). Çünkü Descartes metafiziğinin özne merkezli yaklaşımının bir sonucu olarak hakikatin kesinlik olarak belirlenmesi hesapçı düşünmenin hakikati, salt usun, bilimin ve matematiksel tasarımın öğelerine indirgemesine ve insanın tefekküre dayalı düşünceden uzaklaşmasına neden olmuştur (Towarnicki, 2017). Çözümü ise insanın metafiziğin *homo animalis* (hayvani insan) alanını terk ederek insanın özüne işaret eden *homo humanus*'un eksistenzine ulaşmasına bağlıdır (Heidegger, 2013). İnsanın insanca olmasını ve kendi özünün sınırlarını aşmaması anlamına gelen *homo humanus*'a insan ancak sükûnetle düşünen bir varlık olduğunu yeniden keşfederek ulaşabilir (Heidegger, 2013). Oysa hesaplayıcı düşünme biçiminin hâkim olduğu çağdaş insan planlayan, soruşturan ve araştıran olarak düşünmeden firardadır (Heidegger, 2017). Bu nedenle de teknolojinin onu karşı karşıya getirmiş olduğu tehlikenin farkında değildir. Ancak tefekküre dayalı düşünme biçimi tekniğin bir hâkimiyet tarzı olarak tezahür eden hesaplayıcı düşünme biçiminin karşısında tekrar etkin hale getirilirse insan meydana okuyucu açığa çıkarma tarzı tarafından kuşatılmış olduğunun farkına vararak, kendisine hükmetmesine ve doğayı tahrip etmesini karşı koyabilir (Heidegger, 2017).

Ancak Heidegger'e göre tefekküre dayalı düşünme tarzının ortaya çıkmasında en büyük engel daha önce de işaret edildiği üzere epistemoloji öncelikli düşünce biçimi ve bu düşüncenin ürünü olan modern, humanistik öznedir. Çünkü Heidegger'e göre Ortaçağ'da Tanrı tarafından yaratılan varolanın (*ens creatum*) karşısına varolanın varlığı nesnel olarak getirilmediği için insanın bilgi alanına yerleştirilmemiş ve kullanımına sunulmamıştır. Oysa Yeniçağ bilimi özne olarak insanın varolanı göz önüne getirerek nesneleştirmesine ve kendini varolanın efendisi olarak görmesine neden oldu (Heidegger, 2007b) Nitekim Heidegger Descartes metafiziğinin neden olduğu nesneleştirme eğilimi sonucunda insan bir yanılgı içerisine düştüğünü şu sözlerle dile getirmiştir: "*Ben tasarımı olan varım ve benim tasarımı re-praesentatio olarak belirleyici sadece benim varlığımı değil, aynı zamanda tasarımı olan her şeyin mevcudiyetini (Präsenz) belirlemektedir, yani tasarımı olan şeyin mevcudiyetini (Anwesenheit), yani bir varolan olarak varlığını da belirler*" (Heidegger, 1997).

İnsan bu düşünce biçiminin üstesinden gelir ve teknolojiden yüz çevirebilirse olmaya bırakılmışlık halini ve bunun sonucunda tefekküre dayalı düşünme biçimini yakalayabilir. Böylece her şeye egemen olma hırından kurtulan insan bu düşünme biçimi sayesinde varolanın bizatihi bir anlama sahip olduğu kavrayışına yükselerek şeyler'i ve kendisini nesneleştirmeden özenli bir ilişki kurabilir.

Kurtarıcı olabilecek bir diğer yolun şiir olduğunu Heidegger Hölderlin'in şu sözleri ile işaret eder; "*...insan şairane oturur yeryüzünde*" (Heidegger, 2000). Oysa modern insan yurtsuz insandır, hatta yurtsuzluk dünyanın kaderi haline gelmiştir (Bambach, 2017).

Ancak modern insan bu dünyada olduğundan farklı da var olabilir. Nitekim Heidegger'e göre şairler bunun en güzel örneğidir. Çünkü onlar “toprağı takdis eder” ve “barınmanın şairane olana dayandığını gösterir”.

Teknolojinin özü teknolojik bir şey olmadığından insan onun üstesinden teknoloji ile değil, “yeryüzünde şairane barınma” ile gelebilir. Hatta bu bağlamda J.P. Hebel'in şiiri Heidegger'in bu düşüncesini yansıtan güzel bir örnektir. *“Bugün yurt dostunun – teknolojik olarak kurulmuş büyük bir bina olarak dünya [technisch ausgebauten Weltgebäude] ile daha asli bir barınma tarzı için yurt olarak dünyaya eşit güçle ve ölçüyle eğilimli olan birinin kayıplara karıştığı bir dünya evinde başıboş dolaşıyoruz. Dünyanın mahrum olduğu- eksikliğini duyduğu şey teknolojik doğanın hesaplanabilirliğini yeni tecrübe edilmiş tabiatın tabiiliğinin açık sırrı ile yeniden bütünleştirebilecek yurt-dostudur. Kuşkusuz bu yurt dostu evreni köye döndürür [verbauert]. Fakat bu köye dönüştürme – köylüleşme [Verbauern] insanlık için daha asli barınma istikametinde kendi ötesini düşünen inşa etme tarzıdır”* (Bambach, 2017).

Heidegger yurtsuz kalmış ve köklerinden kopmuş olan modern insanı Hebel'in şiirindeki yeni tecrübeye, Sophokles ve Herakleitos'un “mesken, sakın olma yeri” olan ethos fikrine davet eder (Bambach, 2017). “Yeryüzünde şairane oturmak” ifadesi insanın “şeylere karşı serbest bırakıcı bir tavır” içinde olması anlamına gelir. Böylece insan yeryüzü ve dünya, ölümlüler ve tanrılar dörtlüsü içerisinde onları araçsallaştırmadan var olmaya bırakır. *Gelassenheit* olarak ifade edilen söz konusu durumda insan yeryüzünün var olmasına izin vererek, *“onlara efendilik etmez fakat onları varlığın hakikatine yakınlıkları içerisinde muhafaza eder”* (Bambach, 2017). Nitekim Heidegger yeryüzü, gökyüzü, Tanrılar ve ölümlüler dörtlüsüne ilişkin düşüncelerini şiirsel bir üslupla dile getirir: *“Yeryüzü, hizmet eden taşıyıcıdır, çiçeklenerek meyveler verendir, kayalıklar ve sular halinde yayılır, bitkiler ve hayvanlar halinde ortaya çıkar. “...” Gökyüzü, güneşin kubbe şeklindeki gündeğümü, ayın görünümü değişen evreleri, yıldızların gezinen parlaklıkları, mevsimler ve değişimleri, günün aydınlığı ve alacakaranlığı, gecenin karanlığı ve aydınlığı, havanın yumuşaklığı ve sertliği, bulutların göçü ve gökyüzünün (Aether) mavileyen derinliği. “...” “Tanrılar / Tanrısal olanlar (die Göttlichen) Tanrının işaretlerini getiren elçilerdir. Onların kutsal olan alanında Tanrı görünür veya kendini geri çekerek gizler. “...” Ölümlüler, insanlardır. Onlara ölümlü denir, çünkü ölebilirler. Ölümün anlamı, ölüm olarak ölüme muktedir olmaktır. Daima sadece insan ölür ve yeryüzünde, gökyüzünün altında, Tanrı'nın önünde kaldığı sürece”* (Heidegger, 1994).

Bu ifadelerde de görüldüğü üzere yeryüzü ve gökyüzü, ölümlüler ve tanrılardan sadece var oldukları şekliyle, araçsallıktan uzak bir üslupla söz edilmiştir. Öyle ki Heidegger'e göre şey de bu dörtlüde şey'lemektedir. Böylece şey'in nesneye nesnenin kaynağa dönüşüm sürecini Heidegger geri sarmakta ve asli olana, şey'e dönmektedir. Hatta Heidegger insan için ölümlü ifadesini kullanarak, Aristoteles'in Latinceye *animal rational* olarak çevrilen *zoon logon echon* söze sahip/konuşan hayvan tanımına tercih etmiştir. Çünkü Heidegger'e göre insan olmayı belirleyen şey yaşam ve deneyimdir (Heidegger, 1994). Böylece metafiziksel ve antropolojik insan tasarımının yerine insanın özünü ön plana çıkarmaya çalışmıştır (Danner, 1971). Çünkü Heidegger'e göre insan özü gereği ölümlüdür. Ölümlüler yeryüzünde ve gökyüzünün altında, Tanrılarının önünde ikamet etmektedirler. İkamet etme insan olmanın ayırıcı bir özelliğidir öyle ki insanlar dörtlüyü muhafaza ederek ikamet ederler, dünyayı kurtarırlar. Buradaki ifadelerden de anlaşıldığı üzere Heidegger'in, kendi özünü serbest bırakma, kendine köle yapmama, sömürme anlamında kurtarma ifadesini kullanması ve teknoloji eleştirisi bağlamında bir kurtarıcıya işaret etmesi de tesadüf değildir (Danner, 1971).

İnsanın kendi özünü serbest bırakması, kendini köle yapmaması gibi ifadeler kulağa hoş gelse de kolay bir iş değildir. Hatta insanın kendi özünü keşfetmesi, serbest bırakması vb. sadece teknoloji bağlamında değil insan hayatının her alanıyla yakından ilgilidir. Ancak burada dikkat edilmesi gereken husus Heidegger'in öz kavramı ile kastettiğidir. Heidegger'e göre düşünen özneyi merkeze alan hümanistik yaklaşım varlığı varolan konumuna

indirgeyerek varlık ile varolan arasındaki ayrımın unutulmasına yol açmıştır. Dolayısıyla aynı hataya düşmek istemeyen Heidegger varlık ve varolan arasında bir ayrım yaparak insanı Dasein ve Existenz olarak tanımlamıştır. Varolana karşılık gelen *ens* kavramı bir şeyin var olması, gerçekliğe çıkması anlamına sahip olduğu gibi isim olarak da düşünülebilir. Buna göre *ens* gerçeklik olarak anlaşıldığında mevcut bir varolan anlamına, isim olarak anlaşıldığında ise öz (essentia) anlamına gelir (Heidegger, 1983)(Heidegger, 2022). Böylece bilginin nesnesi olarak ortaya çıkan varolan reel (*ens reale*) olabileceği gibi düşüncede (*ens rationis*) de olabilir. Ancak Heidegger insanı akıllı bir canlı veya Descartes'da olduğu gibi dualist bir töz olarak telakki eden geleneksel anlayıştan ayrılır. Ona göre insan “ne bir nesne, ne bir töz ne de bir obje”dir (Heidegger, 2022).

Peki insan bunu nasıl gerçekleştirebilir? Her ne kadar Heidegger eserlerinde bir teknoloji etiğinden söz etmese de insanın teknoloji ile nasıl özgür bir bağ kurabileceğine dair bazı ipuçları verdiğiinden önceki bölümde söz edilmişti. Heidegger'in önermiş olduğu şiir ve düşünmeye rücu insanın teknoloji ile daha sağlıklı bir bağ kurabilmesi açısından oldukça önemlidir. Nitekim Heidegger'e göre insan teknolojik objeleri doğru şekilde kullandığı müddetçe onlardan istifade etmesinde bir sorun yoktur. Esas mesele Heidegger'e göre “...bizim üzerimizde hak talep etmelerine ve dolayısıyla bizi bozmalarına, ayartmalarına ve nihayet özümüze zarar vermelerine izin vermediğimiz sürece teknolojik objelerin kaçınılmaz kullanımlarına “evet” diyebilir ve fakat aynı zamanda onlara “hayır” da diyebiliriz” (Zimmermann, 2011) Bu ifadelerden de anlaşılacağı üzere Heidegger insanın teknoloji ile özgür bir bağ kurmasını ister.

Tefekküre dayalı düşünme biçimi başta teknoloji olmak üzere tüm varolanla kurmuş olduğu ilişkide insan olmanın ve insanca yaşamanın ne anlama geldiğini daima yeniden sorgulamasına, anlamasına ve anlamlandırmasına yardımcı olur. Kendisine insanca bir yer tahsis eden insan tüm varolana ilişkin farklı bir bakış açısına sahip olur. Onları tahakküm altına almayı ve bir metaya dönüştürmeyi amaç edinmez. Onlara değer biçmeden onların bizatihi değerli oldukları anlayışından hareketle bir sorumluluk bilincine ulaşarak hem diğer insanlar ve canlılar hem de doğa ile uyum içinde olur. Bu sayede tüm varolanla özgür bir ilişki kurduğu için kendisi de teknolojik tahakkümün nesneni bir diğer ifadeyle kaynağı olmadan insan olarak kalabilir ve insanca yaşayabilir. Aksi durumu C.S. Lewis “*İnsanın Tahribi*” isimli denemesinde şu şekilde dile getirmiştir: “*İstilanın bedeli bir şeyi sırf doğa olarak ele almaktır. ...Fakat kendi türümüzü sırf doğa düzeyine indirgeyen son adımı atar atmaz bütün bir süreç yararsız hale gelir; çünkü bu sefer kazanan varlık ile kurban edilen varlık bir ve aynıdır. ...Fakat ruhlarımızdan – yani kendimizden- vazgeçtiğimizde bahsedilen güç bize ait değildir. Aslında ruhlarımızı verdiğimiz şeyin köleleri ve kuklaları oluruz*” (Zimmermann, 2011).

Sonuç

Teknolojiyi araç-amaç ilişkisinin ötesine taşıyarak özünü keşfetmeye çalışan Heidegger aynı şekilde insanı da kategorize etmeden bizatihi kendi olarak ele almaya özen göstermiştir. Zira özne merkezli yaklaşımının bir sonucu olarak insanın her şeyi nesneleştirmesi ile insanın teknolojinin hâkimiyeti altına girmesi birbiriyle yakından ilgilidir. Öyle ki Nietzsche'nin “*Nerede bir canlı buldumsa, orada güç istemini buldum; nerede uşaklık isteği bulduysam orada bey olma isteği buldum*” cümlesi Heidegger'in göstermeye çalıştığı teknolojinin hizmetinde doğayı zorlayan, hesaplayan, planlayan ve hâkimiyeti altına almaya çalışan insanın durumuna ilişkin güzel bir özettir.

Teknoloji bir araç ve insanın bir eylemi olarak dikkate alındığında insan teknolojinin mimarı ve gelişimini yönetebilen kişi olarak algılansa da bu anlayış Heidegger'e göre bir yanılgıdır. Zira insan gerçekte teknolojinin hizmetindedir. Heidegger'in bu tespiti ve teknoloji tarafından kuşatılmış insanın geleceği hakkındaki öngörüsü günümüzde her zamankinden daha da fazla anlam taşımaktadır. Çünkü günümüz insanını artık teknolojinin ötesinde düşünmek mümkün değildir. Hayatımızın her alanı teknoloji tarafından

belirlenmiştir. Öyle ki teknoloji sayesinde hareket alanımızın genişlediği zannına sahip olsak bile gerçekte kısıtlanmıştır.

Bu nedenle Heidegger'in teknolojiye dair görüşleri her şeyi meta haline dönüştüren insanın "insan olma" durumu ile yüzleşerek kendi manasını idrak etmesi açısından oldukça önemlidir. Düşünme ve şiir teknoloji tarafından kuşatılmış insanın güvenilir limanıdır. Çünkü insan ancak düşünme ve şiir ile kendi varlığının özünü kavrayarak teknoloji karşısında kendisine bir özgürlük alanı açabilir ve özgür bir ilişki kurabilir.

Nihai olarak insanlığın tüm problemlerini çözecekmiş gibi teknolojiyi kutsamak veya aksine teknolojinin sonumuzu getireceğini iddia etmek iki karşıt uçta yer alan tutumlardır. Bunun yerine insani olanın ne olduğu sorusu hatırdan tutulduğunda insan ne zarar gören ne de zarar veren konumuna düşecektir. Böylece insani olan hedefleyen insan gücünün sınırsız bir şekilde gelişmesine ilişkin bir arzu taşımayıp hem kendi varlığına hem de diğer tüm varolana saygı ve emanet bilinci ile yaklaşacaktır.

Kaynakça

- Bambach, C. (2017). Heidegger, Teknoloji ve Yurt. İçinde A. Aydoğan (Çev.), *Heidegger: Teknoloji ve İnsanlığın Geleceği* (1.baskı). Say.
- Çüçen, A. K. (2018). *Martin Heidegger: Varlık ve Zaman* (6.). Sentez.
- Danner, H. (1971). *Das Göttliche und der Gott bei Heidegger*. Verlag Anton Hain KG.
- Heidegger, M. (1992). *Parmenides*. Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1994). Das Ge-Stell. İçinde E. P. Jaeger (Ed.), *Bremer und Freiburger Vortraege*. Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1997). *Nietzsche II*. Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1998). *Tekniğe İlişkin Soruşturma* (D. Özlem, Çev.). Paradigma.
- Heidegger, M. (2000). *Die Frage nach der Technik* (F.-W. v. Herrmann, Ed.). Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (2007a). Bremer Vortraege: Einblick in das was ist. İçinde G. Figal (Ed.), *Heidegger Lesebuch*. Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (2007b). Die Zeit des Weltbildes. İçinde G. Figal (Ed.), *Heidegger Lesebuch* (ss. 229-247). Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (2013). Brief über den Humanismus. İçinde F.-W. v. Herrmann (Ed.), *Wegmarken*. Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (2017). Messkirch Anma Konuşması. İçinde A. Aydoğan (Ed.), *Heidegger: Teknoloji ve İnsanlığın Geleceği*. Say.
- Heidegger, M. (2022). *Varlık ve Zaman* (K. H. Ökten, Çev.; 6.). Alfa.
- Marten, R. (1982). Martin Heidegger Den Menschen deuten. İçinde U. Nassen (Ed.), *Klassiker der Hermeneutik*.
- Marx, W. (1980). *Heidegger und die Tradition*. Felix Meiner.
- Pleger, W. H. (1989). Heideggers Kritik der neuzeitlichen Wissenschaft und Technik. *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 43(4), 641-655.
- Ruin, H. (2017). Heidegger'in Uzun Soluklu Meselesi: Teknoloji. İçinde A. Aydoğan (Çev.), *Heidegger: Teknoloji ve İnsanlığın Geleceği*. Say.
- Thomson, I. D. (2012). *Heidegger Ontoteoloji Teknoloji ve Eğitim Politikaları* (H. Arslan, Çev.). Paradigma.
- Towarnicki, F. de. (2017). *Martin Heidegger Anılar ve Günlükler* (Z. Durukal, Çev.). Yapı Kredi Yayınları.
- Trawny, P. (t.y.). *Ge-stell*. Geliş tarihi 12 Haziran 2021, gönderen https://www.philosophie.uni-wuppertal.de/fileadmin/philosophie/PDFs_allg/Seminarmaterialien/Trawny/Heideggers_Ge-Stell.pdf
- Trawny, P. (2016). *Martin Heidegger Eine kritische Einführung*. Vittorio Klostermann.
- Zimmermann, M. E. (2011). *Heidegger Moderniteyle Hesaplaşma Teknoloji, Politika, Sanat*. Paradigma.

İsteme Olarak Karakter: Bir Schopenhauer Çözümlemesi

İmren CERİT HELVA *

Özet

Teorisinin menzili *isteme* olan Schopenhauer, kendi ahlak felsefesinde karakter kavramını geniş bir yelpazede çözümler. Schopenhauer'e göre bir kimsenin karakteri doğuştan ve değişmezdir. Bu nedenle kendinde şey olarak benim istemem, akılsal karakterim, bir bütün olarak dünyadan ayrı bir şey değildir ve etik karakter farklılığı da doğrudan istemeden kaynaklanır. Onun bu konuda karşılaştığı teorik zorluklardan biri ise istemenin nasıl olur da bu kadar farklı ahlaki karakter türlerinde nesneleştiğini açıklamaktır. Bu teorik zorluğu aşmak adına Schopenhauer'in karakter kavramına ilişkin yaptığı incelemeler, farklı ahlaki değerlere sahip karakterler arasındaki ahlaki ve mantıksal bağlantılara dair önemli analizler sunar. Bu çalışmada da Schopenhauer'in yapmış olduğu analizler göz önünde bulundurularak onun ahlaki karakter gelişimini nasıl ele aldığı incelenecektir. **Anahtar Kelimeler:** İsteme, kendinde şey, karakter, egoizm, kötülük, merhamet (şefkat) ve çilecilik (askese)

Character As Will: A Schopenhauer Analysis

Abstract

Schopenhauer, whose theory is centered on the will, analyzes the concept of character in his moral philosophy in a wide range of ways. According to Schopenhauer, one's character is innate and unchangeable. The will as a thing in itself, my rational character, is not something separate from the world as a whole, and according to him, the difference in ethical character arises directly from the will. One of the theoretical difficulties he faces in this regard is to explain how the will can be objectified in so many different kinds of moral character. Schopenhauer's analysis of the concept of character offers important insights into the moral and logical connections between egoism, evil, compassion and asceticism, and characters with different moral values. In this paper, Schopenhauer's moral character development will be presented.

Key Words: The will, thing-in-itself, character, egoism, evil, compassion and asceticism (askese)

Giriş

Schopenhauer, kendi ahlak felsefesinde karakter kavramını geniş bir çerçevede çözümlemesine rağmen bu çözümleme, felsefesindeki diğer kavramlara göre daha az ilgi görmüştür. O, iyi ve kötü kelimelerinin izinin, çağının felsefe yazarları tarafından yeterince değerlendirilip analize layık görülmediğini söyler (Schopenhauer, 2016a, s. 359).

Bu yaygın tutumun bir tezahürü olarak Schopenhauer'in ahlaki karakter teorisine dair söyledikleri de basit ve naif olarak değerlendirilip ilgi çekmemiştir. Oysaki belirli felsefi konu ve problemleri ele aldığı pek çok eserinde olduğu gibi, Schopenhauer'in karakter kavramına ilişkin çözümlemesi de teori yüklüdür ve felsefesinin genel kabulleri söz konusu çözümlemeyi önemli noktalarda şekillendirir. Bu nedenle Schopenhauer'in ahlak felsefesini kavrayabilmek için ahlaki karakter analizinin de anlaşılması gerekmektedir. Schopenhauer'in ahlak felsefesi bir ilke, görev ya da eylem etiğinden daha çok bir erdem etiğinden oluşur. O, yapıtlarında herhangi bir şekilde reçete ve görev öğretisi sunmaz. Hatta

* Ars. Gör Dr. Pamukkale Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Felsefe Tarihi Anabilim Dalı, imrenc@pau.edu.tr, ORCID: 0009-0005-5788-2467

ona göre, bu genel ahlak ilkesi veya erdem yaratan bir reçete olmayacaktır (Schopenhauer,2016a, s. 404). Schopenhauer'in görüşüne göre, etiğin alanındaki, buyurucu kurallar genel olarak kavramsal düşünmeye, öze ilişkin şeyler değildir. Ona göre, "deha ne kadar öğretilir, erdem de o kadar öğretilir. Kavramlar sanat için ne kadar verimsiz ise, etik için de o kadar verimsizdir ve her iki durumda da ancak bir araç olarak kullanılabilirler. Kendi ahlak sistemlerimizin ve etiğimizin erdemli, soylu ve kutsal insanlar yaratacağını beklemek, estetiğimizin şairler, yazarlar ve müzisyenler yaratacağını beklemek kadar aptalcadır" (Schopenhauer,2016a, s. 27). Gerçek şu ki sonuç olarak, insanlar ya sezgisel etik görüşe sahiptir ya da değildir. Buna, Schopenhauer, kendi tekliği içinde insanın temel karakterinin değişmeyeceğini de ekler.

Temel karakterin değişmemesi durumunda etik kuralların, ancak insan davranışını yönlendirmede ya da engellemede bir yararı olabilir. Bir egoisti, davranışları daha az felaketli sonuç doğursun diye eğitebilirsiniz, ancak onu iyi bir insan yapamazsınız. Bu görüşü savunduğu için Schopenhauer'in felsefi etiği buyurucu değildir. Bu nedenle de ahlaksal yasaların evrensel olarak bağlayıcılığını tartışmaya girer ve ne bir kimsenin neden onlara uymak zorunda olması gerektiğini düşünür ne de bir ahlak yasası ortaya koyar. (Janaway,2007, s.118).

Schopenhauer'in epistemolojisinde ve estetik teorisinde olduğu gibi, etik teorisinde de Kant'tan izler görülür. Bilindiği üzere, Kant'ın etiği bir ödev etiğidir ve Kant, ideal rasyonel varlığın eylemlerinin uyması gereken bir buyruk ortaya koymaya çalışır. Schopenhauer, kendi felsefesinin Kant'ın büyük doktrinine karşıt şekilde, evrensel ifadesi yeter sebep ilkesi olan görünüş kalıplarını ve bu kalıpların tek anlam kaynağı olan görünüşün üstünden atlayan boş kurgulara yardımcı olmaz. Schopenhauer'in etiği, duygudaşlık etiğidir. Schopenhauer, iyi ve kötü arasındaki farkı, teklerin birbirlerine ve bir bütün olarak dünyaya karşı takınabilecekleri tutumlarda görülen farklılık yoluyla açıklamaya çalışır. Bu anlamda Schopenhauer açısından ahlaklılık bir görev meselesi olmayıp, rasyonalite ile temellendirilecek şey değildir. (Janaway,2007,s.118). Schopenhauer'in değerlendirmesinin materyali ve sınırı hem içinde bulunduğumuz hem de içimizdeki bu gerçekliği idrak edilebildiğimiz dünyadır (Schopenhauer,2016a, s. 275).

Schopenhauer'in Ahlak Felsefesinde İyi, Kötü ve Karakter

Schopenhauer'in ahlak felsefesinin temelinde, failerin güdülerinin ve bu güdüler aracılığıyla da failerin karakterlerinin değerlendirilmesi yatar. Schopenhauer, ahlaki karakteri tanımlamak için iyi karakter ve kötü karakter terimlerini kullanmasa da yazılarında yer yer bu ifadeler görülür (Schopenhauer,2015b, s. 362). Bunlara bir üçüncü olarak, ne iyi ne de kötü olan ahlaki açıdan nötr karakter de eklenebilir. Bu üç kategori, belirli bir ahlaki değere sahip karakterlerin tüm olası örneklerini kapsar. Bu kategoriler temel ahlaki karakter türlerini tanımlarken, her bir ahlaki karakter türü, belirli bir ahlaki değer az ya da çok derecelerine sahip olan simgeler arasında değişir. Başka bir deyişle, bazı iyi karakterler diğerlerinden daha iyi, bazı kötü karakterler ise diğerlerinden daha kötüdür. Tüm ahlaki karakterlerin menzili, kötü karakterlerin en şeytani olanından, iyi karakterlerin en yüce olanına kadar uzanır (Cartwright,1988,s. 19).

Schopenhauer, iyi ve kötü karakter kategorilerini iyi ve kötü kavramlarına ilişkin tartışmalar bağlamında açıklar. *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*'da Schopenhauer, iyi ve kötü kavramlarının doğallaştırılmış bir tanımını sunar. "İyi kavramı, esasen göreceli bir kavramdır. *Bir nesnenin, istemenin bir belirli çabasına uygunluğu anlamına gelir.*" (Schopenhauer,2016a, s. 360). Ona göre, bu nedenle, görünüşlerden herhangi birinde istemeye uygun olan ve istemenin amacını yerine getiren her şey, başka açılardan ne kadar farklı olursa olsun, iyi kavramı aracılığıyla düşünüldüğü için; iyi yemek, iyi yollar, iyi hava, iyi silahlar, iyi kehanet gibi şeylerden bahseder ve tam da istediğimiz gibi olan her şeye iyi deriz. Bu nedenle de bir kişi için iyi olabilen başka bir kişi için tam tersi olabilir. (Schopenhauer,2016a, s. 360).

"İyi kavramı, şu anki istemenin dolaysızca mevcut olanla tatmini ve sadece dolaylı olarak gelecek bir zaman içindeki tatmini olarak iki alt türe ayrılmaktadır. Başka bir deyişle, hoş

ve faydalı olan olarak iki alt türe ayrılmaktadır. İyi kavramının zıddı olan kavram da kötü kelimesi ile daha nadir ve soyut olarak ise musibet ile ifade edilir. Bu da istemenin çabalamaları ile her defasında uyuşmayan her şey anlamına gelir” (Schopenhauer,2016a, s. 360).

Yukarıda da belirttiğimiz gibi, Schopenhauer, iyi ve kötü karakter kategorilerini bu iyi ve kötü kelimelerinin tanımlarına dayanarak geliştirir. İyi karaktere baktığımızda, başkalarının isteme çabalarını engelleyen değil aksine destekleyen bir tutumla karşılaşırız. Bu nedenle başkalarının istemeleriyle olan ilişkisi bağlamında yardımsever, iyiliksever, dost canlısı ve hayırsever olanlara da “iyi” deriz.

Kötü karakter ise, dolaylı olarak tanımlanır. Kötü, istemenin çabalamalarıyla her defasında uyuşmayan şey olarak resmedilir. “Eğer bir kişinin, fırsatı olduğu anda ve hiçbir dış güç onu engellemediğinde, adaletsizlik yapmaya meyili var ise, ona kötü deriz”. (Schopenhauer,2016a, s. 361). Schopenhauer’in sözünü ettiği adaletsizlik açıklamasına göre, kötü olmanın anlamı, bir insanın sadece kendi bedeninde ortaya çıkan (görünen) yaşama isteğini onaylamakla kalmaması, üstüne bu onaylamada diğer bireylerde ortaya çıkan (görünen) istemeyi de inkâr edecek kadar ileri gitmesidir.

Schopenhauer, kötü olan kişinin başkalarının kuvvetlerini kendi istemesine hizmet etmesi talebinde ve başkaları onun isteme çabalarına karşı olduklarında onları ortadan kaldırma arzusunda açıkça görüldüğünü belirtmektedir ve bunun en son kaynağının bencilliğin en yüksek derecesi olduğunu ekler. Ona göre, kötü olma durumunda iki şey oldukça açıktır: birinci olarak, aşırı derecede yaşama isteği kendisini böyle bir bireyde ifade etmektedir ve buradaki isteme bu kişinin kendi yaşam onayının sınırlarını aşmaktadır. İkinci olarak da bu kişi yeter sebep ilkesine tamamen tabidir ve bireyleşme ilkesine hapsolmuş bir idrake sahip olduğu için, kendisi ve diğerleri arasındaki farkta sabit kalmaktadır. Böylece bu kişi, yalnızca kendi iyiliğini arar ve diğer herkesinkine tamamen kayıtsızdır. Diğerlerinin varoluşlarına kendisinininkinden tamamen farklı ve geniş bir uçurumla ayrı olarak ve hatta sahiden hiçbir gerçekliği olmayan maskeler gibi bakar. Bu iki özellik kötü karakteri oluşturan unsurlardır (Schopenhauer,2016a, s. 361).

İyi ve kötü tanımlarının ve ardından gelen iyi karakter ve kötü karakter tanımının önemli bir özelliği, bu tanımlamaların ahlaki değerlendirmenin bu kategorilerinin ilişkisel doğasını vurgulamasıdır. Her ikisi de, *Basis of Morality*’de ortaya koyduğu bir noktaya dikkat çeker: “bir eylemin ahlaki önemi diğerlerine göre değişir” (Schopenhauer,1915, s. 167). Aynı şey ahlaki önem, değer ya da karakter için de geçerlidir.

Eylemlere ya da karakterlere uygulanan iyi ya da kötü kavramının bu ilişkisel açıklaması, Schopenhauer’in ahlaki karakteri ele alışında olduğu gibi etikteki betimleyici yönteminde de bir sorun ortaya koymaktadır. Schopenhauer’in kendi açıklamasıyla ilgili vurguladığı şeylerden biri, bu terimlerin göreceli olduğunu açıkça göstermesidir. Yani benim için iyi olan sizin için kötü olabilir. Her şey bizim ne istediğimize bağlıdır. Bu, ona mutlak iyi ya da kötünün olmadığını ya da bu terimlerin nesnelerin özelliklerini tanımlamadığını iddia etme olanağı verirken, aynı zamanda benim X’in iyi bir karaktere sahip olduğuna dair yargımın ve sizin X’in kötü bir karaktere sahip olduğuna dair yargınızın her ikisinin de doğru olduğunu ima eder. Çünkü bu terimlerin uygulanmasına ilişkin ölçütler bizim karşıt iradi arzularımıza göredir. O halde yukarıdaki çözümlememizde ikimiz de haklı oluruz. Ancak Schopenhauer, tıpkı bazı bireylerin haklarındaki karşıt yargılara rağmen iyilik ve kötülük sergileyen olarak kabul edilebilir karakter türlerine ait oldukları gibi, ahlaki değere sahip gönüllü adalet, saf hayırseverlik ve gerçek yücelik gibi eylem sınıfları olduğunu savunmaktadır. Onun iyi ve kötüye dair ilişkisel analizinde bu son iddiayı nasıl temellendirebileceğimizi görmek zordur (Cartwright,1988,s. 21).

Cartwright’a göre, Schopenhauer bu soruna hiç değinmemiştir, ancak onun cevabı, insan olarak her birimizin kısmen aynı türden arzulara sahip olduğumuz ve bazı bireyler öyle düşünmese de aynı türden eylemleri ve belirli türden karakterleri iyi olarak nitelendirme eğiliminde olduğumuz şeklinde olabilir (Cartwright,1988,s. 21), (Schopenhauer,1915, s. 162).

Eğer karakterin ahlaki değeri sadece başkalarının isteklerini destekleyen ya da engelleyen failerin davranışlarına bağlı olsaydı, Schopenhauer'ın nasıl bir erdem etiğine sahip olduğunu anlamak zor olurdu. Ancak Schopenhauer bu tür basit düşünceli sonuççuluğu reddeder. Kant gibi Schopenhauer da ahlakın bir içsel eğilim meselesi olduğuna inanır. Schopenhauer'a göre, onun iyi ve kötü kişilere ilişkin ilk nitelendirmesi basitçe, olgunun dışarıdan bir açıklaması olsa da, olgunun içsel yanını, başka bir ifade ile, eylemi gerçekleştirenin içsel eğilimini keşfetmek gerekir. Buna göre,

“Hem bireylerin hem de bir halkın yapıp etmeleri ve davranışları öğretiler, emsaller ve alışkanlıklarla değiştirilebilir. Fakat yapıp etmeler bizahiti kendiliklerinde boş imgelerdir ve bunlar ahlaki anlamlarını kendilerini üreten mizaca göre alırlar. Ne var ki mizaç, çok farklı dışsal görünümlere tamamen aynı olabilir; bunların hiçbirisi mizacı değiştirmez. Soyut idrak sadece güdüyü verir. Gündü de istemenin doğrultusunu değiştirse de istemenin kendisini değiştirmez” (Schopenhauer,2016a, s. 369).

Schopenhauer, etik yönteminde, belirli bir ahlaki değere sahip eylemlerle başlar ve failleri bu tür eylemleri gerçekleştirmeye iten şeyin ne olduğunu açıklar. Bu da Schopenhauer'ı insan eylemlerinin güdülerini dikkate almaya götürür. Kısaca ifade etmek gerekirse, Schopenhauer'a göre iyi ve kötü kişileri ilk tanımlaması basitçe dışsal, görünüşün dışarıdan bir açıklaması olsa da, görünüşün içsel yanını, eylemi yapanın içsel eğilimini araştırmak gerekir.

Schopenhauer Felsefesinde Eylem, Gündü ve Karakter Arasındaki İlişki

Schopenhauer, yöntemine ilişkin asıl tartışmayı, örneğin gönüllü eylemler gibi ahlaki değeri olan eylemlerle sınırlar. Bunlar, adalet, saf hayırseverlik ve gerçek yüceliktir. Ayrıca, bu güdünün bilgisinin ahlakın temeli olduğunu ve ahlaki değere sahip eylemler için güdü bilgisinin ve buna duyarlılığın nihai temel ahlak olduğunu iddia eder (Schopenhauer,1915, s.148).

Schopenhauer, eylemlerin son amacının birinin iyiliği ya da talihsizliği olduğuna inandığından, insan eylemi için her biri dört temel amaç ile ilgili dört temel güdü olduğunu kabul eder. Diğer bir deyişle, eylemlerin son amacı kişinin kendi iyiliği, bir başkasının talihsizliği, bir başkasının iyiliği ve kişinin kendi talihsizliğidir. Bu dört temel amaca karşılık gelen, bu amaçlara yönelik dört özel arzuyu nihai güdüler olarak adlandırır; egoizm, kötülük, merhamet (şefkat) ve çilecilik (Askese) (Schopenhauer,2016b, s.607). (Schopenhauer,1915, s.170). O, daha sonra, merhametin, ahlaki değere sahip eylemlerin güdüsü, egoizmin ahlaki açıdan kayıtsız eylemlerin güdüsü ve kötülüğün de kınanması gereken eylemlerin güdüsü olduğunu savunur. Çilecilik, ahlaki açıdan önemli eylemler için de bir güdü olabilir (Schopenhauer,1915, s.162). Bu dört temel güdü türü, Schopenhauer'ın ahlaki karakter türlerinin temeli haline gelir.

Schopenhauer, çoğumuzun bu güdülerin her birine yatkın olduğuna inanmaktadır. Schopenhauer'ın etik karakter tipleri sınıflandırmasının ardındaki mantık, kişinin motivasyonel yapısında belirli bir güdünün yaygınlığı ile ilgilidir. Diğer bir deyişle, açıklanan ahlaki güdünün baskınlığına göre, karakterin etik sınıflaması göze çarpar: “Birinin ya da diğerinin güdülerin yaygınlığı bize karakterin etik sınıflandırmasındaki temel çizgiyi verir” (Schopenhauer,1915, s.158).

Schopenhauer, belirli bir karakter türünü sınıflandırmak için kişinin belirli bir güdüye ne derece yatkın olduğunu belirtmez. Her bir etik karakter türünün, baskın güdüye diğer güdülerden daha kolay yanıt verme eğiliminde olan karakterlerden, yalnızca belirli bir güdüye yanıt verme ve diğerlerine yanıt vermeme eğiliminde olan karakterlere kadar değiştiğini söyler. Örneğin, merhametli bir karakter için etik karakter türünün sınıfı, merhamete egoizm, kötülük ve çileciliğe ancak daha fazla yanıt verme eğiliminde olan karakterlerden, yalnızca merhamete yanıt verme eğiliminde olanlara kadar uzanır. Bu, karakterleri sınıflandırmanın doğal bir yolu gibi görünse de karakteri sınıflandırmak için belirli bir güdüye verilen tepkilerin ötesine gidilmelidir.

Schopenhauer'a göre, bir kişinin eylemlerinin çoğu egoizm tarafından güdülen bile, merhametli bir karaktere sahip olduğunu iddia etmek mantıklı olacaktır. Bu durum bir dizi

nedenden ötürü geçerli olabilir. Basitçe, başkalarının sıkıntısına karşılık verme fırsatının, kişinin kendi refahı için harekete geçme fırsatlarının yanında sönük kalması söz konusu olabilir. Faillerin, başkalarının sefaletinin farkında olmaması ve dolayısıyla egoist veya kötü niyetli güdülerle rekabet edecek merhamet güdüsüne sahip olmaması da söz konusu olabilir. Ancak böyle bir fail, acı çeken başkalarının varlığını fark etseydi merhametle karşılık verebilirdi. Schopenhauer’i bu noktada anlamının en iyi yolu, belirli bir etik karakter türüne sahip faillerin, diğerlerinden hareket etmenin mümkün olduğu durumlarda bir tür güdüyle hareket etmeye eğilimli olduklarıdır. O halde, belirli bir etik türe sahip karakterler, bu güdünün davranışlarına rehberlik etme hazırlığı, kolaylığı ve belirli bir türdeki güdünün bir kişinin hayatında oynadığı artan rol açısından sınıflandırılacaktır (Schopenhauer,1915, s.158).

Schopenhauer’in sınıflandırmasının ardındaki mantığı belirlemenin zorluğuna rağmen, onun karakterleri etik olarak sınıflandırmasını ahlaki karakter kategorilerine uydurmak nispeten kolaydır. Aşırı egoizm ve kötü niyetle hareket etmeye meyilli bireyler kötü karaktere sahipken, merhamet ve çilecilikle hareket etmeye meyilli olanlar iyi karaktere sahiptir. Yine, bu ayrımlar türsel değil derece bakımından ayrımlardır. En kötü karakter türü tamamen kötü niyetli karakterken, en iyi tür çileci karakterin belirli bir biçimidir. Onun analizine göre, kötülük aşırı egoizmden, çilecilik ise merhametten doğar.

Ahlaki değerlendirme kategorileri içinde Schopenhauer’in iki alt kategorisi vardır; adaletsiz karakter ve adil karakter. Adaletsiz karakter, kötü karakterin bir alt kategorisidir ve kötülüğün alt basamaklarını tiplerleştirir. Adil karakter ise iyi karakterin bir alt kategorisidir ve iyiliğin alt basamaklarını temsil eder. Schopenhauer adaletsizlik kavramını “... bir bireyin kendi bedeninde beliren iradenin olumlanmasını, başkalarının bedenlerinde beliren iradenin inkârına dönüşecek kadar genişlettiği davranışının niteliği” olarak tanımlar (Schopenhauer,2016a, s. 339). “Adil kavramı adaletsizliğin olumsuzlanmasıdır. ... kendi istemesinin daha güçlü bir şekilde olumlanması için başkasının istemesinin yadsınması olmayan her eylem onun altında yer alır” (Schopenhauer,1915,s.183). Egoizm Schopenhauer tarafından adaletsiz eylemlerin kaynağı olarak görülürken, bir dereceye kadar merhamet adil davranışın güdüsü olarak görülür. Bu güdülere duyarlı aktörler adil ya da adil olmayan karakterlere sahiptir.

Schopenhauer, en kötü karakter türlerinin kendileri ve diğerleri arasında daha fazla ayrım yaptığını ve bunun tersine, ahlaki açıdan daha iyi karakterli olanların daha az ayrım yaptığını savunur. Bu durum, en kötü karakter türlerinde kasıtlı davranışların orantılı olarak artması ve en iyilerde kasıtlı davranışların azalması ile birleşir. Schopenhauer’in benlik ve ötekine ilişkin tutumlardaki ve istemenin yoğunluğundaki değişime ilişkin açıklaması bilgiye bağlıdır. Schopenhauer’a göre, ahlaki iyiliğin artması ve istencin azalması, bir failin en temelde görünüş dünyasının her üyesinin metafiziksel olarak özdeş olduğuna dair artan farkındalığıyla ilişkilidir.

Schopenhauer’in etik karakter türleri sınıflaması, onun belirli ahlaki değerlere sahip karakterler ile bu karakterlerle ilişkili tutumlar, eğilimler, arzular, inançlar ve duygular arasında kurduğu bağlantıyı görmemizi sağlayacaktır. Bu aynı zamanda Schopenhauer’in teorisinin karakterin ahlaki gelişimine dair bir teori içerdiğini görmemizi sağlayacaktır. (Schopenhauer,2016a, s. 272-275).

Schopenhauer’de Karakter Ayrımları: Egoist, Adil, Merhametli ve Çileci

Schopenhauer, karakterlerin etik farklılığının doğuştan ve değişmez olduğuna inanır. Bir anlamda, bir kişinin karakteri, yeni ve benzersiz ahlaki eğilim ve tutumlar kazanması anlamında gelişmez. Yani, ahlaki eğitim ve talimat yoluyla kişi, örneğin bazı davranışların dolaylı olarak başkalarına zarar verebileceğini, hayatın koşullarını öğrenerek kendi karakteriyle daha uyumlu bir hayat yaşamayı öğrenebilir. Schopenhauer’e göre iyi bir karakter, bu eylemleri yapmaktan kaçınacak ve başkalarına zarar vermeme arzusuyla daha tutarlı davranacaktır (Schopenhauer,1915, s.185). Schopenhauer için bir egoist, aşırı bir egoist veya kötü niyetli bir karakter haline gelmez. Aksine, aşırı egoist, dünya ve

başkalarıyla olan ilişkisi hakkında daha özellikli bilgi edindiğinde, daha az egoist gibi davranır. Cartwright'e göre, Schopenhauer'in ahlaki karakter teorisinin en büyük kusurlarından biri, hem kendi ahlaki karakter tipimizi hem de başkalarınınkini belirleme yeteneğimiz konusunda nihai olarak şüpheci olmasıdır (Cartwright,1988, s.26).

Basis of Morality'de Schopenhauer, "... insan ve insan olmayan hayvanların başlıca ve temel güdüsünün egoizm" olduğunu vurgular (Schopenhauer,1915, s.151). Bu durumun iki anlamı vardır: Metafizik iradenin bireysel nesneleşmesi olarak, doğuştan bir var olma çabası sergileriz ve bu çabayı da acil arzularımızı tatmin ederek gerçekleştiririz (Schopenhauer,2016a, s. 275). (Schopenhauer,2015b, s. 221). Temel benmerkezci bakış açımız açısından, deneyimlerimizdeki her şey zorunlu olarak kendi bakış açımıza odaklanır. Schopenhauer'in ifade ettiği gibi; dünya benim tasarımımdır. Bunun sonucu olarak, egoizm güdüsü, yani kendi refahımız için duyduğumuz isteme, diğer güdüler üzerinde işgal hakkına sahiptir ve eylemlerimizin çoğunun nedeni budur. İnsan doğası göz önüne alındığında, Schopenhauer şu tavsiyede bulunur: "Bir kural olarak, tüm insan eylemleri egoizmden kaynaklanır ve her zaman önce belirli bir eylemi bunu akılda tutarak açıklamaya çalışmalıyız" (Schopenhauer,1915, s.151).

Egoist karakterler insanların naif ve doğal bakış açısını imler. Buradaki isteme yalnızca kendi arzularını, ihtiyaçlarını ve isteklerini tatmin eden amaçları elde etmeye odaklanır. Bu karakter türünün ahlaki kayıtsızlığını anlamak kolaydır. Egoistler, kendi çıkarlarını tatmin etmek üzere tasarlanmış durumlar hariç başkalarının arzularına, ihtiyaçlarına ve isteklerine karşı kayıtsızdırlar. Egoistler başkalarına bazen yardım eder, bazen de etmezler. Her şey egoistlerin doyurmaya çalıştıkları kendi özel isteklerine bağlıdır. Dolayısıyla egoist bazen iyi ya da adil, bazen de kötü ya da adaletsiz eylemlerde bulunur. Egoistin karakteri kendi içinde ne övgüye ne de yergiye değerdir ve Kant'la aynı nedenlerden dolayı Schopenhauer, eylemlerin ahlaki açıdan iyi, kötü ya da nötr olarak değerlendirilebileceğini ancak, egoist eylemlerin ve karakterlerin ahlaki değere sahip olmadığını belirtir.

Schopenhauer egoist karakterlerin ne iyi ne de kötü karakterlere sahip olduğunu düşünse de, egoist karakterlerin doğal olarak kötü karakterler geliştirmeye meyilli olduğunu da düşünme eğilimi göstermektedir. B durum, egoistin kendine ve başkalarına yönelik temel tutumlarının başkalarına karşı temel bir kayıtsızlıktan kıskançlığa dönüşme biçimleriyle ilgilidir ve kendini önemseyen bu tutumlar, devletin cezalandırıcı gücünün yokluğunda, egoistin "... sadece çizmelerini kurbanın yağına bulamak için bir başkasını öldürebileceği" bir noktaya kadar artar ve çoğalır" (Schopenhauer,1915, s.154).

Schopenhauer bir karakterin belirli bir ahlaki değere doğru gelişimini *Parerga ve Paralipomena*'da anlatır: Bir insanın ahlaki erdemleri ile erdemsizliklerinin ilk ayrıştığı nokta, kıskançlık ya da merhamet karakterini alan başkalarına karşı temel tutumundaki zıtlıktır. Çünkü her insan bu iki taban tabana zıt özelliği içinde taşır, çünkü bunlar kendi durumunun başkalarının durumuyla kaçınılmaz olarak karşılaştırılmasından kaynaklanır (Schopenhauer,2015b, s. 204).

Egoistin başkalarına karşı kayıtsızlığı, başkalarının iyi talihlerini kıskanmasıyla bir nefret biçimine dönüşebilir. Schopenhauer, egoistlerin her şeye sahip olma ve her şeyin tadını çıkarma arayışındaki özel isteklerinin, ihtiyaçlarının ve arzularının çoğaldığı ölçüde artan bir umursamazlığa maruz kaldıklarını savunur. Egoistler, başkalarının kendi huzursuz durumlarına kıyasla nispeten iyi durumda olduklarını keşfettiklerinde, başkalarının iyi talihini kıskanırlar. Schopenhauer, kıskançlığın başkalarına karşı bir tür kötü niyet olduğuna inandığından, bu durumda egoistin başkalarına karşı orijinal kayıtsızlığının dönüşüme uğradığını belirtir (Schopenhauer,2015b, s. 204). (Schopenhauer,1915, s.154-155). Egoistler, kendi çıkarlarının peşinde koşarken istemeden başkalarına haksızlık etmek yerine, başkalarına adaletsizce davranmayı giderek artan bir şekilde kendi çıkarlarını gözetken amaçları gerçekleştirmek için bir araç olarak tanımlarlar. Başkalarının iradelerini inkâr ederek kendi iradelerini giderek daha fazla olumlayarak, başkalarını daha az "kıskanç" bir konuma yerleştirirler. Bu bataklıktan aşırı egoist ortaya çıkar.

Aşırı egoizmin düsturu, egoistin “davranış tarzının en basit ve en saf ifadesi: “Kimseye yardım etme; aksine, sana bir fayda sağlayacaksa herkese zarar ver” dir (Schopenhauer,1915, s.88). Schopenhauer aşırı egoistin ahlaki tepki kalıplarını, açgözlülük, oburluk, şehvet, bencillik, tamahkârlık, adaletsizlik, kalp katılığı, gurur ve kibir gibi duygusal tepki kalıplarıyla ve genel tutumlarla ilişkilendirir (Schopenhauer,1915, s.158).

Schopenhauer’in aşırı egoistlerle ilişkilendirdiği kötücül karakter özelliklerinin çoğu, açgözlülük, oburluk, şehvet, bencillik, tamahkârlık, gurur ve kibir gibi kendini önemsemenin artması ve tamahkârlık, adaletsizlik, kalp katılığı ve kibir gibi başkalarının statüsünün küçümsenmesi anlamına gelir. Bu tutum ve duyguların gelişmesi, tatminleri başkalarının haksızlığa uğramasına bağlı olan arzuların oluşmasına yol açar ve aşırı egoistin davranışının ifade edici özelliği haline gelir. Örneğin, bir başkasının malına göz diken kişi onu elde etme eğilimindedir. Aşırı egoistin davranışını, başkalarına kendi içlerinde amaç değil, sadece araç olarak davranmak olarak tanımlamak çok yanıltıcı olmayacaktır.

Aşırı egoistin kötü niyetli karaktere geçişi, Schopenhauer’in hem aşırı egoistin yaşamının aşırı sefaletle yol açtığını hem de yalnızca kişisel çıkarların sınırsız tatminine yönelik bir yaşamın umut verici beklentilerinin büyük bir başarısızlığa mahkûm olduğunu savunmasıyla gerçekleşir: “Kaçınılmaz olduğu gibi, o (aşırı egoist) tüm tatminin yalnızca görünüşte olduğunu ve ulaşılan nesnenin arzulan nesne tarafından verilen vaadi, yani iradenin aşırı baskısının nihai olarak yatıştırılmasını asla yerine getirmediğini görmek zorundadır” (Schopenhauer,2016a, s. 364). Aşırı egoistin yaşamındaki başarısızlık, kendisini korkunç derecede ıssız ve boş hissetmesine yol açar, ancak yine de iradenin acil taleplerine tabidir. Sefaletini hafifletmek için, egoist önce gözlemleyerek, sonra başkalarına zarar vererek kişisel sefaletini azaltmaya çalışır; “daha sonra doğrudan yapamadığı hafifletmeyi dolaylı olarak arar, başka bir deyişle, başkasının acısını görerek kendi acısını hafifletmeye çalışır ve aynı zamanda bunu gücünün bir ifadesi olarak kabul eder (Schopenhauer,2016a, s.364). (Schopenhauer,2015b, s. 215).

Kötü niyetli karakter, bir başkasının acı çekmesini “kendi içinde bir amaç” haline getirir (Schopenhauer,2016a, s.363). Kötü niyetli karakterin davranışının nihai amacı bu olduğu için, kötü niyetin teşviki - başkasının talihsizliğine duyulan arzu - davranışının baskın güdüsü haline gelir. Böylece aşırı egoist, yerini kötü niyetli karaktere bırakır. Schopenhauer, kötü niyetli karakterin bir başkasının acısına neden olurken güç hissi yaşadığını ve bunu da hoş bulduğunu belirtir. Schopenhauer bu haz ya da neşe deneyimini ilgisiz ya da bencil olmayan bir deneyim olarak görür çünkü kötü niyetli karakterin eylemlerinin nihai sonu bu haz ya da neşe hissi değil, bir başkasının mutsuzluğudur (Schopenhauer,2016a, s.363). Schopenhauer bunu hiçbir zaman doğrudan vurgulaması da anlatısında örtük olarak yer vermektedir. Örneğin Schopenhauer, kötü niyetli karakterlerin başkalarının acı çekmesine neden olmak için kolayca acı çekeceklerini, hatta bir başkasının sefaletine veya ölümüne neden olmak için hayatlarını feda edecek kadar acı çekeceklerini vurgular. (Schopenhauer,1915, s.197). Schopenhauer’in anlatmak istediği, bazı karakterlerin kendi acılarına karşı kayıtsız kalabilecek kadar gaddar olduklarıdır. Kurbanlarına acı çektirdikleri sürece, kurbanlarından bile daha fazla acı çekmeye razıdırlar (Schopenhauer,1915, s.163).

Kötü niyetli karakterin temel düsturu “Tüm insanlara elinden geldiğince zarar ver” dir ve Schopenhauer’in kötü niyetli karakterle ilişkilendirdiği ahlaksızlıklar şunlardır: kıskançlık, kin, kötü niyet, kötülük, başkasının acısından zevk alma, burnunu sokma, iftira, küstahlık, huysuzluk, nefret, öfke, ihanet, habislik, intikamcılık ve zalimlik” (Schopenhauer,1915, s.158). Tüm bu karakter özelliklerinde ortak olan nokta, hepsinin başkalarına zarar verme eğilimiyle ilişkili tutumlar sergilemesidir. Bunlar, nispeten zararsız ama yine de saldırgan olan başkalarının işlerine burnunu sokma eyleminden, başkalarının sefaletinden keyif alma ve zalimlik gibi kötücül eğilimlere kadar uzanır.

Schopenhauer'e göre aşırı egoist acımasız olabilir ama kötü niyetli karakter şeytanidir. Dolayısıyla bu en kötü ahlaki karakter türü, bunu hafifletmeye çalışan iyi karakterlerin tam tersi şekilde davranarak kasıtlı olarak kötülük üretmeyi amaçlar. Schopenhauer en güçlü ahlaki kınamayı kötü niyetli karakterlere ayırır. Çünkü bu karakterler diğer varlıkların istemesine aykırı durumlar üretmeye yönelik tutumlar, eğilimler, arzular sergilerler ve çıkarlara sahiptirler. Dahası, bu karakterlerin ürettiği kötülük, özlerinden ve dolayısıyla kendilerinin en mahrem yönünden kaynaklanır; eylemleri varlıklarını tamamen yansıtır. Schopenhauer'ın bu karakter türlerine ilişkin betimlemesi, bu en kötü karakter türlerini sanki metafizik istenci bireysel düzeyde tasvir ediyor gibidir.

Ahlaki açıdan iyi karakterlerin en düşük derecesi ise, adil karakterdir. Adil karakter "... Hiçbir devletin ya da otoritenin garanti etmediği durumlarda bile, adaletsizlik ile adalet arasındaki salt ahlaki sınırı gönüllü olarak tanıyan ve kabul eden ve sonuç olarak, açıklamalarımıza göre, kendi iradesini onaylarken asla başka bir bireyde kendini gösteren iradenin adil olduğunu inkâr edecek kadar ileri gitmeyen kişidir" (Schopenhauer,2016a, s.370). Egoist, hangi özel çıkarların peşinde koştuğuna, başkalarının bu çıkarlarla nasıl ilişki kurduğuna ve devletin belirli davranış türlerini cezalandırıp cezalandırmadığına bağlı olarak başkalarına adaletsiz davranabilirken, adil karakter davranışlarının başkaları üzerinde yaratabileceği olumsuz etkiyi hesaba katmaya başlar. Adil karakterler, çıkarlarının tatmin edilmesinin başkalarının istemesini reddetmeye (zarar vermeye) bağlı olduğunu fark ettiklerinde bazı isteklerini kontrol etmeye başlarlar.

Adil karakterlerin sergilediği bu kendine hâkim olma biçimi, Schopenhauer tarafından egoistlerin ve ahlaki açıdan kötü karakterlerin kendileri ve diğerleri arasında yaptıkları mutlak ayrımı ortadan kaldırmaya yönelik bir başlangıç olarak kabul edilir. İkinciler, kötülüklerine göre artan derecelerde başkalarının çıkarlarını kendi çıkarlarına tabi kılarken, adil kişiler başkalarının çıkarlarının önemini fark etmeye başlarlar. Schopenhauer bunu metafiziksel olarak adil karakterin "... kendi içsel varlığının, yani kendinde-şey olarak yaşama istencinin kendisine temsil olarak verilen bir başkasının görünüşü olduğunun farkına varmasıyla" ifade eder (Schopenhauer,2016a, s.370). Schopenhauer, adil karakterlerin davranışlarını, başkalarının olası sıkıntılarına karşı duydukları şefkati tartışarak açıklar. Adil karakterler, başkalarının olası sıkıntılarına karşı duydukları merhameti "egoist ve kötü niyetli güdülere karşı koyarak" işlerler ve böylece "ahlaka aykırı davranışlarla başkalarına çektilirmek istenilen acılara karşı çıkar ve onları engeller (Schopenhauer,1915, s.174). Örneğin adil bir birey, bir ürünün başkalarına zarar vereceğini öğrendiğinde o ürünü pazarlamaktan kaçınır. Bu anlamda adil birey, başkalarının acı çekeceğini fark ettiğinde kendi çıkarlarını kontrol eder. Burada adil birey, başkalarının acı çekmemesini kendi çıkarlarından daha önemli sayar.

Adil bireyin davranışının, başkalarının olası acılarına yönelik gerçek bir şefkatle güdülenmesi gerekmez. Schopenhauer, adil karakterlerin temel tutumlarının başkalarıyla olan şefkatli ilişkileri tarafından şekillendirildiğine inanmasına rağmen, ilkeli davranışın bu bireylerin ayırt edici özelliği haline geldiğini ifade eder: "Akılcı düşünme, soylu eğilimi, herkesin haklarına saygı duyma, bu haklara tecavüz edilmesine asla izin vermeme, kendilerini başkalarının acı çekmesine neden olma suçlamasından uzak tutma gibi kesin bir kararlılığa yükseltir" (Schopenhauer,1915, s.175). Adil karakterlerin düsturu "Kimseyi incitme" olur ve bu ilke onlara rehberlik eder.

Adil karakter başkalarına zarar verecek uygulamalarda bulunmaktan kaçınır. Ancak zarar vermemek başkalarının çıkarları açısından yalnızca olumsuz bir durumdur. Başkalarının haksızlığa uğramamakta belirli çıkarı olsa da, mevcut acılarının dindirilmesinde de çıkarları vardır. Schopenhauer'e göre merhametli failler, tam da başkalarının sefaletini dindirmeye çalışarak aktif bir şekilde başkalarının refahının peşinde koştukları için adil karakterlerden daha büyük bir ahlaki değer sergilerler. Dolayısıyla, bu tür karakterler yalnızca başkalarına zarar vermekten kaçınarak adalet erdemini sergilemekle kalmaz, aynı zamanda olumlu yardımda da bulunurlar. Dolayısıyla merhametli karakterlerin düsturu şudur: "Kimseyi incitme; aksine, herkese elinden geldiğince yardım et"

(Schopenhauer,1915, s.95). O halde, merhametli karakterler hem adalet hem de hayırseverlik erdemlerini sergilerler.

Adil insanda, bireyleşme ilkesi kötü insanda olduğu gibi mutlak bölücü duvar değildir. Adil kimse, kötü kimsenin yaptığı gibi sadece kendi istemesinin ortaya çıkışını onaylayıp diğerlerininkini inkâr etmez. Adil insan davranış tarzıyla özü olan kendinde şeyi yani istemeyi kendisine tasarım olarak verilen başka görünüşlerde de tekrar idrak ettiğini, diğer bir deyişle kendisine haksızlık yapmama ve incitmeme derecesine kadar başka tezahürlerde yeniden keşfettiğini göstermektedir. Adil insan bir dereceye kadar maya örtüsü olan bireyleşme ilkesini anlar. Bu dereceye kadar kendisinin dışında olanı, kendi seviyesine yerleştirir ve buna zarar vermez. Bu kimse kendi refahını arttırmak için başka kimseye zarar vermeyecektir. Yani suç işlemeyecek, başkalarının haklarına ve mülklerine saygı duyacaktır (Schopenhauer,2016a, s.370).

Nefret ve kötülük bencillik tarafından koşullanır. Bunlar, bireyleşme ilkesine hapsolmuş idrake dayanırlar. Maya örtüsü olan bireyleşme ilkesinin iç yüzünü görmek, adaletine, bu görme daha da öteye en üst seviyelere kadar giderse merhametin (yüce gönüllüğün) kaynağı ve özü olur. Bu özü görmek, kişinin kendi bireyselliği ve başkalarınınkini arasındaki varolan ayrımı ortadan kaldırarak yüce gönüllülük ve başkaları için en cömert iyiliğe kadar yayılan karakterin mükemmel iyiliğini mümkün kılıp açıklar (Schopenhauer,2016a, s.378). Adil bir karakterden merhametli bir karakterin gelişimini, Schopenhauer'in merhametli karakterler tarafından örneklenen merhamete karşı daha büyük bir duyarlılık olarak gördüğü şeye odaklanarak anlayabiliriz. Schopenhauer'a göre bu tür karakterler merhameti, adil bireylerden daha derin hissederler. Yani, merhametli karakterler başkalarının acısını normalde çoğu karakterin kendi acısını hissettiği kadar şiddetli hissederler. Acı çekmek, acıyı dindirmeye yönelik davranışlara yol açmaya yetecek bir güdü olduğu ölçüde, bir başkasının acısı merhametli failleri bu acı sanki kendilerininmiş gibi davranmaya sevk eder. Dolayısıyla, diğerinin acısını dindirmeye çalışırlar, böylece diğerlerinin sıkıntılarını çoğu insanın yalnızca kendi sıkıntılarını tedavi ettiği şekilde tedavi ederler.

Kişisel çıkarlara karşı artan kayıtsızlık ve başkaları için duyulan endişe, merhametli karakterlerin adil karakterlerden farklı karakter özellikleri, tutumları ve eğilimleri geliştirmelerini sağlar. Adil karakterler başkalarına kasıtlı olarak zarar vermekten kaçınarak özdenetim uygularken ve onların peşinde koşarken başkalarına haksızlık etmeyecek çıkarlar geliştirmeye başlarlar. Merhametli karakterler ise başkalarının iyiliğiyle ilgili çıkarlar geliştirirler. Merhametli karakterler başkalarının çıkarlarını kendi çıkarlarıyla eşdeğer olarak görür. Başkaları için zamanlarını, enerjilerini ve refahlarını feda etmeye eğilimlidirler. Schopenhauer'e göre, "... sürekli yardımsever, iyiliksever, arkadaş canlısı ve hayırsever olurlar (Schopenhauer,2016a, s.360). Ayrıca merhametli karakterlerin aşırı egoizm ve kötülük güdülerinden nispeten bağışık olduğunu vurgular. Sonuç olarak, merhametli karakterler egoizm ve kötülük güdülerıyla hareket eden karakterlerin tutumlarının, eğilimlerinin ve inançlarının yol açtığı ahlaksızlıklardan muaftır. Özellikle, merhametli karakterlerin başkalarının acılarına karşı tutumu, bunu ortadan kaldırılması gereken bir kötülük olarak görmek olduğundan, mümkün olan en kötü tutum olan, bunu teşvik edilmesi gereken bir iyilik olarak gören tutumdan bağışıktır.

Merhametli karakterler, Schopenhauer'in "başkalarına karşı ilgisiz bir merhamet" olarak adlandırdığı, başkalarının bireyselliğini ve kaderini kendilerinininkiyle eşit gören bir merhamet sergilerler (Schopenhauer,2016a, s.375). Schopenhauer'a göre, merhametli karakterlerin kendilerini bir başkası için feda etmeleri için hiçbir sebep yoktur, çünkü bir başkasını kendilerine tercih etmek için hiçbir sebepleri yoktur. Dolayısıyla Schopenhauer'a göre merhametli eylemlerin doğal sınırları varmış gibi görünmektedir. Bununla birlikte, daha fazla hayat söz konusu olduğunda, son derece merhametli failler kendilerini başkaları için feda edecektir, örneğin, "böyle bir durumda, en yüksek iyiliğe ve mükemmel yüce gönüllülüğe ulaşmış karakter, kendi refahını ve hayatını tamamen başkalarının refahı için feda edecektir" (Schopenhauer,2016a, s.375). Buradaki temel fikir, yaşamlarının aşağı

yukarı eşit değerde olduğu, dolayısıyla merhametli bir karakterin kendi yaşamını bir başkası için feda etmesi için hiçbir neden olmadığıdır.

Bununla birlikte, birkaç ya da daha fazla kişi söz konusu olduğunda, son derece merhametli karakterler diğerlerinin iyiliği için kendilerini feda ederler. Bu düşünce, başkalarının iyiliğinin son derece merhametli faillerin öz kaygılarının önüne geçtiğini göstermektedir. Bu da son derece merhametli karakterleri doğrudan münzevilerin kendini feda etme fikrine bağlamaktadır.

Schopenhauer'e göre bu bağlantı kendi ifadesiyle "... karakterin tüm iyiliğinin, merhametinin, erdeminin ve asaletinin fişkırdığı aynı kaynaktan, nihayetinde yaşama istencinin inkarı dediğim şeyden ortaya çıkar" (Schopenhauer,2016a, s.378). Merhametli karakter ve kendi talihsizliğini arayan münzevi için ortak olan bu kaynak, başkalarının acılarına merhametli bir şekilde dâhil olmaya bağlı bilgi türüdür. Schopenhauer'a göre, ahlaki açıdan iyi karakter, varlığın altında yatan birliği sezgisel olarak keşfeder; maya perdesinin arkasını görür ve şunu fark eder:

"Bireysellik yalnızca fenomen ya da görünüştür ve uzay ve zaman aracılığıyla ortaya çıkar. Onlar benim beynsel idrak gücümün tüm nesnelerinin formlarından başka bir şey değildir ve onlar tarafından koşullandırılırlar. Bu yüzden bireylerin çoğulluğu ve çeşitliliği bile sadece fenomendir, yani sadece benim temsilimde vardır. Benim gerçek içsel varlığım, öz-bilincimde kendisini yalnızca bana tanıtırken, her canlıda doğrudan mevcuttur." (Schopenhauer,1915,s.269).

En yüksek derecede merhametli karakterler hem acının evrenselliğini fark eder hem de onu yürekten kabul ederler; yani onu artık kendi varlıklarına yabancı olarak görmezler. Ayrıca, sefaletlerinin nedeninin merhametli eylemlerinin ele alabileceği bir şey olmadığının da farkındadırlar; her merhametli eylem Danaidlerin

¹ eleğindeki su gibidir. Esasen isteme olan bir dünyada hiçbir derin değişiklik yaratamaz. Yine de bir merhamet tutumu vardır; fail tüm acıları dindirmek ister. Bu gerilimden istifa etme eğilimi gelişir; kendi istemesini inkar etmek, istemesini susturmak ve kişiyi işlerin günlük akışına katılmaya çeken bağları patlatmak için kendi talihsizliğini arar (Schopenhauer,1915,s.280).

Asketizm, ket vurmak kendini gönüllü ve niyetli yoksullukta gösterir. Burada kendi içinde bir amaç olan istemenin sürekli olarak kırılmasına hizmet edilmelidir. Asketik kişi, istemesine ket vurur. İstemenin tecellisi, istemenin nesneleşmesi olan bedene de ket vurur. Sürekli mahrumiyet ve ıstırap ile dünyanın ve kendi ıstırabının kaynağı olan istemeyi gitgide daha fazla kırıp yok etsin.

Ket vurmak için Schopenhauer, isteme görünüş dünyasının yanılsamalarının vaat ettiği aldatmacalara ve sahte umutlara kayıtsız hale gelene kadar, her biri "... kendi acı çeken varoluşunun ve dünyaların kaynağı olarak tanıdığı ve nefret ettiği istemeyi parçalamaya ve öldürmeye" çalışan geleneksel uygulamalar ve çilecilik disiplinlerini önerir (Schopenhauer,2016a, s.382). Böylece bu karakter kutsallığı elde eder. "... kendi içsel varlığının tam bilgisi onun için tüm isteklerin en sessizi haline geldikten sonra ortaya çıkan yaşama isteğinin inkârı olarak karşımıza çıkar" (Schopenhauer,2016a, s.383).

Asketik, teslim olur, tasarım olarak dünyaya içkin olan ıstırapın temel nedeni olarak açıkça kabul edilen yaşama isteğini reddeder. Bu aynı zamanda çilecinin özsel doğası olarak da görülür. Böylece istenç olarak kendi özsel doğasını inkâr eden çileci, acı çeken dünyanın nedeni olan şeyi de inkâr etmiş olur. Bu girişimde başarılı olan çileci kötülük sorununu çözer. Schopenhauer var olmanın acı çekmek olduğuna ve acı çekmenin de kötülük olduğuna inandığından, tüm varoluşun ortadan kaldırılmasıyla tüm kötülüğün ortadan kaldırılacağını düşünür. Bu, en yüksek değere sahip bir karakterin nihai arayışıdır ket vurmuş çileci ya da aziz; "Kurban genel olarak ket vurma anlamına gelir ve doğanın geri

¹ Danaos'un elli kızına verilen ad. Danaidler, kendilerinde verilen cezaya göre, elek kullanarak altı delik bir kabı suyla doldurmaya çalışır (Vernant,2021,s. 75).

kalanı kurtuluşunu aynı zamanda rahip ve kurban olan insandan beklemek zorundadır (Schopenhauer,2016a, s.381).

En sonunda da ölümü bir kurtuluş olarak görür. Burada ölüm, özlenen kurtuluş olarak seve seve kabul edilir. Ölüm aynı zamanda, görünüşe son vermekle kalmaz aynı zamanda özün kendisi olan istemeyi de ortadan kaldırmış olur.

Sonuç

Etiği duygudaşlık etiği olan Schopenhauer, karakter çözümlemesinde, iyi ve kötü arasındaki farkı, teklerin birbirlerine ve bir bütün olarak dünyaya karşı takınabilecekleri tutumlarda görülen farklılık yoluyla açıklamaya çalışır. Ona göre, ahlaklılık bir reçete sunmaz ve akıl ile de temellendirilecek bir şey değildir.

Schopenhauer'ın karakter kavramına ilişkin çözümlemesiyle birlikte, egoizm, kötülük, merhamet (şefkat) ve çileciliğe (askese) dair incelemeleri farklı ahlaki değerlere sahip karakterler arasındaki ahlaki ve mantıksal bağlantıları kurabilmemiz için önemli analizler sunar. Bu yazıda, Schopenhauer'ın ahlaki karakter gelişimi sergilenmeye çalışılmıştır. Sonuç olarak, Schopenhauer, çoğumuzun bu güdülerin her birine yatkın olduğumuza inanmaktadır. Schopenhauer'ın etik karakter tipleri sınıflandırmasının ardındaki mantık, kişideki belirli bir güdünün yaygınlığı ile ilgilidir. Diğer bir deyişle, açıklanan ahlaki güdünün baskınlığına göre, karakterin etik sınıflaması göze çarpar. Schopenhauer'ın kendi açıklamasıyla ilgili vurguladığı şeylerden biri de bu terimlerin göreceli olduğunu açıkça göstermesidir.

Schopenhauer, göreceli olduğunu söylediği dört temel güdüyü belirlemiş olduğu ahlaki karakterlerin temeline yerleştirmiştir. O, merhametin, ahlaki değere sahip eylemlerin güdüsü, egoizmin ahlaki açıdan kayıtsız eylemlerin güdüsü ve kötülüğün de kınanması gereken eylemlerin güdüsü olduğunu savunur. Çilecilik, ahlaki açıdan önemli eylemler için de bir güdü olabilir.

Schopenhauer'ın karakter çözümlemesi ahlak felsefesi açısından önemli analizler sunmakla birlikte özellikle çileci karakter üzerinden sunulan kurtuluş teorisi açısından bazı sorunları da beraberinde getirmiştir. Çileciyi Schopenhauer'ın etik karakter tipleri sınıflandırmasına dâhil ederek, çilecinin güdüsünün merhamet olduğu ve kişisel sefalet arzusu olmadığı; en iyi ihtimalle çileciliğin güdüsünün son amacının başkalarının refahı olduğu anlaşılabılır. Çileci karakter ile ilgili standart görüş, Schopenhauer'ın çilecinin yaşama isteğini değil, kendi istemesini terk ettiğidir. Dolayısıyla, başkalarının kurtuluşunun başkalarının vazgeçişinden kaynaklanmadığı görülmektedir.

Schopenhauer, istemenin çeşitli basamaklarda nesneleştiğini ve her basamağın kendine özgü bir karakteri olduğunu düşünür. Ona göre, istemenin en son nesneleştiği basamak insandadır. Bu basamakta isteme kişilerin bedeni ve karakteri olarak en açık ve tam şekilde nesneleşir. İşte bu noktada Schopenhauer, etik farklılığın istemeden kaynaklandığını düşünür. Onun bu konuda karşılaştığı en önemli zorluklardan birisi istemenin bir bütün olarak nasıl bu kadar farklı ahlaki karakter tipinde nesneleştiğini açıklamaktır. Schopenhauer bu soruyu tüm soruların en zoru olarak adlandırır ve soruyu başka birinin aydınlatacağını umar.

Kaynakça

- CARTWRIGHT, David E.(1988), *Schopenhauer's Axiological Analysis Of Character* ,Revue Internationale De Philosophie , Vol. 42, No. 164 (1), Pp. 18-36 Published By: Revue Internationale De Philosophie Stable. Url: <https://www.jstor.org/stable/23946655>
- JANAWAY, Christopher (2006), “*Düşüncenin Ustaları: Schopenhauer* ”, çev. R. Çağrı Atayman, Altın Kitaplar Yayınevi, İstanbul.
- SCHOPENHAUER, Arthur (2015a), *Short Philosophical Essays* Volume I, (Tr. And Ed.By Adrian Del Caro, Christopher Janaway With An Introduction By Christopher Janaway), Cambridge University Press.
- SCHOPENHAUER, Arthur (2015b), *Short Philosophical Essays* Volume II, (Tr. And Ed.By Adrian Del Caro, Christopher Janaway With An Introduction By Christopher Janaway), Cambridge University Press.
- SCHOPENHAUER, Arthur (1915), *Basis of Morality*, (Tr. with Introduction and Notes by) Arthur Brodrick Bullock, Ma. Trinity College, Cambridge London.
- SCHOPENHAUER, Arthur (2016a), *The World As Will And Representation*, Volume I (Tr. E. F.J.Payne), Dover Publications, New York.
- SCHOPENHAUER, Arthur (2016b), *The World As Will And Representation*, Volume II (Tr. . F.J.Payne), Dover Publications, New York.
- VERNANT, Jean-Pierre (2021), *Antik Yunan'da Mit ve Düşünce*, çev. Nazım C. Serbest, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul.

Sekülerleşme Bağlamında Dinin Geleceği: Richard Rorty ve Gianni Vattimo'nun Dinin Geleceği Hakkındaki Söylemleri Üzerine Bir İnceleme

Uzm. Kübra CANBAZ AKÇA*

Özet

Din olgusu insanlık tarihinde oldukça önemli bir yere sahiptir. İlk insan olduğuna inanılan Hz. Adem'den bu yana toplumsal yaşamda insanların merkeze aldıkları bir olgu olarak dikkat çekmektedir. Toplumsal yapıda meydana gelen bazı değişimlerle beraber insan yaşamında merkezi bir öneme sahip olan din olgusunun geleceği kavramsal planda da sorgulanmaya başlanmıştır. Modernite öncesi toplumlarda egemen olan dini yaşam ve algılama biçimi modernleşme sürecindeki toplumlarda bir dönüşüm sürecine girmiştir. Bu dönüşüm süreci ilk olarak, "akıl çağı" olarak anılan 18. yüzyıl Aydınlanma döneminde karşımıza çıkmaktadır. Fransız Devrimi'yle birlikte Aydınlanma dönemine geçişle kilise iktidarı çerçevesinde gerçekleşen iktidar gerilemesi, "sekülerleşme" kavramını ortaya çıkarmıştır. Kilisenin ve onu temsil eden ruhban sınıfının toplum üzerindeki yönlendirici etkisinin azalmasıyla beraber ortaya atılan "dinin gerilemesi" ve "dinin süreç içinde yok olacağı" iddiaları, sekülerleşme olgusunu var olan toplumsal yapıda oldukça tartışılır boyutlara ulaştırmıştır. Nitekim tarihsel süreçte ortaya atılan hemen hemen her görüşün karşıt bir savı da bulunduğu gibi sekülerleşme sürecinin sonuçlarıyla ilgili ortaya atılan bu görüşlere karşı oluşan Yeni Paradigma ve Eklektik Paradigma savunucularının savları, din olgusu üzerinde öngörülen bu sürecin tanımlanmasında bir yol haritası çizmiştir. Bu kapsamda çalışmada, sekülerleşme teorileri temelinde dinin geleceği değerlendirilirken, bu değerlendirme Richard Rorty ve Gianni Vattimo'nun dinin geleceği hakkında ifade ettikleri söylemler kapsamında gerçekleştirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Sekülerleşme, Dinin Geleceği, Sekülerleşme Teorileri, Tanrısız Hristiyanlık, Yorum Çağı, Kılavuz Olarak Din

The Future of Religion in the Context of Secularization: A Study on Richard Rorty and Gianni Vattimo's Discourses about the Future of Religion

Abstract

The phenomenon of religion has a very important place in human history. Believed to be the first human being, Hz. It has attracted attention as a phenomenon that people have centered on in social life since Adam. With some changes in the social structure, the future of religion, which has a central importance in human life, has begun to be questioned conceptually. The way of religious life and perception that was dominant in pre-modern societies has entered a transformation process in societies in the modernization process. This transformation process first appears in the 18th century Enlightenment period, known as the "age of reason". The decline of power within the framework of church power with the transition to the Enlightenment period with the French Revolution gave rise to the concept of "secularization". Claims about the "decline of religion" and "the extinction of religion in the process", made with the decline of the guiding influence of the church and the clergy representing it on society, have brought the phenomenon of secularization to highly debatable levels in the existing social structure. As a matter of fact, almost every view put forward in the historical process has an opposing argument, and the arguments of the New Paradigm and Eclectic Paradigm advocates against these views put forward about the results of the secularization process have drawn a road map in defining this process envisaged on the phenomenon of religion. In this context, while the future of religion is evaluated on the basis of secularization theories, this evaluation is made within the scope of the discourses expressed by Richard Rorty and Gianni Vattimo about the future of religion.

* Uzman, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü, Doktora Öğrencisi, Kubrac12345@gmail.com, ORCID: [0000-0002-1903-7941](https://orcid.org/0000-0002-1903-7941)

Keywords: Secularization, Future of Religion, Theories of Secularization, Christianity Without God, Age of Interpretation, Religion as a Guide

Giriş

Son yıllarda özellikle din sosyolojisi çerçevesinde sekülerleşme tartışmaları artmıştır. Kavramsal tanımında dinin öneminin azaldığı veya tamamen yok olduğu anlamına gelen sekülerleşme süreciyle birlikte yüzyıllardır insan hayatına doğrudan etki eden din olgusunun geleceği de bu bağlamda tartışılmaya başlanmıştır. Dünyada, yaşam başladığı andan itibaren din veya dine dayalı inanç sistemlerinin var olduğu düşüncesi hakimdir. Bireyin içinde bulunduğu sosyal yaşamda doğaüstü bir güce inanma ve ona bağlanma iç güdüsü yadsınamaz bir gerçeklik olarak düşünülmektedir. Ama öte yandan 21. yüzyılın modernitesinde insan yaşamında ortaya çıkan yeni sistemler yüzyıllardır süregelen din olgusunun değişimine ortam hazırlamış, geleceğini sorgulanır kılmıştır.

Bu çalışmanın odak noktasını din ve sekülerleşme kavramları oluşturmaktadır. Bu kavramların ilişkisi çerçevesinde din olgusunun geleceğinin hangi yöne evrildiği veya evrileceği R. Rorty ve G. Vattimo'nun dinin geleceğine yönelik ortaya koydukları söylemler üzerinden değerlendirilmiş ve bu iki filozofun hangi sekülerleşme teorileri temelinde yorumlarda bulunduğu anlaşılmaya çalışılmıştır. Çalışmada Doküman Analizi Yöntemi ve Kasıtlı (Yargısal) Örnekleme Yöntemi birlikte kullanılmış, konu temelinde tartışılan din hakkındaki söylemler Kasıtlı (Yargısal) Örnekleme Yöntemiyle seçilen R. Rorty ve G. Vattimo'nun söylemleri üzerinden değerlendirmeye çalışılmıştır. Bu çalışmada dinin geleceği nedir sorusuna karşı ileri sürülen üç söylem incelenmiştir.

Bu çalışmanın başlıca yol göstericileri; Zabala (2009), Ertit'in (2020), Kirman'ın (2008) ve Bayer'ın (2010) eserleridir. Bunların yanı sıra ele alınan konuyla ilgili olan diğer akademik çalışmalardan da yararlanılmıştır.

Bu çalışmanın cevap aradığı sorular aşağıdaki gibi sıralanabilir:

Sekülerleşmenin din olgusu üzerindeki etkisi nedir?

Sekülerleşme sonrası din olgusu nasıl değerlendirilmektedir?

Dinin geleceği nedir? Nereye evrilecektir?

Vattimo ve Rorty'nin dinin geleceğine yönelik ortaya koydukları söylemlerde hangi teorilerin etkisi gözlemlenmekte, hangi teoriler dinin geleceğinin saptanmasında daha rasyonel bulgular sergilemektedir?

Din ve Sekülerleşmenin Kavramsal Çerçevesi

Din olgusu Tanrı düşüncesine dayanan toplumsal bir kurum olarak değerlendirilir. Bireylerin doğaüstü güçlere, kutsal olarak kabul ettikleri çeşitli varlıklara, Tanrı veya tanrılara inanmaya ve onlara tapınmaya verdikleri isme genel bağlamda din denir. (Oxford Languages, 2023) Tarihsel süreç olarak din olgusunun çıkış noktasına bakıldığında Hz. Adem'in ilk insan ve ilk peygamber olduğu düşüncesi kabul edildiğinde bu kavramı ilk insanlara kadar uzandırmak mümkündür. İnsanlık tarihinin İlk Çağ, Orta Çağ ve Yakın Çağ gibi dönemlerinde din faktörünün yoğun olarak sosyal yaşamı etkilediği, toplumların dinle içli dışlı olduğu yönünde bir yargı hakimdir. Ancak din olgusunun köklü bir geçmişe sahip olmasının yanı sıra dönemsel bazda insan ve dinin birbiriyle olan ilişkisinde, inişli çıkışlı bir seyir izlediği de görülmektedir. Peygamberlerin ahlaki çözümler döneminde verdikleri mücadeleler bu duruma örnek gösterilebilir (Kirman, 2008:280).

Tarih süresince insan ve din arasında çeşitli boyutlarda bağlanma süreçleri olmuştur. İnsanların çoğu inandıkları bir yaratıcıya ve onun bildirdiğine inanılan kurallara bağlanma yolunu seçmiştir. Ancak önemli bir kesim de bunları reddetme ya da ilgisiz kalma yönünde eğilim göstermişlerdir. Tarihin her döneminde bu tip durumlara rastlamak mümkündür. Bu sebeple dine karşı kayıtsızlık anlamında sekülerleşme sürecini dinin tarihinden bağımsız şekilde İlk Çağlara kadar götürmek mümkündür (Kirman, 2008:280).

“Seküler” kavramı, Latince kökenli olan bir kavramdır. Dünya ve dünyevi anlamına gelen seküler kavramından türetilmiş olan sekülerizm ise toplumsal yaşamla ilişkilendirilen düzenin korunması için dünyanın/dünyevi olanın merkeze alınması gerektiğini savunan bir düşünce olarak değerlendirilir. Toplumsal yaşamın gerekliliklerini dine göre değil, dünyanın gerekliliklerine göre oluşturmayı/biçimlendirmeyi temel almaktadır (TDK, 1932). “Sekülerleşme” kavramı sosyolojiye Weber tarafından kazandırılmıştır. “Rasyonelleşme” veya “gözün açılması” anlamında kullanılan bu kavram gizemden, büyüden ve rasyonel olmayan şeylerden uzaklaşma olarak tasvir edilmiştir. Gizem denilen şey Weber’e göre içine girilip araştırılması gereken bir şey değildir. Akıl ve teknoloji kullanarak dışarıdan araştırılıp çözümlenmesi gereken bir şeydir. Weber bu rasyonelleşme ve gözünü açma sürecine sekülerleşme adını vermiştir. Dünyevi problemlerin çözümünde dini bakış açısı kullanılmamalı, akıl ve bilim merkeze alınmalıdır (Weber, 2015:10-20).

Sekülerleşme kavramına tarihsel süreç içinde farklı farklı anlamlar yüklenmiştir. Birçok farklı alanda kullanılan bu kavram, sosyal bilimlerde kullanıldığı dönemde de bir tanım karmaşası yaşamıştır. Örneğin; Olivier Tschannen 1991 yılında kavram üzerine düşünen teorisyenlerin yorumlarını gösteren bir tablo yapmıştır. Bu tablonun ortak bulgusunda sekülerleşme “dinin gerilemesi” olarak belirlenmiştir. Hatta ilerleyen süreçlerinde dinin olmadığı veya dinin toplumsal planda işlevinin olmadığı bir toplum tasviri yapılmıştır (Swatos & Christiano 2000: 5). Yine benzer şekilde konu üzerine çalışmalar yapan Larry Shiner sekülerleşme kavramını “toplumun dinle ilişkisini kesmesi”, “dini inançların ve din kurumlarının önceki konumlarıyla yer değiştirmesi”, “kutsal bir toplumdaki dünya toplumuna geçiş” ve “bu dünyaya uyma” olarak tanımlamıştır (Hamilton, 2001:187). Her ne kadar farklı tanımlamalarla kullanılan bir kavram olsa da görülmektedir ki, sekülerleşme kavramı üç ana çizgide kendini sergilemektedir. Bunları; “rasyonelleşme”, “farklılaşma” ve “dünyaya ait olma” olarak belirtmek yanlış olmayacaktır. Yine sekülerleşme kavramının üstlendiği her yeni anlamda bile “dini olana kayıtsız kalma” özelliğini alt metinde koruduğu görülebilmektedir (Shiner 1967/1995: 208).

Sekülerleşme kavramının din üzerindeki etkisini anlamak ve toplumlarda yeni oluşan din yönelimini doğru şekilde saptamak için sekülerleşme üzerine geliştirilen teorilere bakmak yerinde olacaktır.

Sekülerleşme Teorileri ve Din Olgusunun Toplumsal Yaşamdaki Konumu

Sekülerleşme kavramı genel olarak dinin toplumsal hayat üzerindeki etkisinin azalması olarak yorumlansa da bu kavram üzerinde sosyologların farklı görüşleri vardır. Fransız Devrimi, sanayileşme, modernleşme ve kitle iletişim araçlarının hızlı gelişimi gibi etmenler toplumsal düzende önemli değişim ve dönüşümleri beraberinde getirmiştir. Bir yanda tüm bu gelişmeler neticesinde dini kurum ve sembollerin prestijini kaybetmeye başladığı ve zamanla yok olacağını ileri sürenler bulunurken, diğer yanda dini kurum ve sembollerin toplumsal yaşamda önemini tamamen hiçbir zaman yitirmeyeceğini hatta zaman zaman dinin daha da güçlendiğini ve güçleneceğini ileri sürenler bulunmaktadır (Bayer, 2010:151).

Sekülerleşme teorileri üçe ayrılmaktadır. Bunlar; Klasik Sekülerleşme Teorisi, Yeni Paradigma ve Rasyonel Seçim Teorisi, Eklektik Paradigma Teorisidir.

Klasik Sekülerleşme Teorisi

Klasik Sekülerleşme Teorisi din, dini sembol, dini inanç ve dini düşüncelerin toplumsal kurumlar üzerindeki önemini azaldığını savunan bir teoridir. Bu teoriye göre sosyal ve siyasal yapılar dini anlamlarla kaplı varlıklardır. Ancak toplumsal yaşamda yaşanan gelişmeler insanın bireysel benliğini ve dünya ile olan ilişkisini yeniden şekillendirmiştir. Bu yeni toplumsal dönüşüm kilisenin elinde bulunan kamu gücünü azaltmış, insanlar dinle

daha az ilgilenir duruma gelmiş ve dünyaya/dünyevi olana yönelmişlerdir (Christiano and Swatos 2002: 59-67; Phillips, 2004: 139).

Sosyolojinin isim babası olan Auguste Comte toplumda oluşan bu dinden uzaklaşma durumunu “üç hal kanunu” ile açıklamaktadır. Buna göre insanlık pozitif aşamaya ulaşmıştır. Akıl ve bilimin egemenliği süreci pozitif aşama ile başlamıştır. Din, akıl ve bilim süreçlerinin dışındadır ve süreç içinde din insanların ihtiyaç duyacağı bir olgu olmaktan çıkacaktır (Aron, 2000: 67-69; Kösemihal, 1982: 149-61).

Din ve toplum ilişkisine materyalist bir yaklaşım sunan Karl Marx ise sekülerleşme kavramının dinin üzerindeki etkisini ekonomik bağlamda değerlendirmiştir. İnsanı ekonomik bir varlık olarak gören Marx, insanlık tarihini üretim araçlarına sahip olan burjuva ile üretim araçlarına sahip olmayan proletarya arasındaki bir mücadele, sınıflar arası bir savaş olarak tanımlamıştır. Marx’a göre din, üretim araçlarını elinde bulunduranların meşruiyetini sağlama görevi üstlenmiştir ve insanları uyuşturan bir “afyon”dur. Kapitalist rejimde insanların ekonomik yabancılaşma yaşamaktadır. Din ise bireylerin statülerini belirleyen bir meşruiyet aracı olarak değerlendirilir. Sınıfsız bir topluma ulaşıldığında bireyler arası statüler eşitlenecek dinin etkisi de azalacaktır (Marx, 1997: 191-195; Wallace and Wolf, 2020: 48; Aron, 2000: 157-63; Löwith, 1999: 161-63).

Toplumda meydana gelen değişim süreçlerini işlevsellik perspektifinden açıklamaya çalışan Durkheim’e göre insan yaşamında var olan sosyal kurumlar bireylerin ihtiyaçlarını karşılamak ve gidermek içindir. Din de bu sosyal kurumlardan biridir. Din olgusu toplum üzerinde işlevsel bir yapıya sahiptir. İçerisinde anlam, kimlik, aidiyet ve yapısal işlevler barındırır. Toplum içindeki din kurumunun işlevi başka bir kurum veya durum ile karşılanabilecek duruma gelirse din sosyal yaşamda varlığını sürdüremez duruma gelecektir (Durkheim, 1984: 122).

Klasik Sekülerleşme Teorisi’nin önemli bir temsilcisi olan Bryan Wilson, sekülerleşme olgusunun gelişim sürecini modernite, bilim, teknoloji, sanayileşme ve şehirleşme gibi yapılarla bağdaştırmaktadır. Rasyonalite sekülerleşmenin temelini oluşturmaktadır görüşüne sahiptir. Din olgusunun toplumsal yaşam üzerinde birçok alanla yakından ilişkili olduğuna inanır. Rasyonalite ve modernite etkisiyle siyasal, ekonomik ve bilimsel alanlar din faktöründen uzaklaşmaya başlamıştır. İnsanın özellikle dünyevi özgürlük alanı bu durum neticesinde genişlemiştir. Din kurumu etkisinin azalma sürecinde kendinden ayrıışan veya kendi etkisinin azalmasında etkili olan her alanla çatışma yaşamaktadır (Wilson, 1966: 28).

Klasik Sekülerleşme Teorisi’ne göre din daha önce toplum üzerinde var olan fonksiyonlarını kaybetmiştir. Farklılaşma olarak yorumlanan sekülerleşme sürecinde sosyal kurumlar din kurumunun etkisine karşı özgür ve özerk duruma gelmiştir. Bireyler için din kavramı görev ve sorumluluktan ziyade kişisel seçim ve vicdan meselesi durumuna evrilmiştir (Bayer, 2010: 157). İlk dönem sosyologlarına göre modernite sekülerleşmeyi kapsayıcı bir pozisyonudadır ve süreç ilerledikçe tüm dünyayı bu sürece sokacaktır. Modernleşme günümüzde durdurulamaz bir genişlemeye sahiptir. Modernleşme devam ettikçe din kendi kabuğuna çekilecek toplumdan el çekecektir. Tamamen bireysel bir oluşuma dönüşen din toplumsal bir güç durumundan uzaklaşacak ve dinin toplum üzerindeki yönlendirici etkisi tamamen yok olacaktır.

Yeni Paradigma ve Rasyonel Seçim Teorisi

Yeni Paradigma ve Rasyonel Seçim Teorisi sekülerleşme süreciyle ilgili olarak “dinin gerilemesi” tezine karşı “sekülerleşmenin gerilemesi” tezini savunmaktadır. İkinci dünya savaşı sonrasında, özellikle 1980’li yıllarda bazı sosyolog ve tarihçiler modernleşme ve sekülerleşme süreçlerinde yeni tartışmalar başlatmışlardır. Yeni Paradigma savunucuları

Klasik Sekülerleşme Teorisini, modern dünyada dinin ve yeni gelişen olayların açıklanmasında yetersiz ve eksik olduğu yönünde eleştirmişlerdir. Bu eleştirenler arasında G. Davie, M. Douglas, P. Glasner, C. Glock ve R. Bellah, A. Greeley, J. K. Hadden, T. Luckmann, D. Martin, R. Stark, W. Bainbridge, L. Warner, R. Wuthnow bulunmaktadır. Bir zamanlar Klasik Sekülerleşme Teorisi savunucularından olan Peter Ludwig Berger da Yeni Paradigma savunucuları arasında bulunmaktadır (Stark, 1999: 41-66, Hamilton, 2001: 185). Berger ve diğer Yeni Paradigma savunucularına göre sekülerleşme; dinin bozulmasını veya çöküşünü ifade eden bir süreç değildir. Yalnızca bir “dini değişim” olarak nitelendirilebilir (Stark ve Iannaccone 1994: 231; Gorski, 2000: 138). Din tüm rasyonalist oluşumlara, bilime, teknolojiye ve moderniteye rağmen aşkın karakterini asla kaybetmez (Hamilton, 2001:186).

Yeni Paradigma, sekülerleşme tezine birtakım eleştirilerde bulunmuştur. Bu eleştirilerden ilk olanı sekülerleşmenin aslında hiçbir zaman gerçekleşmediği yönündedir. Bu görüşe göre sekülerleşmenin gerçekleştiğine dair söylemler tarihi delile bağlı olamaz. İnsanların bugün düne göre daha az inanca sahip olduğu ya da yarın bugün sahip oldukları az inancın tamamen yok olacağı bilgisi, tarihi delille ispatlanabilecek bir şey değildir (Bayer, 2010:160). Klasik Teorinin modernleşme öncesindeki dine bağlılık yorumu abartılı olarak değerlendirilir ve dini bir kurum olan kilisenin modernite sonrasında toplumdaki kamu yönlendirmesinin azalmasını, bireylerin din olgusu üzerindeki görüşleriyle ortak bir algı olarak değerlendirilmesinin yanlış olduğunu vurgulanmaktadır. Moderniteyle beraber hâkim olan dinsel yönelimin azaldığı görüşünü bu çerçevede Yeni Paradigma tarafından eleştirilir. Yeni Paradigmaticılara göre modern dönem öncesinde de dinsel yönelim kilisenin ve dinsel kurumların yücelttiği kadar yoğun değildir. Zaten var olmayan bir durumun Aydınlanmayla beraber keskin düşüşü söz konusu olamaz. Örgütsel olarak kilise kurumu ve din/Hristiyanlık birbirinden farklıdır ve bu iki kavram ortak paydada değerlendirilemez. Kilise örgütünün modernleşmeyle kamu üzerindeki iktidarını yitirdiği doğrudur ancak dünyevi gücünü kaybeden kilise değil ruhban sınıfıdır. (Wilson, 1982:130-34: 152; Luckmann, 2003: 33).

Yeni Paradigma ve Rasyonel Seçim Teorisi’nin Klasik Sekülerleşme Teorisi’ne yönelttiği ikinci eleştiri ise sekülerleşmenin dini çöküş olmadığıdır. Din yalnızca bir değişim sürecine girmiştir ve değişim süreci ölümü işaret etmez (Wentworth, 1989:45). Dünyada meydana gelen toplumsal değişimleri tek yönlü ve düzlemsel şekilde yorumlamak yanlıştır. Modernleşme süreciyle başlayan toplumsal değişimlerin dinin toplum üzerindeki etkisini azalttığı ve diğer aşamada tamamen yok edeceği öngörüsü yanılsamadan ibarettir. Nitekim tarih sahnesinde dönem dönem bazı mezheplerin ve düşüncelerinin toplumsal etkilerinin azaldığı, bazılarının ise yükseldiği görülmektedir. Alman Katolikliğinin çökmesi, Birleşik Devletlerde Mormon ve Baptist mezheplerinin yükselişe geçmesi bu duruma örnek gösterilebilir (Karadağ, 2023; Bayer, 2010:161). Zabala da Klasik Sekülerleşme Teorisinin ileri sürdüğü dini çöküş sürecini savunan Marksizm ve pozitif bilimin dinin yerini alacağını/alması gerektiğini düşünen Pozitivizm gibi ideolojilerin günümüzde çözülüş sürecine girdiklerini vurgulamaktadır. Bu durumda klasik teorisyenlerin dinin gerilemesi olarak ifade ettikleri süreç anti-Hristiyanlığı ifade eden bir süreçtir. Oysa Yeni Paradigma açısından günümüzde bu süreç post-Hristiyanlık olarak düşünülmektedir (Rorty ve Vattimo, 2009:10).

Yeni Paradigmaticılar tarafından Klasik Sekülerleşme Teorisine yöneltilen üçüncü eleştiri ise sekülerleşmenin gerçekleştiği varsayılsa bile 20. yüzyılın sonlarına doğru kutsala dönüşün başladığıdır. Dinin çöküşü olarak adlandırılan süreç doğrusal bir çizgide değil dairesel bir döngüde değerlendirilmelidir. Sekülerleşme bir dönemde yaşanmış olsa bile dairesel bir döngüde belli bir alanda gerçekleşmiş ve sonrasında yeniden dinin etkisi güçlenmiştir (Swatos and Christiano 2000: 8; Köse, 2001: 207). Sekülerleşme süreci her toplumun kendi toplumsal yapısı gereği farklı boyutlarda gerçekleşmiştir. Sekülerleşme

değiştirilemez veya durdurulamaz bir süreç olarak değerlendirilemez. Sekülerleşme süreci yaşamaya başladığında dahi dini canlanmalar toplumların var olan durumlarına göre olmaktadır.

Eklektik Paradigma Teorisi

Klasik Sekülerleşme Teorisi ve Rasyonel Seçim Teorisinin savunduğu sekülerleşme yaklaşımlarına ek olarak farklı bir pencereden bakan Eklektik Paradigma Teorisine de değinmek gereklidir. Bu teorinin ortaya çıkış sebebi Rasyonel Seçim Teorisi savunucularının Klasik Sekülerleşme Teorisini tam anlayamadığı ve yanlış yorumladığı inancına dayanmaktadır. Bu paradigmanın temelinde klasik ve rasyonel sekülerleşme teorilerine üçüncü farklı bir yol sunmak vardır. Eklektik Paradigma savunucuları arasında Mark Chaves, David Yamane, Conrad Ostwalt ve Jose Casanova bulunmaktadır (Köse, 2006:13).

Eklektik Paradigmanın temelde savunduğu görüşlerde, özellikle Rasyonel Seçim Teorisine bir eleştiri içerdiği görülmektedir. Ancak söylemlerinde Klasik Sekülerleşme Teorisinin de bazı noktalarda eksiklerini vurgulamaktadır. Bu kapsamda söylemlerini şu şekilde derlemek mümkündür (Akyüz ve Gürsoy, 2008:86).

Eklektik Paradigma, Rasyonel Seçim Teorisini Klasik Sekülerleşme teorisyenlerinin ortaya attığı dinin gerileyeceği görüşünü yanlış anlayarak dinin yok olacağı şeklinde yorumladığı vurgusunu yapmaktadır. Yeni Paradigma ve Rasyonel Seçim Teorisini modern toplumda var olan din olgusunun varlığını abarttığını ileri sürerek sekülerleşmenin gerilediği görüşlerini eleştirmiş, dönemsel anlamda dine yönelmelerin sekülerleşmenin gerilediği teziyle desteklenemeyeceğini savunmuştur. Sekülerleşmenin klasik söylemlerde dinin gerilediği şeklinde yorumlanması ve Yeni Paradigma savunucuları tarafından ileri sürülen belli yerlerde dinsel yönelimlerin arttığı görüşü yalnızca Avrupa'daki gelişmelerle örneklendirilmiştir. Bu da genel geçer bir savın ortaya atılması önündeki en büyük engeldir. Bu kapsamda ileri sürülen görüşler Avrupa dışındaki yerleri dikkate almadığı için eksiktir. Eklektik Paradigmanın üzerinde önemle durduğu başka bir nokta Rasyonel Seçim teorisyenlerinin sekülerleşmeyi bireysel dindarlık noktasında ele almasıdır. Kurumsal anlamda sekülerleşme dikkate alınmadığı için bu noktada da eleştirilmiştir. Rasyonel Seçim Teorisine paralel olarak dinin toplum üzerindeki otoritesinde bir gerileme olduğu vurgusu desteklenmiştir. Bununla beraber sekülerleşmenin özünün farklılaşma olduğunun altı çizilmiş, seküler alanların din ve dinsel olanın hakimiyetinden arındırıldığı vurgulanmıştır.

Eklektik Paradigmanın görüşlerinde genel bağlamda kutsal algısı izleri görülmektedir. Bu görüşü destekleyenlere göre din geleneksel inançlar ve kurumlarla sınırlı değildir. Sekülerleşme sürecinin bir etkileşim süreci olarak değerlendirilmesi gerekir. Modernite ve din birbirinden etkilenen iki önemli olgudur. Bu etkileşim sürecinde mutlak surette bir tarafın kazanması mümkün değildir aksine her iki olgunun da birinin alanında yaşama tutunması daha olasıdır. Aydınlanma ve modernitenin topluma getirdiği yeni anlayışların varlığı din olgusu ve onun görünümü üzerinde etki etmiştir, lakin bu dinin modern çağda varlığının sonlanması anlamına gelmemektedir (Köse, 2006:13-14). Bu süreci dinsel kurumlar, dinsel yönelimler ve inançlarda yeni bir güncelleme olarak değerlendirmek hatta dinin farklı formlara bürünerek hayatta kalma mücadelesi olarak yorumlamak daha kapsayıcı bir yaklaşım olmaktadır.

Dinin Geleceği Hakkında Söylemler

Dini kurum ve sembollerin toplumsal alandaki öneminin azaldığını ifade eden sekülerleşme, din olgusunun geleceğinin sorgulanması bağlamında önemli bir kavram olarak dikkat çekmektedir. Esas itibarıyla Fransız Devrimi'yle başlayan ve modernleşmeye paralel olarak ilerleyen dinin toplumsal alandaki rolünün değişim süreci tek bir faktör ve tanımla belirlenemeyecek kadar karmaşık bir yapıya sahiptir. Sekülerleşme bir süreci ifade

eder ve her toplumun yapısına göre, dine bakış açısı ve dini yaşama düzeyi farklılık göstermektedir. Dünya, Fransız Devrimi'yle beraber bir değişim ve dönüşüm sürecine girmiştir. Bu yadsınamaz bir gerçektir lakin din olgusunun modernleşen ve aydınlanan dünyada tek bir faktöre bağlayarak açıklamaya çalışmak olanaksızdır. Bu kapsamda “dinin geleceği nedir?” sorusunun cevabını yine sekülerleşme kavramına ve sürecine yönelik görüşler çerçevesinde açıklamak en doğrusu olacaktır.

Sekülerleşmenin kavramsal olarak ortaya çıkışı Aydınlanma döneminde gerçekleşmiştir. Aydınlanma ve modernite öncesi kilise egemenliğinde olan toplumsal yapının baskıcı dindarlık eğilimine karşı toplum tabanından gelen değişim talebi ve üst sınıf olarak adlandırılan kesimin dinsel bilgi yerine bilimsel bilgiyi benimsetme isteği sekülerleşme olarak adlandırılan bir başkaldırıyı ortaya çıkarmıştır (İpek, 2018:38-39). Aydınlanma dönemiyle başlayan bu süreçte insan faktörü ön plana çıkmaya başlamış, bilginin kaynağıyla inanç ve vahiy anlayışı yıkılarak yerine akıl ve deney geçirilmiş, bilimsel olan dinsel olanın yerini almıştır. Birbirini takip eden süreçte dünya üzerinde gerçekleşen sanayileşme ve ekonomik değişim süreçleri sekülerleşmeyi perçinlemiş, bireysel özgürlüklerin artmasıyla beraber insanın kazandığı özgüven, kutsal olandan kopuşu hızlandırmıştır (Berger, 2013:277). Kilise egemenliğinin gün geçtikçe etkisinin zayıflaması ve insanın sosyal yaşamında bağlayıcı olanın artık bireysel özgürlüğüne dayalı bireysel kararları olduğunun kabulü ve akılda temellendirilen bilgilerin gün geçtikçe artması, din olgusunun yavaş yavaş yok olduğu/olacağı anlayışını ortaya çıkarmıştır. Yaşanan bu gelişmeler ışığında dinin toplumsal yaşamda gerilediğini ve bu gerileme sürecinin doğrusal bir çizgide giderek artacağını savunan Klasik Sekülerleşme Teorisine göre din bir gün tamamen yok olacaktır. Ancak din faktörünün sosyal yaşamdan bütünüyle silineceği hususunda kehanette bulunmak oldukça zordur. Geçmiş deneyimlere ve tarihsel sürece bakıldığında dinin geleceğinin bir yok oluş olmadığını söylemek, tamamen ortadan silineceğini iddia etmekten daha rasyonel bir yaklaşım olarak değerlendirilebilir. Bu kapsamda dinin geleceğinin analiz edilmesi hususunda bu çalışmaya referans olan R. Rorty ve G. Vattimo'nun dinin geleceği hakkında ileri sürdüğü söylemlerin analiz edilmesi konuya farklı bir bakış açısı sunmak noktasında önem taşımaktadır.

Tanrısız Hristiyanlık

Sekülerleşmeyle beraber ortaya çıkan “dinin gelecekteki durumunun ne olacağı” hususunda ortaya atılan iddialar neticesinde birçok farklı pencere açılmaktadır. Bu pencerelerden biri, Klasik Sekülerleşme Teorisine karşı ortaya çıkan Rasyonel Seçim Teorisine ve Eklektik Paradigmanın açtığı penceredir. Buna göre dinin aslında yok olmadığı ama Tanrıya atfedilen değerler veya Tanrı tasavvurunun değiştiği inancına açıılır. Bu teze binaen modernleşme ve sekülerleşme dolayısıyla tanrısız bir Hristiyanlık anlayışı mı bizi karşılamaktadır sorusuyla muhatap olmamız gerekmektedir. Rorty ve Vattimo'nun (2009:27) ele aldığı bu meseleye karşı temelde içinde bulunulan durum şu şekilde ifade edilebilir. Sekülerleşme bağlamında Aydınlanmayla beraber kilisenin toplum üzerindeki hakimiyetinin sona ermesi yalnızca kurumun toplum üzerindeki tahakkümüne atfedilen bir değerlendirmedir. Bu durum toplum nezdinde var olan din olgusunun bütüncül olarak yok olduğunu ifade edemez. Kilise kurumu içinde bulunan din yönetimini elinde bulunduran rahiplerin Tanrı adına güç kullanması ve Tanrının yerine geçerek toplumu bir arada tutmaya yönelik gösterdikleri faaliyetlerin bütününe bir reddiye vardır. Tanrı yeryüzündeki evlatlarına rahiplik yetisini verebilir (İsa Mesih'in Son Zaman Azizler Kilisesi, 2021) inancı dolayısıyla sarfedilen tahakküm girişimleri artık modern çağda etkinliğini yitirmiştir. Tartışma kapsamında değinilecek en önemli nokta belki de Hristiyanlığın artık toplumsal düzeyde açıkladığı tek gerçeğin sevgi ve iyilikseverliğe bir başvuru niteliği taşımasıdır. Tanrısız Hristiyanlık, yüce bir varlık olarak Tanrının varoluşunu kanıtlama girişimlerinden kurtularak, dini bir tahakküm ve baskı altında yaşamak zorunda kalmadan bireysel olarak vicdanlarda yaşamaktır (Rorty ve Vattimo, 2009:27), İçinde bulunduğumuz

çağ artık özcülükle açıklanamayacak kadar karmaşık bir duruma gelmiştir. Tanrısız Hristiyanlıkta yalnızca kilise toplumdan tahakküm yetisini çekerek tanrısızlaştırılmıştır. Manevi aşkınlığını dinin kendisi kaybetmemiştir. Rasyonalist aydınlanmacılığın öngördüğü iki ihtimal şudur; kör inanç fanatizmi ya da kültür kökü bulunmayan dünyaya sağlam bir tutunuş sergilemeyen akıl kuşkuculuğudur. Ancak bu iki ihtimal dışında da bir yol olabileceğinin altını çizen Vattimo, iktidar kavgaları, zorlama, ideolojik manipülasyonlar ya da çıkara dayalı inanç ve kültür gerekçeleri olmadan dinsel deneyimin yeniden keşfedilebileceğini öne sürmektedir (RortyveVattimo,2009:26-29).

Rorty ve Vattimo 'ya göre (2009), Aydınlanmanın ortaya çıkışıyla birlikte bilim ve dinin kendisi olarak görülen kilisenin karşı karşıya kaldığı şey temelde aynıdır. Her ikisi de kendisini hakikatin tek kaynağı olarak görür ve ikisinin de toplum üzerinde hüküm sürme istekleri bulunmaktadır. Ancak modernleşme insan aklını farklı boyutlarda sorgulamalara yönlendirmektedir. Din denilen olguyu kurumlardan ve inançlardan arındırmak bu çağın getirdiği düşüncenin tezahürüdür. Dinin daha geniş anlamda ele alınması ve içinde yer alan “kutsal” olgusu üzerinden değerlendirilmesi gerekmektedir. Din ve sekülerleşmenin birbirine düşman mı olduğu yoksa geline nokta da bir arada yaşamaya müsait bir yapıya mı sahip oldukları üzerinde bir değerlendirme gereklidir. Bugün bu tartışmaların odağına bakıldığında aslında bu iki olgunun bir arada yaşadığı ve anlamlandırıldığı görülmektedir (Şengül, 2020:327).

Rorty ve Vattimo'nun bahsettiği bu Tanrısız Hristiyanlık aslında kendini tam da burada göstermektedir. Sekülerleşme toplum üzerinde dini kurumların etkisinin azalması olarak kendini resmeder. Bu bağlamda sekülerleşmenin dinin kendisine herhangi bir etkisi veya saldırısı bulunmamaktadır. Sekülerizmin yaşadığı toplumlarda (düzeyi ve yoğunluğu farklı da olsa) din hep var olmuştur ve etkisini kaybetmemiştir. Aksine yeni anlayışların ortaya çıkmasıyla kendini daha da güçlendirmiştir (Köse, 2006:14). Burada altı çizilmesi ve doğru anlaşılması gereken nokta tanrısızlık olarak bahsedilen şeyin kurum olarak kiliseye yönlendirilmesidir. Tanrının gücünü elinde bulunduran kilise kurumunun bu hakimiyeti kaybetmesi toplumda tanrısız başıboş bir Hristiyanlığın kaldığı algısıyla bütünleşmektedir ki bu algı yalnızca bir ironi niteliği taşımaktadır. Günümüzde hala tartışılır boyutlarda olan bu dinsizlik algısının da belki de Kilise 'ye disiplin yerine iyilikseverliği işlemesi gerektiğine ikna etmekle çözülebileceği vurgulanmaktadır (Rorty ve Vattimo, 2009:26-29).

Tanrısız Hristiyanlık meselesinin anlaşılması için bazı örnekler vermek, günümüzde geline noktanın hangi boyutlarda tanrısızlık içerdiğinin belirlenmesini kolaylaştıracaktır. Sekülerleşmeyle beraber belki de ortaya çıkan en büyük yanılgı Hristiyanlığın toplum üzerinde var olan iktidarını kaybettiği veya krize girdiği üzerinedir. Ancak durum pek de öyle değildir. İktidarı kaybeden ya da krize giren kilise kurumu ve sosyal bir tabaka olan ruhbanlıktır (Kirman, 2008:290). Hristiyanlığın her dönemde Batının hem dini hem de kültür alanlarında etkinliği sürmektedir. Günümüzde batı toplumlarında kendini “Ateist Hristiyan” olarak tanımlayanların varlığı bunun göstergesi olarak değerlendirilebilmektedir. Bir dönem Avrupa Birliği Komisyonu Başkanı olarak görevde bulunan Jaggues Delors da koyu bir Katolik olmasına rağmen sosyalist yanına dikkat çekmesi (Aydın, 2020), kişilerin yaşadıkları toplumda kültürlerinden aldıkları değerleri kimlik olarak taşıyabildiğini kanıtlamakta ve Hristiyanlığın Avrupa toplumunda önemini ve değerini koruduğunu göstermektedir (Kirman, 2005:67). Tüm bunlardan hareketle “Tanrısız Hristiyanlık” kilise kurumun tahakkümüne yöneltilen bir ifade olarak dikkat çekmektedir.

İnanç Çağından Akıl Çağına, Akıl Çağından Yorum Çağına

Zaman değiştiçe zamana bağlı olan her şey de değişime uğramaktadır. Dünya tarihinde toplumlar için bazı önemli süreçler bu değişimin temel yapı taşlarını oluşturmaktadır. Fransız Devrimi, Aydınlanma ve modernleşme süreçleriyle birlikte insan hayatında

meydana gelen maddi ve manevi değişimler bu kapsamda yeni bir dönemi başlatacak kadar önemli bir olgu olarak değerlendirilmektedir.

Aydınlanmayla beraber köklü değişimler sebebiyle toplum akılsal ve bilimsel bir sürece yönelmiştir. Batı toplumlarında gelişmeye başlayan akılcı düşünce pratikleri, eskinin geleneksel, dogmatik, önyargılı ve baskıcı düşünce pratiklerini değiştirmeye başlamıştır (Duignan, 2015). Ekonomik, sosyal ve siyasi düzeyde önemli değişimlerin başlangıcı olan bu dönemde Aydınlanma Çağı, aklın, bilimin, insanın ve felsefenin ön plana çıktığı bir dönem olarak dikkat çekmiştir. Aklın ışığında tüm toplumsal değerlerin sorgulandığı ve dönüştüğü Aydınlanma Çağına akıl çağı da denmektedir (Gökberk, 2023:328). Aydınlanmayla başlayan bu çağın öncesi dönemi ise Orta Çağ felsefesinin skolastik düşüncesine yansıyan dinsel tonların yoğun olarak yaşandığı bir dönemi ifade etmektedir. Orta Çağ felsefesi din yönelimli veya dinsel içerikli düşünce biçiminin hâkim olması dolayısıyla “inanç çağı” olarak tabir edilmektedir. Gökberk (2023:42) Orta Çağ felsefesini “Hristiyanlaştırılmış Antik Felsefe” olarak değerlendirmektedir.

İnanç çağı olarak bahsedilen dönemde geleneksel, dogmatik, skolastik düşünce sistemine verilen ağırlık toplumun her kesiminde dinsel yönelimli bir tavrın sürdürüldüğü ve kilise hakimiyetinin en yüksek seviyede olduğu bir süreci ifade etmektedir. Bu durum Aydınlanmaya geçişle birlikte bilimin ve aklın tek hakikat kaynağı olarak değerlendirildiği süreçle sona ermiş, kilise o dönemde kendi tarihinde belki de en büyük meydan okumaya şahitlik etmiştir. İnanç çağındaki kilisenin ve dolayısıyla dine dayalı felsefenin baskın olduğu düşünce biçimi Aydınlanma süreciyle beraber akıl çağına evrilmiştir. Bu dönüşüm sürecinde “Tanrının her şeye gücü yeter” inancı “insan özgürlüğüyle nesnel hakikate ulaşılabilir” inancına dönüşmüştür. Vattimo da kilise hakimiyetinden arınan insanın özgürlükle nesnel hakikate ulaşabileceğini ifade etmiştir (Rorty ve Vattimo, 2009:49).

Son dönemde inanç çağı olarak adlandırılan dönemin belli gerekçelerle reddedildiği görülmektedir. Orta Çağ felsefesinin temelini oluşturan dini yönelim bu dönemin inanç çağı olarak adlandırılmasını sağlamıştır ancak Rasyonel Seçim Teorisi ve Eklektik Paradigma Teorisi temsilcileri Aydınlanma dönemi öncesinde toplumdaki dinsel yönelimin yoğun olmadığını savunmaktadırlar. Teori temsilcilerinin ileri sürdüğü farklı ifadeler olsa da din kavramının bir değişim sürecine girdiği açıktır. Sekülerleşmenin farklı aşamalar barındırdığı da bu doğrultuda söylenebilmektedir. Klasik Sekülerleşme Teorisinin kabul ettiği inanç çağı, sonraki teoriler tarafından reddedilip eleştirilse de inanç çağı olarak adlandırılan çağın içinde bulunduğu kilise faktörü ve tahakküm koşulları dikkate alındığında bu dönemin inanç çağı olarak adlandırılmasına ortam sağlamıştır. Aydınlanmayla beraber artık akıl çağı dönemi başlamıştır. Günümüzde ise din vicdanlara indirgenerek yorumlanabilir bir özellik kazanmıştır. Bu kapsamda inanç çağından akıl çağına, sonrasında ise bir yorum çağına geçiş süreci başlamıştır.

Bu kapsamda ilk olarak inanç çağına yüklenen yüksek dinsel yönelimin yanılsamadan ibaret olduğuna dair söylemler barındıran Yeni Paradigma savunucularına bakacak olursak; Yeni Paradigma savunucularının Orta Çağı bir inanç çağı olarak değerlendirmedeği görülmektedir. Bunun sebebi olarak da Kuzey ve Batı Avrupa’da dini katılımların modernite öncesinde de düşük olduğu, özellikle Kuzey Avrupa’da Hristiyanlığa bağlılık büyük kitleleri içine alacak kadar içten olmadığı savı öne sürülmektedir. Orta Çağın bir inanç çağı olarak kabul edilmesinde öne sürülen nokta manastır hayatının Orta Çağda yaygın olmasıdır. Yeni Paradigma Teorisini savunanlar ise öne sürülen bu görüşe karşı Orta Çağ bu kadar kutsala dönük bir ortam barındırıyorsa insanların neden bu kadar dünyadan çekilerek manastırlara yöneldiğini eleştiri olarak yöneltmişlerdir (Köse, 2001:12).

İnanç çağından akıl çağına, akıl çağından yorum çağına geçiş sürecinde değerlendirilmesi gereken ikinci bir nokta da Eklektik Paradigmanın savunucuları tarafından ileri sürülen sekülerleşme süreci içinde yer alan tüm faktörlerin birbirinden etkilenecek şekilde şekillendiği

ifadesidir. Bu kapsamda sekülerleşme sürecinin tek bir teori olarak ele alınamayacağı, bu sürecin oldukça karmaşık, pürüzlü ve birbiriyle bütünleşmemiş üç farklı önermede gerçekleştiği savunulmaktadır. Bu üç farklı önermeyi öne süren Jose Casanova'ya göre sekülerleşme süreci birincil doğrultuda seküler alanların dini kurum ve yasalardan farklılaşması, ikincil olarak dini kurum ve pratiklerin düşüşe geçmesi ve nihayetinde dinin mahrem hale gelmiş bir seviyeye doğru marjinal bir boyuta geçmesi olarak belirlenmiştir (Davie, 2015:291). Casanova'ya benzer şekilde bu süreci yorumlayan Swatos ve Dobbelaere de sekülerleşmeyi makro düzeyde toplumsal sekülerleşme ve laiklik, mezo olarak alt sistemlerin sekülerleşmesi/kurumsal sekülerleşme ve mikro düzeyde bireysel sekülerleşme olarak yorumlamışlardır (Akyüz ve Gürsoy, 2008:86).

Dobbelaere'ye göre toplumsal düzeyde olan sekülerleşme süreci insanlar arasındaki ilişkiler ağında var olan dinsel yönelimlerin nüfus alanından çıkışını ifade etmektedir. Din modernite öncesinde ekonomi, siyaset, hukuk gibi toplumsal kurumlar arasında yoğun düzeyde etkinlik göstermektedir. Ancak moderniteyle beraber bu etkinliği azalmıştır (Dobbelaere, 2006: 111; Akyüz ve Gürsoy, 2008:86). Kurumsal sekülerleşmeyi ise toplum içinde var olan kurum ve yapıların sekülerleşmesi ve Aydınlanma süreciyle dönüşüm sürecine girmesi olarak yorumlamıştır. Bu yorumun daha anlaşılır hale gelmesi için konuyu bir saat örneğiyle açıklamıştır. Bilim ve sanayinin gelişimiyle beraber yaşamalarımıza giren zaman algısının modern toplumda gerçekliğini pekiştiren saatin icadı, manastırlarda çan çalındığı zamanlara bir baş kaldırı olarak değerlendirilmiştir. Toplum nezdinde geçerliliği olan kilise zamanı sekülerleşme içinde bu yeni sisteme uyum sağlamak zorunda kalmış çan çalmak yalnızca dini ritüellerin gerçekleştirildiği geleneksel bir figür olarak yaşamını sürdürmeye başlamıştır. Kilise hukukuna bağlı zaman yönetiminin toplumsal yaşamdan çekilmesi kurumların sekülerleşme sürecine teslim olduğu anlamında da değerlendirilmiştir (Şengül, 2020:329). Son olarak bahsedilen bireysel sekülerleşmede ise kişilerin kilise kurumu dolayısıyla maruz kaldığı baskı ve tahakküm düzeninden kurtulmasını, kilise kurumunun kendisine yönelttiği dikteleri reddetmesini ve toplumsal normlarla hayatını şekillendirmesini ifade etmektedir. Dini otoritenin birey üzerindeki etkinliğinin azalması aslında bireyde bulunan inanç, ibadet ve ahlak ilkeleri üzerindeki yönlendiriciliğinin azalması anlamına gelmektedir. Dolayısıyla bireyin kendi içinde dini hassasiyeti zarar görmemekte yalnızca kurumun bireyde var olan dinsel yönelimin sömürülemediği bir düzenle yüz yüze kaldığı süreç yaşanmaktadır (Akyüz ve Gürsoy, 2008:87). Böylece din bireysel sekülerleşmede artık birey için mahrem bir alan halini almıştır.

Tüm bunlardan hareketle şunu ifade edebiliriz: Bir kısım düşünür tarafından inanç çağı olarak nitelendirilmesi yanlış olarak görülse de modernite öncesi inanç ve inanca dayalı kurumsallaşmış yapıların hâkim olduğu dönem moderniteye geçişle beraber süreç içinde yerini aklın ve bilimin egemen olduğu bir çağa bırakmıştır. Sekülerleşme süreçlerinde yaşanan gelişmelerle din olgusu üzerinde farklı yaklaşımlar ortaya çıkmıştır. Buna paralel olarak inançsal meseleler de her geçen gün daha da sorgulanır ve farklı boyutlarda yorumlanır şekle bürünmüştür. Bahsedilen tüm sekülerleşme süreçleri bir yana kabul edilmesi gereken en önemli şeyin değişimin kendisi olduğu açıktır. Bu sebeple Gianni Vattimo içinde yaşadığımız bu çağın inanç ve akıl çağlarından öte artık bir yorum çağı olduğunu öne sürerek bu çağı diyalog kültürüyle bağdaştırmıştır. Sekülerleşme söylem ve teorilerine bütüncül bakıldığında, sekülerleşme sürecinin dinin tahakküm ve baskı araçlarının toplumsal yaşamdan çekilmesi belki de en çok kabul gören tek ortak kabuldür. Bunun yanı sıra sekülerleşme üzerine tartışılan tüm konuların karşılıklı diyalog olarak geliştiği de görülmektedir. Toplumsal düzeyde sekülerleşme süreci olarak geçirdiğimiz tüm bu değişim sürecinde dinin (kilisenin) yapması gereken şey kendine bir diyalog kültürü oluşturmaktır. Çünkü Vattimo'nun da altını çizdiği nokta şudur ki din olarak görülen kilise doğal metafizik ve kutsal metin etiketlerine sıkı sıkıya bağlı kalıp bunları meşrulaştırmak için açıklama girişiminde bulunduğu sürece toplumun kendisiyle hiçbir zaman bir diyalog

kuramayacaktır. İçinde bulunduğumuz yorum çağında kilisenin nesnelliğe yönelik tüm iddialarını feshedip tüm dünyayı dine çağıran evanjelik mesajını üstlenmesi imkânsız değildir. Yorum çağı olarak addedilen bu çağda felsefenin ve insanın asıl görevi tarihselliğe dönmektir. Bilginin gelişiminden ziyade ahlaksal ve zihinsel gelişim ön plana çıkarılmalıdır (Rorty ve Vattimo, 2009:51).

Teizm ve Ateizm Ötesinde Kılavuz Olarak Din

İçinde bulunduğumuz çağda geçmişten günümüze aktarılan her türlü olay ve durum sonucunda din olgusunun nihayetinde nereye varacağına dair yapılabilecek varsayımsal söylemlerden biri de artık din denilen şeyin ancak bireyde bir kılavuz olarak yaşamaya devam edeceği söylemidir. Sekülerleşme bütüncül bir süreci kapsamaktadır ama kelime anlamı itibarıyla de bir dinsizliği yansıtmamaktadır. Dünyevileşme olarak tabir edilen sekülerleşmenin toplumda en net görülen etkisinin tahakkümden kurtuluş olduğu söylenebilir. Ayrıca bireysel anlamda dinsel yönden bir yok oluşu temsil etmeyen sekülerleşmede varılan nokta özcülük karşıtlığı olarak ifade edilmektedir (Rorty ve Vattimo, 2009:33).

21. yüzyılda metafizikten uzaklaşma, kişileri izlenebilir fenomenlere bağımlılıktan kurtarmaktadır (Rorty ve Vattimo, 2009:36). Bunun anlamı; dindar olmanın artık belli bir bağımlılık içermemesidir. Dindar olmanın ya da ateist olmanın ötesinde bir din olgusunun hâkim olduğu zamanlara ulaştığımız şeklinde yapılan yorumların temelinde, Tanrının bizleri artık hizmetçisi olarak değil dostu olarak gördüğü anlayışı bulunmaktadır (Rorty ve Vattimo, 2009:58).

Din geçmişten günümüze insan hayatının ve kültürlerin vazgeçilmez bir parçası olarak varlığını sürdürmektedir. İnsanın ve insanın içinde yaşadığı çağın sürekli olarak kendini geliştirmesi ve yenilemesi göz önünde bulundurulduğunda din faktörünün de çağdan çağa farklı anlayışlarla ifade edilmesi mümkündür. İnanç çağının temelinde bulunan özcü yaklaşımla hakikatin kaynağını açıklamaya çalışmanın kişilere ve kurumlara yönlendirdiği baskı günümüzde artık daha çok rehberlik boyutuyla değerlendirilmeye başlanmıştır. Hayatın anlamının keşfedilmesinde izlenen yol dinin kılavuz olarak yönlendirici etkisiyle bütünleşmiştir. 21. Yüzyılda dinin kılavuz olarak algılanmasında ve dinsel inançların bu doğrultuda yaşanmasında bizleri bu yeni söyleme iten şey, insanların artık dini hakikatin temeli olarak değil toplumsal yapının düzenleyicisi olarak görmesinden kaynaklanmaktadır (Rorty ve Vattimo, 2009:34-42, Kızılabdullah, 2008:175).

Vattimo'ya göre (2009:42) din olgusunun temelinde var olan “sevgiyle özdeşim kurma” ve “iyilikseverliğe dönüş” dinin kılavuz olarak kişilere sunduğu ilk yönlendirme olarak değerlendirilmektedir. Bununla birlikte bireylerin toplumsal yaşamda hakikati anlamalarını kolaylaştıracak şekilde davranmalarını sağlayan din bazı temel prensipleri de bünyesinde barındırmaktadır. Bu kapsamda 2007 tarihli Toledo Kılavuz İlkeleri dikkat çekicidir. Bireysel anlamda dinin kişiye özel bir öğreti olduğu ve sevgi temelinde işletilmesi gerektiği üzerinde duran ilkelerin genel çerçevesi şu şekildedir (Kızılabdullah, 2008:178-180).

Din ve inanç hakkında bireyde oluşan birikim adalet ve doğruluk içermelidir.

Temel haklar, bireysel özgürlükler ve sivil değerler toplumsal saygı temeline oturtulmalıdır. Bireyde oluşan dinsel temel, inanç özgürlüğü barındırmalıdır.

Din faktörünün gelecek nesillerdeki yansımaları kültürün en temel yapı taşı olan aile ve toplumsal diğer kurumlara destekli sürdürülmelidir.

Diyalog kültürü temelinde olan danışma grupları dinsel öğretilerde önemli bir konumda tutulmalıdır.

Dinin bireyde yaşanır kılınması ve sürdürülmesi zorunluluktan uzak tutulmalı, baskıcı bir çizgide olmamalı ve bireyin talebine bırakılmalıdır.

Bireyin içinde yaşadığı çağda var olan şartlar gözetilerek duyarlı ve saygılı etkileşim kurmanın önemi ön plana çıkarılmalıdır.

Topluma dinsel öğretilerin temeli aktarılırken adil ve saygılı olunması gerektiği, dinsel yaklaşımlarda farklı görüşlerin de hesaba katılabileceği temel olarak aktarılmalıdır. Bu kapsamda dinsel yöneliminde bireysellik vurgulanmalıdır.

Temelin din olduğu bu meselede merkezde tek bir inanç ve yaklaşımın bulunamayacağı görüşünden hareketle dönemin çağdaş ve tarihsel meseleleri de hesaba katılarak seküler yaklaşımlarda duyarlı bir çerçeve çizilmelidir.

Toledo Kılavuz İlkelerinin genel çerçevesinden hareketle, bu ilkelerin aslında kamu alanında dinin sunumunu geliştirmek üzere oluşturulduğu ancak günümüz şartlarında kamu kurumlarının sekülerleşmeden payını alarak yönlendirici etkisinden feragat ettiği açıkça görülmektedir. Her ne kadar bu ilkelerin ana hedefinde okul, aile ve diğer toplumsal kurumları senkronize şekilde toplumda var olan dinsel işleve dahil etme girişimi bulunsa da günümüz din olgusunun artık bu yönetme işlevini sürdüremediği gerçeğiyle yüzleşme bulunmaktadır. Bu kapsamda ilkelerin temelde vermek istediği mesajın din ve birey arasındaki ilişkiyi yalnızca kılavuz mantığında desteklediği açıktır. Rorty ve Vattimo'nun da öne sürdüğü kılavuz olarak bir din anlayışının çağımızda hüküm sürdüğü görüşü büyük çoğunlukla desteklenmektedir.

Teoriler ve Söylemlerden Hareketle Tespitlerin Yorumlanması

Sekülerleşmenin etkisiyle tartışma konusu olan din olgusunun yol haritasını belirlemek ve geleceğini tespit etmek için ortaya atılan teoriler ve söylemlerin bütüncül anlamda tespitlerini yorumlamak gerekirse şunları söylemek mümkündür.

Din olgusunun geleceğinin saptanması noktasında Klasik Sekülerleşme Teorisinin ortaya attığı “dinin tamamen yok olacağı” tezine karşı ortaya çıkan Rasyonel Seçim Teorisi bu tezin geçerli olmadığını doğrulamak için bazı eleştiriler ortaya atmıştır. Bu teorinin temsilcileri öncelikli olarak modern ve aydın yeni dünyanın geçmişe göre daha seküler olmadığını ileri sürerken aslında sekülerleşmenin hiç gerçekleşmediği yönünde bir eleştiriyse bunu açıklama eğilimindedirler. Sekülerleşme iddialarını öne sürenlerin bu iddialarının doğruluğunu tarihsel bir kanıtla ortaya koyamamalarının yanı sıra aksi yönde birçok tarihsel veriye ulaşmanın mümkün olduğunu da belirtmektedir (Kirman, 2008:286). Sekülerleşme karşıtları 19. ve 20. yüzyıllarda din olgusu üzerine yapılan abartılı yorumları gerçek dışı bulmaktadır. Yeni Paradigmaticılar geçmişte daha dindar bir Avrupa'nın var olduğu ve bunun belli faktörler sebebiyle azalmaya başlayıp süreç içinde yok olacağı savını, tarihin yanlış yorumlanmasına bağlamaktadırlar. Yeni Paradigma temsilcileri Orta Çağ olarak adlandırılan dönemi inanç çağı olarak görmez. En azından zannedildiği ölçüde büyük bir dinsel bağlılık söz konusu değildir. Onlar bu savlarını Kuzey ve Batı Avrupa'daki dini katılımın Aydınlanma öncesinde de düşük seviyede olduğu bölgeler ve dönemlerin olduğunu, özellikle Kuzey Avrupa'daki Hristiyanlığın geniş kitleleri içine alacak kadar derin bir bağlılık içermediğini bu görüşlerine destek niteliğinde sunmuşlardır (Köse, 2001:12).

Dinin geleceğinin saptanması yönünde sekülerleşmeye karşı açıklanması gereken ikinci bir tez de sekülerleşme sürecinin gerçekleşmiş olduğu varsayılsa bile dine dönüşün mümkün olduğu hususudur. Gianni Vattimo da bu hususta dinsel bir deneyimin çoğu zaman toplu bir göç olarak yorumlandığını ancak göçün olduğu yerde büyük olasılıkla bir dönüşün de olacağını söylemektedir. Dinin doğası gereği varoluş koşullarında hep bir geri dönüş söz konusudur. Eğer bir geri dönüş söz konusu ise din denilen olgu kendini sunmak için yeni bir biçim arıyor demektir (Derida ve Vattimo, 2011: 77). İnsan ve Tanrı arasındaki ilişki günümüzde farklı bir form almıştır. Bu yeni form Tanrının tüm erklerini insana aktardığı/devrettiği daha ılımlı ve yumuşak bir ilişki olarak değerlendirilmektedir (Rorty ve Vattimo., 2009:11).

Din olgusu döngüsel bir süreç olarak kendini sergilemektedir. Tarihsel süreç içinde Klasik Sekülerleşme Teorisyenlerinin savunduğu “dinin yerküreden tamamen silinmesi”

anlayışına karşı gelişen olaylar da mevcuttur. Sekülerleşmeye karşı gösterilebilecek tarihsel olaylardan belki de en önemlisi yetmiş yılı geçkin süre devlet eliyle din karşıtı politikaların uygulandığı Sovyetler Birliği ve Doğu Avrupa’da dinin yeniden canlanması örneğidir. Uygulanan din karşıtı politikalara rağmen dinin önemli bir canlanma dönemine girdiği süreç ve bu sürecin aktörlerinin Sovyet elit tabakasından olması olayın daha da dikkat çekmesini sağlamıştır. Bu süreç dinin devlet eliyle engellendiği bir toplumda bile sekülerleşmenin zannedildiği boyutta dinsel yok oluşu temsil etmediğini hatta zaman zaman dinsel yönelimlerin arttığı dönüşümsel bir süreci temsil ettiğini bize göstermektedir (Köse, 2001).

Din ve dinin geleceğinin belirlenebilmesinde ifade edilmesi gereken bir diğer nokta da dinin çöküşten ziyade bir değişim sürecine girdiği düşüncesidir. Fransız Devrimi sonrası ve modernitenin etkisiyle orta çağ sürecinde kilise egemenliğine dayalı yönetimin gerileme sürecinin yaşandığı kabul edilir gerçekler arasındadır. Bireyselliğin ön plana çıkması, din ve dine dayalı dünya misyonunda akıl ve bilimin öncelenmeye başlaması bu tezi doğrular niteliktedir. Lakin bu yaşanan süreci dinsel bir çöküş olarak adlandırmamak daha gerçekçi bir yaklaşım olarak değerlendirilebilir. Nitekim o dönemde değişim sürecine giren ana aktörler kilisenin toplum üzerindeki hakimiyeti ve ruhban sınıfının kilise aracılığıyla kullandığı yönlendirici etkidir. Bu görüş Eklektik Paradigma tarafından da desteklenmiş, sekülerleşmenin farklı formlarda ve farklı şartlarda oluşabileceği üzerinde durulmuştur. Kendini “laik ve dinsel zümre karşıtı” olarak tanımlayan R. Rorty de bu görüşü destekleyerek tanrının kelamını aracısız olarak müminlere yönelttiği bir toplum tasviri yapmıştır. Metafiziğin sonuyla birlikte dindar olmanın görülebilir bir fenomene bağımlılık anlamına gelmediğini vurgulamaktadır. Din denilen olgunun teizm ve ateizmin ötesinde bireye kılavuzluk edecek misyonuna dikkat çekilmiş ve kilise kurumuna atfedilen tanrısızlık kavramı tahakkümden arınmayla eşleştirilmiştir. Rorty, burada modernite sonrası toplumların bir “Yorum Çağı’na” eriştiği gerçeğinin altını çizen Vattimo’yu, Hristiyanlık içinde yaşanan Aydınlanmada Tanrıya bir erk olarak tapınmayla bireysel bir sevgi bağıyla tapınmanın yer değiştirdiği düşüncesiyle desteklemekte ve Tanrının insanları artık hizmetçi olarak değil dost olarak gördüğünü vurgulamaktadır. Bu bağlamda kutsalın hakikat temeline dayandırılma çabasının ortadan kalktığı “Yorum Çağı’nda”, otorite karşıtlığı, özgürlük ve demokratikleşme temelinde ele alınan dinsel düşünme metodunun gelişmesi oldukça önemli bir değişim olarak değerlendirilebilir. Rorty, Yorum Çağı’na geçmiş insanların özgürlük yolunda dini aforoz etmeye ihtiyaç bulunmadan bu süreci yönetebileceklerini öne sürer. Bunun yanı sıra Rorty, toplumsal boyutta dine bakış açısının değişim gösterdiğini dinin bireye kılavuzluk ettiği önermesiyle de güçlendirmiştir. Nitekim, yakın tarihli ele alınan Toledo Kılavuz İlkelerinin temelinde yer alan sevgi ve iyilikseverlik temelinde bireyin toplumsal hayattaki dini bakış açılarının bir temele oturtulmaya çalışılması da bu görüşü destekler niteliktedir. (Rorty ve Vattimo, 2009:9-58).

Rorty ve Vattimo’nun dinin geleceğine dair yaptıkları söylemsel yaklaşımlardan hareketle “Tanrısız Hristiyanlık”, “Yorum Çağı” ve “Dinin Kılavuzluk Görevi” tartışmalarında gelinen noktanın aslında iletişimsel bir misyonla ilerlediği söylenebilir. Bu var olan tüm sekülerleşme söylemlerinin (Klasik Teori haricinde) aslında dinin algısal anlamda bir değişim sürecinde olduğunu sergilemesi anlamına gelmektedir. Bu tartışmaların temelinde Tanrının varlığı veya yokluğu baz alınmaksızın bireyde inançsal yaklaşımların toplumsal boyuttaki dönüşümü yer almaktadır. Aydınlanma sonrasında toplumda ve inanç sistemlerinde gözlemlenen değişim süreçleri bu konunun tartışılmasında temel oluşturmaktadır. Nihayetinde tarihsel bağlamda yaşanan her gelişme bir diğer nedeni ve sonucu kendi eksenine çekerek etkilemektedir. İnsan doğası gereği her zaman fiziki dünyanın sınırlarını aşan anlam arayışı içinde olacaktır. Bu anlam arayışında din olgusu ilk algılanan temelden uzaklaşmış gibi görünse de yerine kimi zaman bireysel yaklaşımlar, kimi zaman yönlendirici bir erk, kimi zaman da dostane bir yaklaşım çerçevesinde kendini

temellendirip farklı bir yüzle görünürlüğünü devam ettirecektir. Yapılan tüm tartışmalar ve teoriler ışığında bu sonuca ulaşmanın olası olduğu söylenebilir.

Sonuç

Çalışmada Sekülerleşme kavramının ortaya çıktığı dönemde ve sonraki süreçlerde farklı boyutlarda ele alındığı görülmüştür. Fransız Devrimi sonrası ortaya atılan sekülerleşme kavramı çalışmada üç ana teori çerçevesinde tartışılmış, bu çalışmaya referans olan *Dinin Geleceği* adlı kitapta ileri sürülen söylemler üzerinden hareketle bir inceleme gerçekleştirilmiştir. Çalışmada temel alınan sekülerleşme teorileri Klasik Sekülerleşme Teorisi, onun karşısında konumlanan Yeni Paradigma ve Rasyonel Seçim Teorisi ve bu iki teoriye üçüncü bir yol sunan Eklektik Paradigmadır. Çalışmanın cevap aradığı soruların temelinde ulaşılan sonuçlar aşağıdaki gibi sıralanabilir:

Çalışmanın cevap aradığı ilk soru “Sekülerleşmenin din kavramı üzerindeki etkisi nedir?” sorusudur. Çalışma kapsamında ulaşılan bilgilerle sekülerleşme sürecinin tarihsel süreçte farklı şekilde yorumlandığı görülmüştür. Sekülerleşme dinden uzaklaşmayı ifade eden bir süreç olarak değerlendirildiğinde bireysel anlamda dinin kişiselleştiği yorumu yapılabilmektedir. Bu yorumun temelinde bireyin aydınlanmanın etkisiyle öz kimliğin belirleyiciliğin artması ve dinin bütünü olarak adlandırılan kilise hakimiyetinden kurtuluş bulunmaktadır. *Dinin Geleceği* kitabında söylemsel olarak ele alınan dinin kılavuz olarak bir işlev kazandığı ve eskiden kendinde barındırdığı tahakküm işlevini artık sürdüremediği iddiası bu dinin kişiselleşmesi tezini doğrulamaktadır. Bireylerin toplumsal alanda dinsel bağlarla değil dünyevi akılla hareket edebilmesi sürecine girdikleri görülmektedir. Sekülerleşmenin kurumsal anlamdaki etkisi ise kilise kurumu özelinde egemenlik kaybı olarak değerlendirilmektedir. Sekülerleşme olgusunun ortaya çıkışı aydınlanma sonrasında kilise tahakkümünden bir kaçışı temsil ederken bireyin modern bilimin gelişimiyle akıllı temel alan hakikat arayışlarında dinsel hakikate bağlı dogmatik yaklaşımlardan uzaklaştığı sonucuna varılabilmektedir.

Çalışmanın cevap aradığı ikinci soru ise sekülerleşme sonrası din olgusunun nasıl değerlendirildiği hususudur. Bu noktada sekülerleşmenin ortaya çıktığı andan itibaren birçok farklı değerlendirmeye tabi tutulduğu görülmektedir. Yapılan tüm bu değerlendirmelerden hareketle tüm sekülerleşme teorilerinin (Klasik sekülerleşme teorisi hariç) temelde din olgusunun bir değişim sürecine girdiği yorumunda hemfikir olduğu anlaşılmaktadır. Yalnızca Klasik Sekülerleşme Teorisi dinsel bir yok oluş öngörmüştür. Ancak bu çalışmada, dinsel bir yok oluşun çok da rasyonel bir yaklaşım olmadığı, tarihsel düzlemde yaşanan şartlar ve koşullarla dinsel olana dönüşün mümkün olduğu ve kilise kurumunun hakimiyet kaybının bireyde bulunan aşkın dinsel yönelimle eş tutulmamasının gerekli olduğu anlaşılmıştır. Dinin dönüşümü üzerine yüklenen anlamlardan yola çıkarak içinde bulunduğumuz çağın inanç ve akıl çağından öte yorum çağı olduğu ve din olgusunun da hakikat arayışını akla veya Tanrıya göre değil bireysel yoruma göre şekillendirdiği görülmüştür.

Çalışma kapsamında cevabı aranan bir diğer soru da dinin geleceğinin ne olduğu ve nereye evrileceği hususundadır. Bu sorunun cevabının net bir biçimde verilebilmesi mümkün gözükmemektedir. Çünkü sekülerleşme bağlamında tartışmaya açılan her teori ve söylem kendi içinde özel yorumlar içermekle birlikte birbirinin eksikliğini tamamlayan bir yapıdadır. Biri diğerinin eksikliğinden hareketle yeni bir söylem geliştirmiş ve sanki böylece teoriler arasında diyalogsal bir ağ kurulmuş gibi bir izlenim yaratmaktadırlar. Rorty ve Vattimo'nun öngördüğü “Tanrısız Hıristiyanlık”, “Yorum Çağı” ve “Kılavuz Olarak Din” söylemlerinin de bu diyalog çerçevesinde yorumlarla sürdürüldüğü görülmüş, din, kilise, Tanrı ve inanç gibi olguların tanımlanmasında diyalog kurmanın öneminin elzem olduğu anlaşılmıştır. Diyalog kültürüne dikkat çeken Rorty ve Vattimo'nun söylemlerinden hareketle dinin geleceğinin kilise otoritelerinin dinin özel bir şekle bürünmesine müsaade etme yeteneğiyle

de ilgili olduğu görülmüştür. Rasyonel Seçim Teorisi ve Eklektik Paradigma savunucularının ileri sürdüğü savlarda dinin dönüşüm olarak algılanmasından ve yorumlanmasından hareketle günümüzde sekülerleşmenin bireydeki kişisel inanç ve yönelimleri ifade ettiği anlaşılmaktadır. Bu teorilerde din olgusunun tahakkümü altında olmadan yalnızca aşkın bir inanç olarak dine bağlılık göze çarpmaktadır. Toplumsal boyutta dinin asıl işlevinin sevgi ve iyilikseverlik olarak sürdürüldüğü şeklindeki düşünce kabul edildiği takdirde bu görüş büyük oranda haklı çıkarılmaktadır. Kilise tahakkümünden kurtulmak ve dinsel bağımlılığı toplumsal yaşamdan eksiltmek olarak yorumlanan sekülerleşme sürecinde din olgusunun geleceğinin yine bireysellikte bütünleşeceği öne sürülebilir.

Çalışma kapsamında tespit edilmeye çalışılan son mesele Vattimo ve Rorty'nin dinin geleceği ile ilgili söylemlerinde hangi teorilerin etkisinin gözlemlendiği ve hangi teorilerin dinin geleceğinin saptanmasında daha rasyonel olduğudur. İncelenen sekülerleşme teorileri ve söylemlerden hareketle Rorty ve Vattimo'nun ağırlıklı olarak Rasyonel Seçim Teorisi ve Eklektik Paradigma doğrultusunda bir gelecek tayini yaptığı söylenebilir. Rasyonel Seçim Teorisinin sekülerleşmeye yönelttiği tezlerinde bireysel dindarlık temelinde gerçekleştirilen değerlendirmeler Eklektik Paradigmaticılar tarafından eleştiriye tabi tutulsa da Rorty ve Vattimo'nun da bireyin din algısı üzerinde söylemlerde bulunduğu görülmektedir. Buna ek olarak yorum çağı olarak adlandırılan söylemde Eklektik Paradigma savunucularının dinin bir dönüşüm olarak algılanması, şartlara ve koşullara göre farklı şekillerde sekülerleşme süreçlerinin yaşanabileceğine dair vurgular yaptıkları görülmektedir. Yorum çağı olarak bahsedilen çağın bir etkileşim süreci barındırdığı ve oldukça karmaşık bir süreci temsil ettiği yorumu yapılabilmektedir. Nihayetinde sekülerleşme olarak bahsedilen sürecin bireyde var olan din olgusunu mahrem alana çekmesi de bu görüşü desteklemektedir. Son olarak sekülerleşme teorilerinden olan Rasyonel Seçim Teorisinin ileri sürdüğü dine geri dönüş söyleminin Vattimo'nun dinsel göç deneyimi hususundaki söylemiyle örtüştüğü görülmüştür. Bununla beraber Tanrının tüm erklerini bireylere devretmesi ve Tanrıyla insan arasında oluşan ılımlı ve yumuşak ilişki, dinin kılavuz olma özelliğiyle paralellik göstermektedir. Gerçekleştirilen çalışmada Klasik Teorinin savunduğu dinin yok olacağı tezine karşı ileri sürülen Rasyonel Seçim Teorisi ve Eklektik Teorinin, dinin bir dönüşüm sürecine girdiği hususunda ileri sürdüğü söylemlerin daha rasyonel olduğu görülmüştür. Toplumsal yapıda gerçekleşen sürekli değişim ve dönüşümler gelecekle ilgili kesin yargılara varmayı engellese de günümüzde hala din tartışmaları devam ederken dinin ortadan tamamen kalkmış olduğu ya da gelecekte kalkacak olacağı yorumu gerçeklikten uzak olarak değerlendirilebilir.

Kaynakça

- Akyüz, Niyazi ve Gürsoy, Şenol (2008). "Modernleşme Sekülerleşme İlişkisi Üzerine Sosyolojik Bir Değerlendirme", *Sekülerleşme ve Dini Canlanma Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, 22-23 Ekim 2008, 79- 89, Ankara.
- Aron, Raymond (2000). *Sosyolojik Düşüncenin Evreleri*. Ankara: Bilgi Yayınevi.
- Aydın, İsmail Şefik (2020). Bunları Unutmayınız! <https://www.yesilgiresun.com.tr/makale/4981379/ismail-sefik-aydin/bunlari-unutmayiniz> (Erişim tarihi: 18.12.2023).
- Bayer, Ali (2010). "Sekülerleşme Din İlişkisi: Kuramsal Bir Yaklaşım". *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (16), 149-190.
- Berger, Peter L. (2013). *Sekülerleşmenin Toplumsal Kaynakları*, (Çev. Yavuz, Nuran). Kültür ve Toplum (Editör: Jeffrey C. Alexander, Steven Seidman). İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi
- Davie, Grace (2015). "Avrupa Kuralı Doğrulama İstisna Mı?", Çev: İhsan Toker, M. Ali Kirman ve İhsan Çapcıoğlu (Ed.), *Sekülerleşme, Klasik ve Çağdaş yaklaşımlar*, ss. 277-298, Ankara: Otto Yayınları.
- Derrida Jacques; Vattimo Gianni (2011). *Din*. (Çev: Kundakçı, Durdu; Özcan Mehmet E.). Ankara: Dost Kitabevi.
- Dobbeleare, Karel (1989). "The Secularization of Society? Methodological Suggestions", *Secularization And Fundamentalism Reconsidered, Religion and the Political Order Volume III*, Edited by Jeffrey K. Hadden and Anson Shupe, Paragon House, New York, First edition, ss. 27-45
- Duignan, Brian (2015). Aydınlanma Avrupa Tarihi. <https://web.archive.org/web/20150621073929/https://www.britannica.com/event/Enlightenment-European-history> (Erişim tarihi: 10.11.2023).
- Durkheim, Emile (1984). *The Division of Labor in Society*. (Çev. W. D. Halls). New York: Free Press.
- Ertit, Volkan (2020). *Sekülerleşme Teorisi*, Ankara: Liberte Yayınları, 2. Baskı: Şubat.
- Gorski, Philip, S. (2000). "Historicizing the secularization debate church, state and society in late medieval and early modern Europe, ca. 1300 to 1700", *American Sociological Review*; Feb.; 65, 1, ss. 138- 168
- Gökberk, Macit (2023). *Felsefe Tarihi*, İstanbul: Remzi Kitabevi, 2. Basım.
- Hamilton, Malcolm, B. (2001) *Sociology of Religion: Theoretical and Comparative Perspectives*. London: Routledge
- İpek, İbrahim (2018). "Din – Siyaset İlişkisi: Dünyü, Bugünü, Geleceği". *Toplum ve Kültür Araştırmaları Dergisi*, (2). 33-51.
- İsa Mesih'in Son Zaman Azizler Kilisesi, (2021). Rahiplik Tanrının Gücüdür. <https://www.churchofjesuschrist.org/study/liahona/2021/08/the-priesthood-is-gods-power?lang=tur> (erişim tarihi: 10.11.2023).
- Karadağ, Cüneyt (2023). "Almanya'da 2022'de Katolik Kilisesinden ayrılanların oranı yüzde 45 arttı" <https://www.aa.com.tr/tr/dunya/almanyada-2022de-katolik-kilisesinden-ayrilanlarin-orani-yuzde-45-artti/2933152> (Erişim Tarihi: 16.10.2023).
- Kızılabdullah, Yıldız (2008). Toledo Kılavuz İlkeleri ve Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Programı, *Dini Araştırmalar Dergisi*, (11), 175-189.
- Kirman, Mehmet A. (2005). *Din ve Sekülerleşme*, Adana: Karahan Kitapevi.
- Kirman, Mehmet, A. (2008). "Küreselleşme sürecinde sekülerleşme ve dinin geleceği". *ICANAS 38, Uluslararası Asya ve Kuzey Afrika Çalışmaları Kongresi Bildirileri, 10-15 Eylül 2007*, 279-295.
- Köse, Ali (2001). "Modernleşme-Sekülerleşme İlişkisi Üzerine Yeni Paradigmalar", *Liberal Düşünce Dergisi*, (24), 150-165.
- Köse, Ali (2006). "Sekülerleşme Teorileri Bağlamında Türkiye'de Din ve Modernleşme", Ali Köse (Ed.), Laik Ama Kutsal, ss. 11-19, İstanbul: Etkileşim Yayınları.
- Kösemihal, Nurettin, Ş. (1982). *Sosyoloji Tarihi*, İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Löwith, Karl (1999). *Max Weber ve Karl Marx*. (Çev. Yılmaz, Nilüfer). Ankara: Doruk Yayınları.
- Luckmann, Thomas (2003). *Görünmeyen Din, Modern Toplumda Din Problemi*. (Çev. Coşkun, Ali; Aydın, Fuat). İstanbul: Rağbet Yayınları.
- Marx, Karl (1997). *Hegel'in Hukuk Felsefesi'nin Eleştirisine Katkı* (Çev. Kenan Somer). Karl Marx. *Hegel'in Hukuk Felsefesi'nin Eleştirisi* (191-209) içinde. Ankara: Sol Yayınları, 191-209.
- Oxford Languages (2023). "Din", <https://languages.oup.com/google-dictionary-tr/> (Erişim Tarihi: 15.10.2023).

- Phillips, Rick (2004). "Can Rising Rates of Church Participation be a Consequence of Secularization?", *Sociology of Religion*; Summer, 65, 2; ss. 139-153.
- Rorty, Richard; Vattimo, Gianni, (2009). *Dinin Geleceği*. Zabala, Santiago (Der.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Shiner, Larry, (1967/1995) "The Concept of Secularization in Emprical Research", *Journal for the Scientific Study of Religion*, (VI) 2, 207-220. Ayrıca *The Sociology of Religion* (ed) Steve Bruce (1995), c. I, s. 503- 516, Aldershot (İngiltere): Edward Elgar Pub.
- Stark, Rodney (1999). "Secularization: R.I.P.", *Special Issue of Sociology of Religion*. 60(3), 249-273.
- Stark, Rodney; Ianaccone Laurence, R. (1994). "A SupplySide Reinterpretation of the 'Secularization' of Europe", *Journal for the Scientific Study of Religion*. 33(3), 230-252.
- Swatos, William H.; Christiano Kevin J. (1996). "Secularization Theory: The Course of a Concept", *Sosyology of Religion*, 60(3), 209-228.
- Swatos, William. H.; Christiano, Kevin J. (2000), "Secularization Theory: The Course of a Concept", *The Secularization Debate içinde* (ed) William H. Swatos & Daniel V. Olson, s. 1-20, New York: Rowman & Littlefield Pub.
- Şengül, Fatmanur (2020). Kuramsal Boyutta Sekülerleşme ve Din İlişkisi. *Aydın İnsan ve Toplum Dergisi*, 6(2), 315-332.
- TDK, (1932). "Sekülerizm", <https://web.archive.org/web/20130328170015/http://www.tdkterim.gov.tr/> (Erişim tarihi: 14.10.2023).
- Wallace, Ruth A.; Wolf, Alison (2020). *Çağdaş Sosyoloji Kuramları*, (çev. Elburuz, Leyla; Ayas, Mehmet R.) İzmir: Doğu Batı Yayınları.
- Weber, Max (2015). *Max Weber's 'Science as a Vocation'*. (Ed. P. Lassman, I. Velody & H. Martins) Londra: Routledge.
- Wentworth, William M. (1989). "A Dialectial Conception of Religion and Religious Movements in Modern Society", *Secularization And Fundamentalism Reconsidered, Religion and the Political Order* (3), Edited by Jeffrey K. Hadden and Anson Shupe, Paragon Hause, New York, 45-63.
- Wilson, Bryan (1966). *Religion in Secular Society: A Sociological Comment*, London: Watts.
- Wilson, Bryan (1982). *Religion in Sociological Perspective*, Oxford University Press

Çağdaş Türkiye’de Bir İktidar Dili Olarak Din -Adalet ve Kalkınma Partisi Örneği-

ŞABAN ERDİÇ*

Öz

Türkiye’de din hiçbir zaman kendi özgün alanında varlık gösteren bir kurum olmadı. Çokça ifade edildiği gibi bu sosyal kurum, tayin edilmiş özel ve kamusal sınırları içinde 2000’li yıllara kadar ulus-devletin ilerlemeci toplum modelinin ve aynı zamanda kentli seçkin sınıfın yaşam dinamiklerinin bir aparatı olarak nesneleştirilmiştir. Din yeni yüzyılın ilk 10 yılında daha pasif bir laiklik üzerinden devletle ilişki içindeyken ve görece çoğulcu, demokratik, eşitlikçi bir toplum hedefinde “ifade hürriyeti”nin önemli bir test alanı gibi işlev görürken sonraki yıllarda, inşa edilen bir hukuk anlayışı içinde toplumun sosyoekonomik ve kültürel sorunlarının yönetilmesi olarak işlevselleştirilmiştir. Bu çalışma Adalet ve Kalkınma Partisi örneğinde çağdaş Türkiye’de bir iktidar dili olarak din konusunu odağına almıştır. Son yıllarda iktidarın her bakımdan siyasette yaşadığı sorunlara koşut olarak 2023 seçimleri öncesinde gittikçe artan ve dozu oldukça yüksek bir din dilini anlamaya dönük bir ilgi etrafında ortaya çıkan bu yazı kendisine problemin tarihi ve toplumsal ardağını anlama yönünde bir hedef belirlemiştir. Çağdaş Türkiye’de din ve siyaset ilişkilerinin oturduğu tarihsel bağlam etüt edilmek istendiğinde *dolaylı*, sistematik olarak sorunun bugüne bakan yönleri anlaşılmak istendiğinde ise din ve siyaset ilişkisinin kendi gündelik doğasında yazılı ve görsel basına yansıyan görüntülerini esas alarak *doğrudan gözleme* dayalı elde edilen veriler olgu merkezli tarihsel fenomenolojik bir bakış açısıyla çözümlenmiştir. Süreç, ulus- devlet programı ile yerinden edilen değerlerin yeni tip muhafazakâr bir politik cemaat üzerinden tarihsel anlamda yeniden yerleştirilmesi olarak okunmuştur.

Anahtar Kelimeler: Adalet ve Kalkınma Partisi, Türkiye’de Din, Din ve Siyaset, İktidar ve Din, Türkiye’de İslamcılık

Religion as a Power Language in Contemporary Turkey -The Example of the Justice and Development Party-

Abstract

Religion in Turkey has never existed as an institution in its original field. As it is often stated, it was objectified as an apparatus of the nation-state's progressive society model and also the living dynamics of the urban elite until the 2000s. While religion was in a relationship with the state through a more passive secularism in the first 10 years of the new century and functioned as an important testing ground for “freedom of expression” in the aim of a relatively pluralistic, democratic and egalitarian society, it was functionalized as the management of the socio-economic and cultural problems of the society in the following years. This study focuses on religion as a language of power in contemporary Turkey, in the example of the Justice and Development Party. This article has emerged around an interest in understanding a very high level of religious language before the 2023 elections, parallel to the problems that the government has been experiencing in politics in all respects in recent years, and has set itself a goal in understanding the social background of the problem. The data obtained based on indirect and direct observation were analyzed from a fact-centered historical phenomenological point of view. The process has been read as the historical repositioning of the values displaced by the nation-state program by a new type of conservative political community.

* Doç. Dr., Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Sosyolojisi Anabilim Dalı,
serdic07@hotmail.com orcid.org/0000-0001-9453-2072

Keywords: Justice and Development Party, Religion in Turkey, Religion and Politics, Power and Religion, Islamism in Turkey

Giriş

İnsanlığın kadim tarihsel tecrübesi bize dinî otoritenin siyasi otorite karşısında üstünlüğü ya da kimi özel şartlarda bunların birleştiği ile ilgili örnekler¹ yanında genel olarak din ve siyaset arasındaki güç ilişkilerinde dinî-kutsal otoritenin dünyevi-siyasal otoriteye bağlı olduğu ve hatta prensip olarak din ve siyasetin ayrılığı esasına dayanan liberal dönemde bile dünyevi iktidarın dinî otorite üzerinde egemenlik iddiasını sürdürdüğünü göstermiştir.² Daha özelde durum İslam tarihi bakımından da aynıdır. Dinî ve dünyevi otoritenin özdeşliğine dayanan Risalet ve Raşit Halifeler Dönemi ardından yönetimin saltanata dönüştüğü ilk dönemden itibaren siyasi otorite her zaman ulemanın dinsel otoritesinden faydalanma itiyadını elinde tutmuş; ancak onların dünyevi otoriteye müdahalelerini -bazı göstermelik ama sonuçta siyasi faydadan hali olmayan örnekler bir kenara bırakılırsa- kesinlikle uygun bulmamıştır.³ Öte yandan Türk Sünniliğinde din ve devlet işleri daha belirgin bir farklılaşmaya sahip görünmüş gerek Selçuklu gerek Osmanlı deneyiminde dünyevi otorite dinî otorite üzerinde bir nüfuza sahip olmuş,⁴ geleneğin etkisinde devlet, kutsal hüviyetini farklı bir ontolojik ve epistemolojik düzlemde sürdürmüştür.

İşaret edildiği gibi dünyevi ve dinî otorite arasında toplumsal ve kültürel şartların belirlediği değişken bir ilişkiden söz edilebilir. Bu, makale bağlamında problemin bir boyutunu teşkil etmektedir. Konu açısından diğer bir boyut ise dine yaklaşımla ilgilidir. Öteki toplumsal kurumları tamamlayan bir organ olarak yaklaşan işlevselcilik, modernite ve rijit sekülerleşme teorileri ile toplumla etkileşimini koruyan ve aynı zamanda toplumun kutsal ihtiyacını karşılayan özel bir kurum olarak gören öteki sade klasik okuma biçimlerinin aksine dini bugün dünyevi iktidarın kurumsallaştırmaya çalıştığı yeni toplum düzeninin odağındaki kurum olarak yeniden okumaya ihtiyaç vardır. Bu ilgi zayıf bir tarihsellik etrafında her bakımdan sorunlu bir modernleşme ile karşı karşıya bulunan İslam ülkeleri yanı sıra özellikle bu konuda daha farklı ve uzlaşımçı bir tarihsel deneyim üzerine oturmuş; fakat yüzyıllık Cumhuriyet tecrübesi içinde jakoben politik sekülerlikten yeni tip sekteryar muhafazakarlığa giden bir kavşakta dinin farklı ifade kalıplarıyla yüzleşmiş Türk toplumu açısından daha fazla dikkat çekicidir. Başka bir söylemle Türkiye düzleminde bu değerlendirmenin anlamı şudur: İster 2000’li yılların başına kadarki tarihsel bağlamda politik sekülerizm karşısında ulus-devletin inşası için nesneleştirilmesi olsun isterse yeni yüzyılın ilk çeyreğine rengini verdiği tarzda yeni tip politik muhafazakârlığın öznesi olarak tasarlanması olsun dinin söylemi ve nihai biçimlenmesinde siyasi iktidarların tartışmasız etkisi olmuştur. Şu farkla ki yeni dönemde din, Türk siyasi düşüncesi açısından geç bir Sünnilik olarak iktidarın kurumsallaştırmayı hedeflediği yeni toplum düzeninde toplumsal mücadelenin merkezine yerleştirilmiştir.

Mayıs-2023 Cumhurbaşkanlığı ve 28. Dönem Milletvekiliği Genel Seçimlerine Türkiye dışarıda yakın coğrafyasındaki Rusya-Ukrayna Savaşı, NATO’nun bununla ilintili genişleme stratejileri, İslam ülkeleri arasındaki sorunlar ve yaşadıkları iç karışıklıklar ile içeride 6 Şubat depremlerinin her bakımdan yarattığı büyük yıkım yanında ciddi ekonomik ve sosyal bir kriz ortamında girmiştir. Kabaca üç cepheli politik bir mücadele içinde geçen seçimde kendisini muhafazakâr ve demokrat olarak tanımlayan Adalet ve Kalkınma Partisinin merkezde olduğu ve son yıllardaki politik şartların kaçınılmaz şekilde buna milliyetçi retoriği de eklediği iktidar bloğu (Cumhur İttifakı) seçmenle ilişkisini din ve

¹ Ernst H. Kantotowicz, *Kralın İki Bedeni*, çev. Ümit Hüsrev Yolsal (Ankara: BilgeSu Yayıncılık, 2018).

² Maurice Barbier, *Modern Batı Düşüncesinde Din ve Siyaset*, çev. Özkan Gözel (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 1999), 181-285.

³ Vejdî Bilgin, “İslam Tarihinde Politik ve Dini Dil Üzerinden Nüfuz Mücadelesi”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 14/1 (2014), 12.

⁴ Şükrü Karatepe, “Osmanlı’da Din-Devlet İlişkisi”, *Yeni Türkiye* 6/31 (2000), 419-422.

milliyet temaları üzerine kurmuştur. Bu çerçevede bu politik cephe söz konusu seçim sürecinde dinin itikadi, ameli ve sosyal dili ile cami, seccade, başörtüsü gibi sembollerini sosyopolitik bir sürüme sokmuş; terörle mücadeleye dönük operasyonları, savunma sanayi ve enerji konusundaki gelişmeleri vitrine sürmüş ve dinsel kazanımların elden çıkacağı ve ülkenin beka sorunuyla karşı karşıya kalacağı iddialarıyla politik bir rekabet yaratmayı tercih etmiştir. İktidarın hegemonik aygıtı olmakla sıkça eleştirilen Diyanet, ilk defa oy kullanacak gençlerin seçimi belirleyecek bir faktör olarak görüldüğü bir ortam içinde 19 Mayıs Atatürk’ü Anma Gençlik ve Spor Bayramına denk gelen cuma günü camilerde doğrudan gençlerin ülke geleceğinde dinî ve milli misyonlarını öne çıkaran bir hutbe okutmuştur.⁵ Merkezdekine benzer bir dayanışma ağı içinde seçimi çevresel dinî hareketler de bir *seferberlik* olarak görmüştür.⁶

Adalet ve Kalkınma Partisinden ayrılmış siyasetçilerin de içinde olduğu ve toplumda İslamcı, muhafazakâr, milliyetçi, liberal, cumhuriyetçi ve sosyalist ideolojiler üzerinden bir karşılığa sahip büyük muhalefet bloğu (Millet İttifakı) otoriter buldukları Cumhurbaşkanlığı Hükümet Sistemine karşı parlamenter sistemi geri getirme, kurumların bürokratik ve şeffaf işleyişini temin etme konusundaki mutabakat metinleriyle seçmen önüne çıkmıştır.⁷ Seçim kampanyasında bu geniş tabanlı muhalefet ayrımcılığa karşı fırsat eşitliği, keyfiliğe karşı hukukilik vurguları etrafında, içinde dinin de olduğu toplumsal alanda temel hak ve özgürlükleri koruma, yoksulluk ve yolsuzlukla mücadele temalarını işlemiştir. Seçmen nezdinde milliyetçi ve göçmen karşıtı politik bir tavırla ayrışan dar tabanlı küçük muhalefet bloğu (Ata İttifakı) ise sadece seçimin *yürütmeyi* ilgilendiren kısmının ikinci tura kalmasını değil; aynı zamanda bu süreçteki kampanyaları ve seçim sonuçlarını da etkileyen politik bir durum yaratmıştır. Din bu üçüncü bloğun kampanyasında doğrudan kullanılan bir tema olmamıştır. Fakat sonuçta bu kampanyalarda din elbette partilerin temsil ettikleri düşünceler etrafında kimi tedahüller olduğu görülmekle birlikte ve farklı değişkenlerle ilişkisi içinde genel olarak en azından söylem düzeyinde *değer eksenli* (şekilci) ve belirli ölçüde *varlık eksenli* (etik) denebilecek iki form ortaya çıkarmıştır. Neticede bu dinsel şemalar Türklerin bütün dinî tarihini içine alacak; kimisi alacakaranlıkta kalmış kimisi daha canlı katmanlardan gelerek bazen garip bazen de ilk planda hemen anlaşılır tarzda inşa edilmiş bir eğretilen ve epistemolojiye işaret etmektedir.

Siyasal dil ve retorikle toplumsal epistemoloji arasında ilişki olduğu muhakkaktır. Tarafların seçim kampanyalarında gündeme taşıdıkları ve taşımaktan çekindikleri tema ve sloganlara bakıldığında esasen siyasal rekabetin toplumdaki İslamcı ve milliyetçi ideolojilerin motive ettiği sosyal ve dinî konformist doku ile ağırlıklı şekilde *devletin dininin adalet olduğu* söyleminde kristalleşen, dinin politik metalaştırılmasına karşı tavır alarak temel hak ve ödevler etrafında özgür bireyi inşa etmeyi salık veren daha bireyci ideolojiler arasında yürütüldüğü görülmüştür. Ancak ekonomik ve sosyal şartlar ne olursa olsun Türk siyaseti açısından çarpıcı olan şey toplumsal ve politik darboğazın da etkisiyle Cumhuriyet’in ikinci yüzyılının eşiğinde girilen bir seçimde dinin, seçimin yumuşak karnı olarak odak bir noktaya yerleşmiş olması ve toplumdaki önemli bir kitlenin de bunu satın almasıdır. Nitekim süreçte görüldüğü üzere ülke sorunları bağlam dışı olarak sözgelimi *inan-ananmayan, rahmani-şeytani, seven-sevmeyen* jargonunda din üzerinden kolaylıkla manipülasyon açıklamalara konu olabilmektedir.

Yüzyılın ilk çeyreğinde gittikçe sınırlarını muhkemleştiren ve adı geçen seçim sürecinde yedeğine İslam ve Türk mirasını da alarak farklı sosyoekonomik, kültürel ve siyasi kırılmalar sırasında politik iktidarla kendisine çıkış imkânı bulan İslami siyasal söylem, hakkında akademik bir motivasyon yaratacak nitelikte bir ilgi uyandırmıştır. Hatta

⁵ <https://www.diyanehaber.com.tr/19-mayis-2023-cuma-hutbesi> Erişim tarihi: 05.12.2023

⁶ <https://www.karar.com/yazarlar/ahmet-tasgetiren/seferberlik-tuttu-1596446> Erişim tarihi: 12.06.2023

⁷ <https://chp.org.tr/yayin/ortak-politikalar-mutabakat-metni> Erişim tarihi: 05.12.2023

toplumsal anlamda kitle üzerinde hatırı sayılır bir ilgiyle karşılanan bu söylemin Cumhuriyet'in kazanımları konusunda yarattığı endişe sebebiyle olmalı ki içerden kimi ciddi eleştirilere rağmen muhalefetin büyük bileşeni olan Cumhuriyet Halk Partisinin geleneksel din-siyaset modelinden ayrılarak *helalleşme* ile somutlaşan bir periferide din ile yeni bir ilişkiye girmesi süreç açısından meselenin anlaşılmasını iktiza eden başka bir durum yaratmıştır. Öyle ki ittifak içindeki muhafazakâr-dinî tabana sahip partilere mecliste temsil edilmek üzere verilen sandalye sayıları Cumhuriyetçiler tarafından abartılı bulunmuştur. Türk siyasetinin güzergâhı ve geleceği açısından daha ilginç olan şey ise bu cephe arasında İslamcı gelenekten gelen partilerin iktidarın dinî-politik söyleminin naifliği konusunda resmî ulusal tezle yeni bir anlam seti üzerinden kurduğu temastır. Öyle ki din-siyaset ilişkileri bakımından modernleşme sürecinde ara bir form ve farklı bir epistemolojiyi *nesnelleştirme* gücüne sahip olarak değerlendirilebilecek bu karşıt dinî-politik tavır/değer şimdilik geleneksel resmi ideoloji ile yeni toplumsal gerçeklik arasında bir uzlaşma yaratma girişimi kabul edilebilir. Ancak bu politik değerın akıbeti şimdilik iktidarın din dili ile muhalefetin bu değere karşı tutumuna bağlı gözükmektedir. Sonuçta iktidarın din söylemi üzerinden kurumsallaştırmaya çalıştığı toplum projesi ile buna karşı muhalefet tarafından ortaya konan itirazlar sadece Türkiye'de din-siyaset ilişkilerinin geleceği açısından değil; aynı zamanda toplumda dinin rolü, işlevi ve geleceği bakımından da belirleyici bir mahiyet taşımaktadır.

Bu ilgiler ve önem çerçevesinde çalışma çağdaş Türkiye'de bir iktidar dili olarak dini, politik anlamda yüzyılın ilk çeyreğine damgasını vuran Adalet ve Kalkınma Partisi örnekleminde incelemeyi konu edinmiştir. Son kertede dinin Türkiye'de toplumun kutsal ihtiyaçlarını karşılayan masum bir kurum olduğu şeklindeki fonksiyonalist görüntüsünün ötesinde anlamlar taşıdığı ve iktidarın doğrudan emek, üretim, tüketim ve sermaye yanı sıra bunlara eşlik eden bilgi ile şekillenmiş toplumsal ve kültürel birikimi bir hukuk düzeni etrafında yönetirken dine muhtemel toplumsal gerilimlerle başa çıkma konusunda bir işlev yüklediği sayılıtları üzerine oturtulan makale siyasal otoritenin din söyleminin yaslandığı sosyoekonomik, kültürel ve ideolojik anlam setleri hakkında bir tartışma yapmayı hedeflemiştir. Durum böyle olunca çalışmanın esasen büyük oranda iktidarın din dili ile toplumun her bakımdan sosyal, ekonomik ve kültürel sermayesi arasında kurulan bir hipotezle ilişkili olduğu ifade edilebilir. Bu sebeple çalışmada din sorunu sadece iktidarın diline yansıyan boyutu ile sınırlandırılmış olup öteki sosyopolitik anlamlar tartışmanın kapsamı dışında tutulmuştur.

Çalışma verileri iktidarın özellikle seçim öncesi basına yansıyan din dili ile zaman içinde bu konuda oluşmuş literatüre dayandırılmıştır. Dolayısıyla doğrudan ve dolaylı gözlemlerle elde edilen veriler tarihsel bağlamla ilişkilendirilerek tarihsel sosyolojik bir bakış açısı etrafında olgu merkezli fenomenolojik bir çözümlemeye tabi tutulmuştur. Bu anlamda öncelikle modern Türkiye'de dinin siyasal söyleminin İslami ve ulusal izdüşümü ve etkileşim sahaları tartışılmış, ardından da bu dinî ve siyasal bagaj çerçevesinde bugün inşa edilmiş din dili tarihsel fenomenolojik bir perspektiften çözümlenmeye çalışılmıştır.

1. Siyasi Evveliyat: Değişim ve Süreklilik Bağlamında Müslüman ve Türk Devletlerinde İktidar ve Din

Çağdaş Türkiye'de iktidarın din dili ve tasavvurunun anlaşılması şüphesiz tarihi sosyopolitik, ekonomik ve kültürel mirasın din ile ilişkisi bağlamında ortaklaşa inşa ettikleri zihin dünyalarının esaslı bir etüdüne bağlıdır. Esasen konunun tarihsel bağlamı yönetici sınıf, tebaa, mülkiyet, ulema, kültür ve medeniyet gibi değişkenler üzerinden daha geniş incelenmeye müsaittir. Ancak burada sorunun tarihsel geçmişine yönetici olarak halife/imam – sultan – han/hakan – cumhurbaşkanı – başkan gibi siyasi otoriteler ve

karizmanın Müslüman toplumlardaki sosyopolitik ve dinî anlamı üzerinden yapılacak değerlendirme ile bir çerçeve çizilmek istenmiştir.

Burada sorunun ana bağintılarından birisini iktidar ve bununla ilişkili olarak onun din tasarımı oluşturmaktadır. Bir diğeri ise bu politikanın üzerine oturduğu toplumsal şartlardır. *Din* Batı düşüncesindeki, dünya ile daha mesafeli sayılabilecek anlamından farklı olarak⁸ İslam düşüncesinde, bütün peygamberlerin değişmeksizin ortaklaşa taşıdıkları ve değişken dünyevi alanın temel haklar bağlamında kendisine karşı ahlaken sorumlu olduğu evrensel yasa anlamında teorik bir içeriğe sahiptir.⁹ Bu bağlamda İslam toplumun siyasi, sosyal, ekonomik, kültürel bütün organizasyonlarına karşı her zaman ilgi duymuştur. Öyle ki bu ilgi Müslüman toplumda dini arkasına alan her tür iktidar için önemli bir özellik olmuştur. Hz. Muhammed (as) zamanında en saf şekliyle sosyal kurumlar üzerinde peyderpey bir uygulamaya imkân bulmuşsa da özellikle Raşit Halifelerden sonra siyasetin kalıcı olarak saltanata dönüşmesiyle birlikte söz konusu kurucu öz, her bakımdan sürekli kaosa açık sosyopolitik, dinî ve ekonomik şartlarla karşı karşıya ve aynı zamanda *zıllullah fi’l-arz* olan halifelerin dünyevi iktidarında yeni bir ontoloji ve epistemolojiyle oldukça keskin bir yer değiştirmeye uğrayarak hiyerarşik bir dönüşüm yaşamıştır. Dolayısıyla bu durum kitabî/ortodoks dinin dünyevi iktidar tarafından yeni bir kutsal ve kutsallaşma sürecine tabi tutularak kalıcı bir şekilde toplumsal ve yerel olana göre yeniden kurgulanması ve tedavüle sokulması anlamına gelmektedir. Bu görüntüsü içinde din bir yönüyle İslam toplumunda oldukça erken bir dönemden itibaren egemenlerin sosyopolitik ve ekonomik şartları yönetmelerinin aparatına dönüşmüştür. Böylece başlangıçtaki, İslam’ın toplum ve siyasete ilgisinden sonra tam bir ters-yüz edişle siyasetin; daha doğrusu bazı tartışmalara rağmen kendilerini *Allah’ın halifesi* gören ve böylece politik eylemlerini tartışılmaz kılmaya çalışan halifelerin İslam’a ilgisi gündeme gelmiş; ardından da bu, siyasal bir makayla dinî-aksiyolojik bir tavra büründürülmüştür.

Hız. Muhammed ölüm döşeğindeyken amacı Suriye’nin fethi olan bir sefer planlanıyordu. Medine merkezli küçük İslam Devleti 10 yılda Suriye, Mısır ve Irak şehirleri üzerinden Bizanslılar ve Sasaniler ile olan sınırlarını geniş bir alana yaydı. 1 asır sonra ise İslam İmparatorluğu Prenelerin kuzeyinden Kuzey Afrika’ya ve Mezopotamya’dan Semerkand bölgesi ve Pencap’a yayıldı. Dolayısıyla bu hızlı gelişmeler komşu imparator ve kralların politik konumlarına uygun şekilde halifelerin *reaya* üzerindeki yönetsel taleplerinde, bir siyasal sözleşme olarak *biata*¹⁰ aykırı fiili durumlar yaratmalarını hızlandırmıştır. Doğal olarak bu durum yönetimdeki kurucu dinî değerlerin yeni seküler kodlar kazanması yanında sosyoekonomik, politik, dinî ve kültürel pek çok sorun yaratmıştır. İslam’ın ilk 4 asrı bu *fetihler*, *ihtida*, *parçalanma* ve *yeniden kurulma* hareketlerine sahne olmuştur. Devlet halife etrafındaki bir Arap-Müslüman aristokrasisi tarafından yönetilirken taşradaki Arap valilerin en önemli işi ordu üzerinde kontrole sahip olmak ve Arap olmayan mahalli idarelerin ödemeleri gereken vergileri vermesini sağlamaktır. Orduda yıllık maaş karşılığı

⁸ William Montgomery Watt, *İslam’da Siyasal Düşüncenin Oluşumu*, çev. Ulvi Murat Kılavuz (İstanbul: Birey Yayıncılık, 2001), 53-54.

⁹ Şaban Erdiç, *Ebû Hanîfe’de Din ve Siyaset* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019), 139-152. (Ebû Hanîfe’ye ait; İslam’ın akılcı, dinamik ve bilgi temelli bu din teorisi ve kavramsallaştırmasına farklı çalışmalarda atıfta bulunuldu. Buna birkaç nedenden dolayı ihtiyaç duyulmaktadır. Öncelikle İslam kitabî-resmî-ortodoks tavır yanında coğrafya, ekonomi, ideoloji, kültür gibi beşeri pek çok sosyal ünitenin etkisinde geleneksel ve popüler karakterlere sahiptir. Bu bağlamda tek bir İslam’dan söz etmek yerine farklı İslamlardan söz etmek olguya daha uygundur. Hatta kitabî İslam içinde bile özellikle bu din yaklaşımını paranteze alma konusunda bir zorunluluk hissedilmektedir. Diğer bir boyut İslam’ın tarihsel şartlarda edindiği ideolojinin, evrensel bir deneyimi kendi koşullarında anlama konusunda yarattığı handikaplara dikkat çekmektir. Son bir not ise İslam’ın ideolojik ve pragmatik tasarımının örgütlü bir din alanı olarak ilahiyat alanında da şaşırtıcı düzeyde ve hızla gittikçe normatif bir karşılık bulmasına karşı akademik bir refleksle ilgilidir. Çünkü bu dil kendi mahallesinde -en azından hatırı sayılır bir kategorinin anlam dünyasında- görülen savrulmalar yaratmaktadır.)

¹⁰ Şaban Erdiç, “İslam Siyaset Düşüncesinde Siyasal Baskı Unsuru Olarak Biat -Ebû Hanîfe Örneği-”, *Hitit İlahiyat Dergisi* 20/1 (2021), 295-322.

hizmet gören sadece Arap Müslümanlar tam vatandaş kabul edilirken Arap olmayan Müslümanlar ikinci sınıf vatandaş muamelesine muhatap edilerek gayr-i Müslimler gibi vergilendirilmişlerdir. Birçok noktada devlet işleri imparatorluğun şartlarına ters bir şekilde kabileler ve kabile konfederasyonlarının geleneksel tecrübelerinden çıkarılan geleneksel Arap politik fikirleri üzerine kurulmuştur. Halifenin tek başına almış olduğu kararlar tam bir bağlayıcılığa sahipken yönetimde uğruna her şeyin mubah olduğu bir iktidar mücadelesi öne çıkmıştır. Özellikle 11. yüzyıldaki *yeniden kurulma* safhasında halife, statüsü ve bazı resmi fonksiyonları bulunan kişi olma pozisyonunu korumakla birlikte yetkilerinin çoğu *sultan* adıyla anılmaya başlanan dünyevi-siyasi otoritesi baskın savaş komutanlarının eline geçmiştir. Selçukluların 1055'te Bağdat'a yerleşip devlet kurmasıyla da görüldüğü üzere bu durum bir taraftan halifelerin politik idaresinin sona ermesi diğer taraftan onların topraklarında merkezi hükümetin yeniden kurulması gibi farklı boyutlar ortaya çıkarmıştır. Ancak bu aşamada Selçuklular özelinde söylemek gerekirse Müslüman coğrafyada iktidar, kader teorisinin de pekiştirdiği üzere İslam'ın ilk yüzyıllarındaki salt dinî-teokratik görüntüsünden sonra böylece siyasi gücün askeri-sivil bir dayanağa kaydığı yeni bir politik deneyimle karşı karşıya gelmiştir. Siyasi güç kısmen reayanın rızasına bağlıydı ve bu yeni gerçeklik belirtmek gerekir ki toplumun İslami esasının tanınması; yani halifenin kabulü, bazı durumlarda ibadete katılma, şeriatı uygulayan mahkemelerin devamı vb. yeni epistemolojilerle gelişti. Bununla birlikte yine işaret etmek gerekir ki daha önemli siyasi kararlarda ve mahkemenin işleminde yerine göre İslami ilkeler göz ardı edildi.¹¹

1258'de Hülâgu'nun Bağdat'taki Abbasi hilafetini sona erdirmesi, İslam siyaset düşüncesi açısından önemli bir kırılma olmuştur. Teorik açıdan şartlar gerektirdiğinde dinsel otoriteye ihtiyaç duyulabileceği ihtimali ile birlikte Osmanlı'nın 1517'de Mısır'ı fethetmesine kadar iktidara meşruiyet sağlayacağı düşüncesiyle Memluk sultanları Abbasi ailesinden halifeleri görevde tutmak suretiyle halifelik makamını sembolik olarak sürdürmüşlerdir. Osmanlı sadece toprak kayıpları anlamında değil; gerilemenin siyasi, askeri, ekonomik, sosyal, teknik pek çok açıdan kendisini gösterdiği ve bunun içeride huzursuzluğu iyiden iyiye artırmaya başladığı 18. yüzyıla kadar halife unvanına fazla ilgi duymadı. Çar ve kralların Osmanlı tebaasındaki milletlerle din üzerinden politik hedeflere yönelmesiyle Osmanlı'da hilafet bu zor zamanda yeniden ihya edilip politik bir tedavüle sokulduğunda dünyanın farklı bölgelerindeki Müslümanlar tarafından belli ölçüde tanındı. Böylece Allah'ın iradesinin tecellisi kabul edilen hilafetin sembolik ağırlığı üzerinden kitleleri yönetme düşüncesine dayanan ve statik bilgi ile her zaman eşgüdümlü ilerleyen tarihsel politik refleks bir kez daha öne çıkarılmış oldu. Bilindiği gibi 1922'de saltanat kaldırılrsa da 1924'te ilga edilene kadar bir süre daha Osmanlı ailesi üzerinden sadece manevi yetkilerle hilafet sürdürülmek zorunda kalınmıştır. 1926'da Kahire ve Mekke'de hilafet kongresi toplanmış, toplantıda bu görevin görünür gelecekte askıda kalmasına karar verilmiştir. Hilafetin dinî-nostaljik çekiciliğini hesaba katmakla birlikte İslam ülkelerinde iktidarlar hâlihazırda başka *kutsal* yollarla meşruiyetlerini sürdürmektedirler.¹²

13 asırlık bir siyasi hafıza içinde iktidarın din ile ilişkisi bağlamında İslam siyaset düşüncesi ilki peygamberlik dönemi ve kısmen Raşit Halifeler Dönemini içine alan kısa tevhit eksenli *etik devlet* yönetim modeli diğer ulemanın da hayati katkılarıyla halifenin/sultanın yönetsel sorunlar için dini işlevselleştirdiği, uzun döneme yayılan *siyasal pratik model* olmak üzere iki tasarım ortaya çıkarmıştır. Bu ikincisiyle ilişkili olarak ilkesel, akılcı ve dinamik bir model yerine statik ve devrimci din-siyaset modellerinin otoriteyi/yöneticiyi kutsallaştıran bilgi bagajına yaslanma ve buradan politik çıkar elde

¹¹ Bernard Lewis, *İslam'ın Siyasal Söylemi*, çev. Ünsal Oskay (Ankara: Phoenix Yayınevi, 2011), 69-88; W. Montgomery Watt, *Müslüman Aydın -Gazâli Hakkında bir Araştırma*, çev. Hanifi Özcan (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017), 21-28.

¹² Watt, *İslam'da Siyasal Düşüncenin Oluşumu*, 164-166; Halil İnalcık, *Devlet-i Aliyye* (Ankara: İş Bankası Kültür Yayınları, 2022), 2/66-67.

etme konusunda ortak Arap ve Türk perspektifleri, dinî alanla dünyevi alan arasına koydukları mesafeler bakımından birbirinden farklılaşmışlardır. Tarihsel sosyolojik şartların siyasi olarak dini işlevselleştirmeyi zorladığı durumlar paranteze alınırsa modernitenin etkisinde genel olarak Osmanlı-Türk siyasetinin din ve siyaset ilişkilerindeki gelişimi liberal bir güzergahta şekillenmiştir. Nihayet Türk siyasal düşüncesi Cumhuriyet ile birlikte dini alanla seküler alanın sınırlarının iyice belirginleştiği yeni bir politik deneyim ve otorite tipi inşa etmiştir. Fakat yine de bu durum siyasal bellekte kitlelerle ilgili olarak esaslı bir yere sahip gelenekteki kutsal otorite arayışının varlığını şimdilik değiştirmemiştir.

Buraya kadar yapılan değerlendirmeler iktidarın din dili hakkında fikir verecek tarihsel bir bağlama işaret etmektedir. Bu, İslam’ın daha ilk dönemlerinden itibaren kurumsallaşan statik-Eş’arî din yorumunun halife/iktidar tarafından işlevselleştirilip doğrulanmasıdır. Bununla ilgili daha modern başka bir bağlam ise kendisini tamamen geleneğin din ve siyaset algısının karşısına yerleştirerek bürokratik ve seküler toplum hedefiyle en az yüzyıllık deneyimde ortaya çıkan şartlarda inşa edilmiştir. Esasen bu iki bağlama modernleşme sürecinde ikisi arasında yaşanan gerilimin ve yerine göre uzlaşımın inşa ettiği sosyopolitik ve kültürel birikimi de bir faktör olarak dâhil etmek gerekir. Bu anlamda Türkiye’de resmi laiklik zaman zaman Anayasa Mahkemesi’nin içtihatlarıyla da doğrulandığı gibi devleti tanımlayan siyasi ve hukuki bir ilke olarak değil; toplumsal ve kültürel hayata hâkim olması gereken bir felsefe olarak anlaşılmış ve uygulanmıştır. Türk toplumunun düşünsel kodlarının ana referans çevresini oluşturan dine; yani İslam’a toptan kuşkuyla bakan ve onu çağdaşlaşmanın önündeki en büyük engel olarak gören bu pozitivist ve ilerlemeci felsefe doğal olarak devlete dinî-sivil hayatı kontrol altında tutmayı temel bir görev olarak yüklemiştir. Bu jakoben tavır kendisinden emin bir şekilde pek çok mağduriyeti göze alarak dinî referanslı sivil ve siyasi pek çok oluşumu çeşitli yollardan baskı altında tutmuş ve bunların dinsel taleplerinin demokratik yollardan siyasete yansımalarını engellemeye çalışmıştır. Bu baskı karşısında modern Türkiye’deki İslami siyaset *adil ekonomik düzen* sloganıyla 1970’lerde önce Milli Nizam Partisi ve Milli Selamet Partisi, 80 ve 90’larda Refah Partisi ve Fazilet Partisi, ardından da 2000’lerde Adalet ve Kalkınma Partisi ile kitleleşerek demokratik, eşitlikçi ve çoğulcu siyaset içinde kendisine bir çıkış bulmaya çalışmıştır.¹³

2. Sosyoekonomik ve Kültürel Evveliyat

Yerinden edilmişler yeni bir politik cemaat etrafında yeniden mekânda yerlerini almaya çalışırken bu süreçte toplumsal bilinci nakleden enstrümanlar arasında yukarıda değerlendirildiği üzere Türkiye’nin uzak ve yakın dinî ve siyasi belleğinin inşa ettiği paketlerin hatırı sayılır bir ağırlığı vardır. Ancak şartların olgunlaşmasında bunlar tek başına yeterli olmamıştır. Özellikle 1970’lerden 2000’lere doğru gittikçe ağırlaşan ekonomik sorunlar, kentleşme, kadın hareketleri, dinî grupların toplumsal talepleri, darbe ve muhtıraların yarattığı ideolojik polarizasyonlar ile hızlı sosyal değişimin neden olduğu travma ve kimlik sorunları yeni paketler ortaya çıkarmıştır.

Türkiye geçtiğimiz yüzyılda hızla kırsal ve tarımsal bir ekonomiden kentsel ve sınai bir ekonomiye geçerken her biri kentsel ve sınai grupların siyasi ve iktisadi iktidarının artmasına hizmet eden bazı aşamalardan geçmiştir. Devletçilik programı etrafında siyasi ve iktisadi iktidarın devlet seçkinlerinde olduğu ilk aşamadan sonra 1960’lardaki sanayileşme dalgasının ortaya çıkardığı yeni sosyoekonomik süreçte İstanbul merkezli, ülkenin kuzeybatı köşesindeki büyük ölçekli özel firma ve holdingler yeni iktisadi iktidarın merkezi haline gelmiştir. 1970’lerde artan siyasi ve makroekonomik istikrarsızlıklar

¹³ Mustafa Erdoğan, “İslâm, Çoğulculuk ve AKP İktidarı”, *Liberal Düşünce* 18/69-70 (2013), 58-59; Elisabeth Özdalga, *İslamcılığın Türkiye Seyri*, çev. Gamze Türkoğlu (İstanbul: İletişim Yayınları, 2015), 45-67.

sanayileşmenin giderek içe kapanmasına ve küçük çıkar gruplarının kısa vadeli çıkarlarının kalıcı ve sistematik bir ekonomik programın önüne geçmesine yol açarken 1980 darbesiyle kriz farklı bir bağlama taşınmıştır. Bu aşamada sınai taban Anadolu'daki bölgesel merkezlere yayılmış ve böylece sonraki yıllarda muhafazakâr siyasete önemli girdiler sağlayacak Anadolu kaplanlarının yükselişiyle birlikte burjuvazinin iktisadi tabanı da toplumsal ve coğrafi olarak genişlemiştir. Fakat bütün bu iktisadi gelişmeler olurken siyasi iktidar tarafında daha çoğulcu, eşitlikçi ve özgürlükçü siyasete doğru alan açma ve genişleme gerçekleştirilemedi. Aksine 1990'lar boyunca siyasi iktidarlar bütçe açıkları, borçlanmalar ve enflasyonist politikaların kısılcacında kırılgan koalisyonlar ve zayıf hükümetler üretmiştir. Bununla birlikte bu siyasi ve ekonomik istikrarsızlıklar sosyal kurumlarda yeni bilişsel kırılmalar yaratırken temel hakların güçlendirilmesi konusunda kamu yatırımlarının azalması bir tarafa dar çıkar gruplarının etkisinde hukukun üstünlüğü, eğitimde fırsat eşitliği, din ve vicdan hürriyeti, mülkiyet hakları gibi temel başlıklarda çok ciddi sorunlar ortaya çıktı. Özellikle bu durumdan kentli yoksullar, az gelişmiş Anadolu şehirleri ve kasabalarında yaşayanlar ile küçük esnaf grupları büyük zarar gördü.¹⁴ 1994'teki yerel seçimlerin ardından 1995'in sonundaki genel seçimlerden de başarı ile çıkan ve bir dizi koalisyon görüşmeleri ardından Doğru Yol Partisi ile hükümeti kuran Refah Partisinin süreç içinde gerek yerel yönetimler gerek merkezi yönetimde gösterdiği performans ordu tarafından Kemalist ikonları dönüştürmek, Cumhuriyetin kurucu ilkelerine aykırı bir yönetim ortaya koymak olarak algılanmıştır. Bu sebeple Erbakan 1997'de ordunun MGK üzerinden ilettiği taleplere boyun eğerken *postmodern darbe* denilen bir askeri manevra ile iktidarın dışına itilmiştir. Bu doğrultuda Anayasa Mahkemesi devletin laik yapısını tehlikeye soktuğu gerekçesiyle 1998'de partiyi kapatmış ve Erbakan'ı da beş yıllığına siyasi yasaklı yapmıştır. Nitekim bütün bu süreç 2001 ekonomik krizinin de etkileriyle yeni bir politik ve iktisadi bilinçlenme yanında İslami direnç için uygun koşullar yaratmıştır.

Öte yandan devletteki güç çatışmasından bağımsız olmayan bu sosyoekonomik şartlar, görünürde sadece diniymiş gibi gözüken öteki sosyal, ekonomik ve kültürel talepler gittikçe keskinleşen bir *öteki* algısı içinde yaygın bir direnç alanı oluşturmuştur. İşaret edildiği gibi devletin her şeye rağmen bu aşamada dinî özgürlükleri bastırmaya devam etmesi büyük toplumsal sorunlar yaratmış ve özellikle de toplumun eğitim ve iktisadi durum bakımından yukarı doğru bir sosyal hareketlilik özlemi içindeki muhafazakâr kesimlerde siyasal eylemciliğe ve kitlesel gösterilere yol açmıştır. Bu çerçevede ağırlığını ortanın altındaki ekonomi ve kültür çevrelerine mensup kategorilerin oluşturduğu toplum kesimleri, genç kızların eğitim görmesini ve meslek sahibi olmasını engelleme girişimi olarak gördükleri üniversitelerdeki başörtüsü yasağına ve aynı şekilde kamuda yaşanan benzer sorunlara karşı sık sık nümayişler düzenlemişlerdir. Bu arada Türkiye'deki İslami siyaset geleneği Fazlur Rahman, Muhammed Abduh, Seyyid Kutub, Mevdudi gibi İslamcı entelektüel kuşağın etkisinde Kemalizmi, milliyetçiliği ve hatta totaliter addettikleri merkezîyetçi ulus-devleti sorgulamaya başlayan orta sınıf profesyoneller, öğrenciler ve aydınlar için bir cazibe alanı yaratmış¹⁵ ve aynı zamanda söz konusu etki ile mevcut sosyolojik şartları tamamlayan yeni bir şuur ve anlamsal bagaj oluşturmuştur. Bu bağlamda bu kategorideki bilinçlenme, düşünce atlasını Türk İslam'ından daha çok otoriter politik figürler üzerinden Sünnilikle kristalize edilmiş Arap İslam düşünce sistematiğine yaslamıştır.

3. Adalet ve Kalkınma Partisi'nin Din Dili

¹⁴ Şevket Pamuk, "20. Yüzyıl Türkiye'sinde İktisadi Değişim: Bardağın Yarıdan Fazlası Dolu mu?", *Türkiye Tarihi 1839-2010*, ed. Reşat Kasaba (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2019), 4/308-310.

¹⁵ Jenny B. White, "Çağdaş Türkiye'de İslam ve Siyaset", çev. Zuhâl Bilgin, *Türkiye Tarihi 1839-2010*, ed. Reşat Kasaba (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2019), 4/392.

2000’lerin hemen öncesinde İslamcı siyasetteki tıkanma Adalet ve Kalkınma Partisi’nin iktidarda kendi rüşdünü ispatladığı 2007-2010 yıllarına kadar içeride Refah Partisi deneyimi, dış politikada AB ile ilgili kurulan yeni diplomatik ilişkilerin de etkisiyle sosyoekonomik ve kültürel alanda daha liberal politik söylemlere yönelmekle aşılımaya çalışılmıştır. Başka bir yönden süreç, devleti ve sisteme karşı olan aktörleri medenileştirerek yola devam etme konusunda parti açısından bir zorunluluk da ifade ediyordu.¹⁶ Recep Tayyip Erdoğan ilk defa bir parti lideri olarak siyasal bir rol üstlendiğinde Fazilet Partisi’nin 2001’de kapatılması üzerine Necmettin Erbakan’a bağlı ve güçlü merkezi liderlik yapısı etrafında İslamcı geleneğin din söylemini sürdüren muhafazakâr kanattan reformcu bir çıkışla ayrılmıştı. İslami siyasal geleneğin acı tecrübelerinin etkisiyle olmalı ki bu şartlar başlangıçta partinin söylemini demokrasi, insan hakları, siyasal özgürlük ve çoğulculuk alanına çekmiştir. Bu süreçte laik çevreler partinin demokrasi, insan hakları, özgürlükler ve çoğulculuk etrafındaki söylemlerini inandırıcı bulmayıp bunları dinsel hedeflere ulaşmak için birer takıyye olarak kabul etse de kurucu omurga yeni siyasal oluşumu -gelenekten farklı bir yaklaşımla- İslam’la ilişkisi yerine siyaseti merkeze alan Müslüman bir parti olarak tanımlamaya özen göstermiştir.¹⁷

Bu siyasal paradigma yeni dönemin ilk yıllarında iktidarın din dilini de formalize edecek şekilde, en azından kendileri açısından deneyimlemeye değer daha geniş tabanlı toplumsal bir karşılık bulmuştur. Nitekim 2002 genel seçimlerinde sağ ve sol kanattan partilerin çarpıcı biçimde itibar kaybetmesinin de gösterdiği şekilde Türkiye sağı yeni bir kavşağa gelirken iktidar arkasına muhafazakârlar dışında sol ve liberal çevrelerin de desteğini alarak önemli bir siyasal momentum yakalamıştır. Dolayısıyla özellikle 2010 sonrası bu tabanın iktidarla ilişkilerinin değişmeye başlamasıyla din dilinin de dönüşmeye başladığı dikkate alınırsa iktidarın din dili ile toplumsal tabanı arasında bir ilişkiden söz edilebilir.

Burada iki farklı toplumsal kategori dikkat çekicidir. Fikirlerinde radikal; fakat yaklaşımlarında ılımlı orta sınıf genç profesyoneller, öğrenciler ve entelektüellerden oluşan yeni İslamcı seçmen çevresi iktidarın hitap ettiği büyük kitleyi oluşturmuştur. Bu Müslüman kuşağın pek çoğu esasen kırsal karakterli olmakla birlikte kentlerde yaşayan, laik kurumlarda ya da dinî okullarda eğitim görmüş, yükselmek ve belli bir ekonomik güvenceye kavuşmak isteyen; fakat küresel ekonomiye ve patlama yapmış hizmet sektörüne katılma olanakları az genç nesillerden oluşmuştur. Onlar İslami yaşam tarzı ve ahlak değerlerini korurken aynı zamanda bunlarla ilgili yeni fikirlere de açık bir tablo çizmişlerdir. Bu sebeple bizzat Erdoğan’ın politik hedefleri ile muhafazakâr dinî kültür ve hakkı yenmiş gençlerin kabarmış özlemleri bir ufuk birleşimi yaratmıştır. Hatta öyle ki daha yakın dönemdeki dinsel ve politik manzaraya bakılırsa mahalli ve çevresel dinî oluşumların da merkeze doğru taşınmasıyla birlikte bu gençlerin de içinde bulunduğu kitle yeni bir politik dinî cemaatin inşasında çok özel bir işlev görmüşlerdir. Ancak bu ilk sosyal kategorinin dışında iktidarın, gücünü bürokratik siyasetten alan tavrı ise hem İslami siyaset geleneğinden gelen politik söylemi denetleme, yumuşatma hem de dinsel söylemi daha liberal bir tasarıma açma ve onunla ilişkilendirme konusunda başka bir politik bilinçlenme inşa etmiştir. Örneğin Erdoğan, jakoben bir laiklik yerine Amerikanvari bir seküler sistemden yanaydı ve bu bağlamda Müslümanların kamusal alanda düşüncelerini ifade etmeleri, başörtüsüyle üniversiteye gitmeleri gibi meselelerde özgür olmalarını istiyordu. Yine bu doğrultuda o, kadınların çalışma hayatından bankacılık sistemine geleneksel İslami siyasetin aksine ılımlı görüşler ortaya koymuştur. Nitekim partinin kurucuları arasında da kadınlar bir görünürlük oluşturmuş, parti programında dinsel atıfta bulunulmaktan sakınılmış, demokrasi ve özgürlüğün temel gerekliliği olarak görülen laiklik devletin din işlerini denetlemesi şeklinde değil; dine karşı tarafsızlığı anlamında tanımlanmıştır.

¹⁶ M. Hakan Yavuz, “Türkiye’de İslami Hareketin Dönüşümünde Yeni Burjuvazinin Rolü”, *AK Parti - Toplumsal Değişimin Yeni Aktörleri-*, ed. Hakan Yavuz (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2010), 10.

¹⁷ White, “Çağdaş Türkiye’de İslam ve Siyaset”, 4/396-398.

Dolayısıyla kurucular partiyi seküler bir hükümet aygıtını yürüten muhafazakâr demokrat bir parti olarak takdim ederlerken partinin taraftarları arasında İslami değerlerin güdüleyici karakteri sebebiyle yönetim kadroları sahip oldukları Müslüman ahlaki değerleri koruduklarına sıklıkla işaret etmeye özen göstermişlerdir. Bu aşamada iktidar esasen bir din dili olarak bir grup ilahiyatçı entelektüelin de etkisiyle kuruluş aşaması ve aynı zamanda meşruiyet talepleri doğrultusunda tam da içselleştirilemediği anlaşılan Türkiye’ye özgü bir İslami felsefe ortaya çıkarmaya çalışmıştır. Bu paradigma siyasal toplumsallaşma açısından bazı sorunlarla karşı karşıya olsa da başlangıçta, devrimci ve yakın tarihte görülen Arap İslam’ının siyaset yapma biçiminden farklı olarak İslam ile devlet arasında köprü kuran, dine insan tabiatının asli bir formu, laik devlete ise idari bir mekanizma olarak bakan varoluşsal, epistemolojik, aksiyolojik, siyasal, görece bir değer inşa etmiştir. Her ne kadar İslami konformizm içindeki radikaller bunu bir sorun olarak görmüşse de demokratik, laik bir hükümetin temsilcilerinin şahsi düzeyde İslami değerleri benimseyebileceği konusunda yerleşmekte olan ana akım düşünce de o an itibarıyla yeterli bulunarak yeni politik cemaatin büyümesi İslami siyasal gelenek açısından sorunlu pek çok gelişmeyi yeni dinsel reflekslerle bastırmıştır.¹⁸

Adalet ve Kalkınma Partisi 2002 sonbaharında iktidara geldikten sonra demokratikleşme ve insan hakları performansı açısından siyasal sistemin İslami talepleri karşılama kapasitesi 2010’lara kadar sürekli genişlemiştir. Katı, jakoben laikliğe bir tepkiyi içerecek ve aynı zamanda toplumsal bir karşılık bulan özgürlükçü tavrı da yansıtacak şekilde sayıları daha sonra da artacak olan Kur’an kursları, imam hatipler, ilahiyat/İslami ilimler gibi dinî eğitim ve öğretim okulları önemli görünürlükler sağlamıştır. Bu yıllar aynı zamanda Adalet ve Kalkınma Partisi iktidarında İslami siyasetin baskıdan kurtulmaya ek olarak siyasal sistemi kontrol eder bir güce ulaşmasının da başlangıcı olmuştur. Başka bir ifadeyle yeni şartlarda artık İslami duyarlıklar baskıdan tamamen sıyrılmış; İslam’ın da tabii olarak 2000 öncesindeki, siyaseti demokratik denetim işlevi ortadan kalkmıştır. Sonuçta partinin ilk 10 yıllık iktidar döneminde dinî-muhafazakâr değerlerin ana referans çevresini oluşturan dinî-siyasal tasavvur, yaygın şekilde kabul edildiği gibi hegemonik bir pozisyona ulaşmıştır. Öyle ki içerde ve dışarda Adalet ve Kalkınma Partisi iktidarı dinsel kimliğe yaptığı vurgu ile bugün *İslamcı bir iktidar* olarak daha fazla değerlendirilmektedir.¹⁹ Özellikle 2010 sonrasında Türkiye’de eğitim yeni bir millet ve vatandaş inşasının önemli bir aparatı olmuştur.²⁰ Yanı sıra yeni İslami politik şartlara paralel olarak medya, sinema ve sivil toplum bu dinî-siyasal hegemonizmin toplumsal alımını kolaylaştıran, ikna edici güç unsurları olarak daha fazla görünürlük kazanmaya başlamıştır.

Buraya kadar yapılan değerlendirmeler ilk dönemlerde iktidarın din dilinin toplumsal tabanına dair bir resim ortaya çıkarmıştır. Hem toplumsal hem küresel düzeyde yaşanan gelişmeler sonraki dönemde bugüne kadar iktidarın toplumsal tabanı ile ilgili önemli değişimler yaratmıştır. Burada İktidarın din dili konusunda bu kez yeni toplumsal tabanı dikkate alma zorunluluğu vardır. Fakat bununla birlikte birisi karizmanın şahsileşmesi ve bu bağlamda artık yerine göre kendisini din ile irtibatlandırmaktan çekinmeyen yeni politik cemaatin daha fazla içe dönmesiyle diğeri ise sosyoekonomik ve kültürel şartlarla ilişkili, aynı zamanda birbiriyle diyalojik bir etkileşim içinde bulunan iki baskın faktörden daha söz etmek gerekir.

Türkiye 2010 yıllarına, *Balyoz ve Ergenekon* gibi o dönem toplumun çok fazla dikkatini çeken davaların sıcak gündemi içinde girmiştir. *Laikliğe kurşun*,²¹ *Ergenekon*

¹⁸ White, “Çağdaş Türkiye’de İslam ve Siyaset”, 4/396-400.

¹⁹ Erdoğan, “İslâm, Çoğulculuk ve AKP İktidarı”, 59.

²⁰ Elif Gençkal Eroder, *Dindar Nesil Yetiştirmek* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2019).

²¹ <http://darbeler.com/18-mayis-darbe-gunlugu/> Erişim tarihi: 01.07.2023

*soruşturmasının ardında Fethullah var*²² manşetleri karşısında *Fatih Camii bombalanacaktı, kendi jetimizi düşürecektik*,²³ *camileri bu timler bombalayacaktı*²⁴ gibi dinî ve milli anlamda dozu yüksek gazete haberleri esasen İslamcı siyaset geleneği ile laik çevrenin yeni çatışma dinamikleri ve koşullarını göstermesi bakımından önemlidir. İktidar, açıkça bir mağduriyet olarak sunduğu süreci *derin devletle yüzleşme, eski Türkiye* diskuru üzerine inşa ettiği yeni bir hakikat anlayışı içinde yönetmiştir. Nitekim bu şartlarda yapılan 12 Eylül 2010’daki kısmi Anayasa değişikliği referandumu sonucunda iktidarın sağladığı önemli üstünlüğün ardından gazeteler *halk yönetime el koydu, millet kazandı, milletin darbesi*²⁵ gibi seçmen konsolidasyonunu sağlayıcı manşetlerle çıkmıştır. Erdoğan’ın 1997’de bir seçim kampanyasında okuduğu *Minareler süngü, kubbeler miğfer/ camiler kışlamız, mü’minler asker* dizeleri (Erdoğan, 2010 sonrası dönemde bu şiiri zaman zaman okumuştur) üzerine ordunun etkisindeki DGM tarafından TCK’nın 312. maddesine dayanarak *halkı sınıf, ırk, din, mezhep veya bölge farklılığı gözeterek kin ve düşmanlığa tahrik etmek* suçundan hapis cezasına çarptırılıp siyasi yasaklı hale getirilmesi ve 2007’deki Cumhurbaşkanlığı seçiminde bir hukukçunun ortaya attığı 367 toplantı yeter sayısı tartışmasına ilaveten Genelkurmay Başkanlığı’nın oylamanın yapıldığı gece yayınladığı e-muhtırası ve 2008’deki kapatma davası ardından ortaya çıkan yeni politik gelişmeler muhafazakar iktidarı güçlendirmek yanında belirgin bir şekilde onun siyasi liderinin de daha güçlü bir şahsi karizma ile toplumda karşılık bulmasını kuvvetlendirmiştir. Bu başka bir açıdan Türkiye’deki siyasetin temellerinin bürokratik kaygılardan şahsi otoriteye doğru evrilmesi anlamına gelmektedir. Böylece Cumhuriyet boyunca yerinden edilmiş geleneğin yeni bir toplumsal ve dinsel bilinç etrafında yeniden yerleştirilmeye başlaması anlamında yeni bir hakikat bilgisi ortaya çıkmıştır. Sonraki süreçte Türkiye’de bunu güçlendiren gelişmeler olmuştur. Din ve devlet ilişkilerinde görülen paradigma değişikliği sol ve liberal çevrelerin iktidardan ilk dönemdeki desteklerini ağır ağır çekmelerine sebep olmuştur. Bu bir taraftan mahallenin gittikçe homojenleşmesini gündeme getirirken öte yandan 2013’teki Gezi Parkı olaylarıyla başlayan, aynı yıldaki 17-25 Aralık sürecinde Fethullahçıların yargıdaki elemanlarıyla yargı üzerinden hükümeti ele geçirme ve nihayet 2016’daki darbe yoluyla hükümeti ortadan kaldırma girişimlerine uzanan süreçte toplum nezdinde Erdoğan’ın şahsi-karizmatik otoritesi güçlenmiştir. Milliyetçi Hareket Partisi’nin desteğiyle gidilen ve Cumhurbaşkanlığı yönetim sisteminin yolunu açan 2017 referandumu –az bir farkla kazanılmış olsa da- Erdoğan’ın karizmatik otoritesinin daha ileri ve farklı bir boyuta taşınmasının önemli bir aşaması olmuştur.

İslamcı siyasal geleneğin milliyetçiliğe karşı tavrında kayda değer bir değişiklik olmadı; fakat aşağıda değinileceği üzere 2010 sonrası muhafazakâr demokrat ve muhafazakâr liberal jargondan Sünni mahalleyi yerinde tutmayı birincil hedef haline getiren sekteryan muhafazakârlığa hızlı kayış sürecinde iktidarın din dilinin anlaşılmasına katkı sağlaması için söz konusu milliyetçi girdi akılda tutulmalıdır. Bu ikinci dönemde yukarıdaki iç gelişmeler yanında *Arap Baharı* ile başlayan süreçte gerek Ortadoğu gerekse Batı nezdindeki dış politikada da güvenlik sorunları, göç, vesayet savaşları, Doğu Akdeniz’deki gelişmeler, Doğu ve Batı blokları arasındaki yeni mücadeleler ve bütün bunların merkeze yerleştirdiği ciddi ekonomik sorunlar sebebiyle Türkiye önemli krizlerle karşılaşmıştır. Sayıları resmi verilere göre 3.7 milyonu aşan sığınmacıların başta ekonomik olmak üzere siyasi, sosyal ve demografik maliyeti yanında artan işsizlik, istihdam sorunları, cari açığı büyüme, mali disiplin konusundaki belirsizlikler, gündemden düşmeyen

²²<https://www.sozcu.com.tr/2019/gundem/sozcu-kuruldu-gunden-beri-fetoyle-mucadele-etti-iste-kanitlari-5533860/> Erişim tarihi: 01.07.2023

²³ <https://balyozdavasivegercekler.com/fatih-camii-bombalanacakti-taraf-20-ocak-sayfa-1/> Erişim tarihi: 01.07.2023

²⁴ <https://www.yenisafak.com/gundem/taf-camileri-bu-timler-bombalayacakti-237076> Erişim tarihi: 01.07.2023

²⁵ <https://www.haber3.com/foto-galeri/haber/turkiye-sandik-basinda-galeri-4544437> Erişim Tarihi: 02.07.2023

finansman sorunları ve halk tarafındaki hayat pahalılığı, artan kiralara hiç şüphe yok ki seçmenin konsolidasyonuna dönük politik söylemi etkilemiştir. Bu bağlamda içeride ve dışarıda yaratılan düşmanlar üzerinden sadece politik bir iktisat değil; aynı zamanda hakikatin sürekli yenilenmesine ve yeniden sunulmasına ihtiyaç duyulduğu bir ortamda dinin zengin anlam içeriğine müracaat ederek süreci yönetmeye dönük politik bir din de üretilmiştir. Nihayet 2023 genel seçimlerine gelindiğinde bu tarz hem *karşı* hem de olgusal olarak hakikati yeni bir anlam düzleminde yeniden inşa eden *üretken* din dili zirveye çıkmıştır.

Bir iktidar dili olarak burada dinin siyaset tarafından işlevselleştirilmesinin arka planındaki sosyoekonomik ve politik sorunlara çok genel bir projeksiyon tutulmuştur. Ancak bu *karşı* ve *üretken* din dili olgusunun basit değil; bir toplumsal talep etrafında ve kültürel kodları harekete geçiren iktidarın belirli bir hukuk ağı içinde sorunları anlamlı bir dünyaya yerleştirilmesi şeklindeki daha sistematik varoluşsal ve epistemolojik bir müdahale ile inşa edildiğini söylemek gerekir. Toplumun, kendisiyle güven bulacağı bir otorite istenci epistemolojik birikime göre farklı güdülenmelere dayanabilir. Tek sebep ekonomik olmasa da sonuçta burada talebin bir çıkara bağlı olduğu açıktır. Son seçimin düzlemi ve sonuçlarına bakılırsa Türkiye’de seçmen çoğunlukla çıkarı din ve milliyetçilik üzerinden karizmatik şahsi otoritenin kendilerine sağladığı verili kimliklerde bulmuştur. Yaygın olarak kabul edilen ekonomik ve sosyal sorunları görece bastıran bu kimlikler örneğin uzunca zamandır devlet televizyonu ve öteki özel TV kanallarında ilgiyle takip edilen popüler tarih dizileri ve *dava* duygusu ile kültürel belleğe yapılan atıflarla doğrulanmış, anlamlı hale getirilmiştir. Meselenin karizmatik otorite tarafına bakıldığında bir taraftan yukarıda işaret edilen mağduriyetleri diğer taraftan sorunların şu ya da bu tarzda yönetilmesi konusundaki başarıları bir lider olarak Erdoğan’a toplumda ayrıcalıklı bir statü verilmesine sebep olmuştur. Weber’in meşruluğun temeli bağlamında söylediği gibi²⁶ ister ekonomik sorunları yatıştırma isterse ekonomik fırsatlardan faydalan(dır)ma şeklinde olsun bu maddi çıkarlara duygusal ve ideal nitelikteki başka unsurlarla otoritenin meşruluğuna inanılmasını sağlayacak ontolojik ve epistemolojik dayanaklar da eklenmiştir.

*Bizim için ikinci peygamber gibidir, Başbakanımıza dokunmak bile ibadettir, Rabbimizin insanlığa gönderdiği müjde, Allah’ın bütün vasıflarını toplamış bir lider, bütün İslam aleminin umudu*²⁷ gibi özellikle 2010 sonrası bizzat üst düzey partililerin toplumsal bir simülasyonda ifade ettikleri kutsal dozu yüksek söylem ajandası sosyoekonomik ve politik sorunlar karşısında gerek alt gelir grupları gerekse zenginleşen orta sınıflar için kullanışlı olmuştur. Böylece politik lidere söylem ve eylemlerini anlamlı kılacak ontolojik bir değer yüklenmiştir. Nitekim bahse konu toplumsal ve ekonomik sorunlar yine dinsel bir tema üzerinden iç ve dış güçler/mihraklar jargonundaki keskin bir kategorizasyonda yapılan düşmanlaştırma ve ötekileştirmelerle bir karartmanın ötesinde kolayca anlamsal bir düzene yerleştirilmiştir.

İlk defa Erdoğan 2015 haziranındaki genel seçimler öncesi Güneydoğu’ya yaptığı seçim ziyareti sırasında Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından Kürtçe mealı yayımlanan Kur’an-ı Kerim’i mitinge katılanlara göstermiştir.²⁸ Daha sonraki seçimlerde din dili ve sembollerin daha yoğun ve *öteki* dili üzerinden kullanıldığı görülmüştür. Cuma namazları sonrası cami müstemilatı içinde yapılan siyasi açıklamalar ilk zamanlardaki muhalif eleştirilere rağmen sonradan kamuoyu nezdinde sıradanlaşmıştır. 2023 seçimlerinde muhalefet liderinin bir seçim ziyareti sırasında salondaki seccadeye kazara basması ve özür dilemesine rağmen Erdoğan tarafından seçim meydanlarına taşınmıştır. *Kibleyi bilmeyenler seccadeye*

²⁶ Max Weber, *Bürokrasi ve Otorite*, çev. H. Bahadır Akın (Ankara: Adres Yayınları, 2020), 43-48.

²⁷ <https://www.sozcu.com.tr/2023/gundem/ayakkabisini-yalamak-isteyen-vekil-oldu-en-fantastik-erdogan-ovguleri-7566869/> Erişim tarihi: 03.07.2023

²⁸ https://www.bbc.com/turkce/haberler/2015/05/150505_kuran_polemik_rengin_arslan Erişim tarihi: 03.07.2023

*ayakkabı ile basar*²⁹ diyerek siyasal ve dinî bir pozisyon almıştır. Seccade bir süre daha miting sahnelerinde görsel siyasal bir şov malzemesi olarak kullanılmıştır. Cumhurbaşkanı Erdoğan 2023 mayısında Giresun’da yaptığı bir seçim mitinginde ise muhalefet ve bileşenleri hakkında *bunların dini yok, ezanı yok, kitabı yok, bunlar kitapsız demiş, Giresun’un dün Yıldırım’ın, Fatih’in, Yavuz’un emanetini yere düşürmediğini, bugün de şehitlerin, gazilerin, kahramanların emanetlerine sıkı sıkıya sahip çıkacağını* belirttikten sonra çarşı-pazardaki pahalılığı yine kendilerinin aşacağını ve refah kaybını telafi edeceklerini ifade etmiştir.³⁰ Yine Erdoğan seçim gezileri sebebiyle yaptığı konuşmalarda muhalefetin *talimatı Kandil’den aldığı, kendilerinin ise Allah’tan aldıkları* yönündeki söylemini farklı şehirlerde tekrar etmiştir.³¹

Yargıtay Cumhuriyet Başsavcısı’nın *laikliğe aykırı fiillerin odağı haline geldiği* gerekçesiyle partinin kapatılması ve Başbakan Recep Tayyip Erdoğan başta olmak üzere dönemin Cumhurbaşkanı Abdullah Gül dâhil 71 kişinin 5 yıl süre ile siyasetten uzaklaştırılması istemiyle hazırladığı iddianamenin Anayasa Mahkemesi’nce kabul edilip bir sonuca bağlandığı 2008’e kadar Adalet ve Kalkınma Partisi hep yargı tehdidine açık olmuştur. Ancak sonraki yıllarda gittikçe yargı üzerindeki denetimi artırmasına bağlı olarak iktidar, toplumdaki sorun alanlarını rahatlıkla kontrol altına alabileceği bir ortama ulaşma yanında yeni siyasal din konusunda da bir güvence elde etmiş gözükmektedir. Bu siyasal üslup aynı zamanda örgütlü din bürokrasisi ve çevresel dinî oluşumları merkeze doğru çekmiş ve böylece iktidar yargısal bir güvence yanında din gibi özel bir alan üzerinden de çok önemli bir meşruiyet zemini yakalamıştır. Bu yargısal ve dinsel rahatlık içinde nitekim iktidarın başlardaki daha liberal din söyleminden bugün İslamcı siyaset geleneğinin İslam odaklı geleneksel siyaset yapma modeline yeniden döndüğü ifade edilmelidir. Şu farkla ki ittifak şartları içinde milliyetçi söylemin en azından bu İslamcı perspektifi denetleme gibi bir işlev görmekte olduğu ifade edilebilir. Bu şekil yeni dinî politik cemaatin başlangıçtaki temel haklar, eşitlik ve özgürlükler bağlamında gündemde tuttuğu başörtüsü meselesi ve imam hatip okulları dışında bugün vakıflar, öğrenci yurtları ve dernekler gibi sivil din bağlamında değerlendirilebilecek yeni kutsal alanlar inşa ettiği görülmektedir. Kadrolaşma tartışmaları ve devlete eleman alınırken yapılan mülakatlar etrafındaki tartışmalar yeni kutsallar için bir çerçeve çizmektedir. Nitekim muhalif çevrelerin bu yeni kutsallara karşı ortaya koyduğu eleştirilere iktidar tarafı aynı dozdaki kutsal bir söylem kalıbı üzerinden geliştirdikleri muahazalar ve ithamlarla karşılık vermekte ve bu üslubun toplumda yeni kutsalların korunmasına dönük bir değere dönüştüğü görülmektedir. Toplumun muhalif kanadında bu tarz bir iktidar dili sıklıkla kamuoyuna yansıtıldığı gibi kutuplaştırıcı, ötekileştirici, mağrur, dayatmacı, popülist, çoğulculuk karşıtı bulunmuştur.

Gücünü büyük oranda tarihsel süreçteki incinmişliklerden ve yoksunluklardan alan yeni politik tavır ya da *davanın* kendi kulvarında kutsal teorik, pratik, sosyal ve ahlaki bir temelle çoktan etkileşimde bulunarak kitleler nezdinde bugün kutsal bir forma ulaştığı ifade edilmelidir. Burada *kendi kulvarında* denmesi yeni politik dinselliğin, *büyük gelenek* bağlamındaki ortodoksiden; yani kurucu ve etik ilkelerden farklı olarak *küçük gelenek* ilişkili *çevre* duyarlılığına dikkat çekmekle ilişkilidir. Başka bir ifadeyle yaklaşık çeyrek asırlık bir zaman diliminde pasif laiklikten hegemonik bir söyleme ve oradan gittikçe karizmanın şahsileşmesi ile daha otoriter bir siyasal tavırla etkileşim kuran din bu çerçevede çağdaş Türkiye’de iktidarın elinde etik ve varoluşsal ilkelerle ilişkisi yönünden *popülist*, pratiğin doktrin karşısındaki statüsü ve hiyerarşik üstünlüğü dikkate alındığında *ritüalist* ve *konformist*, kimlik boyutuyla *karşı* ve *düşmanlaştırıcı* gerçekliğin sürekli

²⁹<https://www.ntv.com.tr/turkiye/cumhurbaskani-erdogan-kibleyi-bilmeyenler-seccadeye-ayakkabi-ile-basar,9t6IBTEIU-MJUNGAYHn6w> Erişim tarihi: 04.07.2023

³⁰<https://www.sabah.com.tr/gundem/2023/05/04/son-dakika-baskan-erdogandan-giresun-mitinginde-onemli-aciklamalar> Erişim tarihi: 04.07.2023

³¹<https://www.gazetepencere.com/erdogan-iddiasini-devam-ettirdi-bunlar-talimati-kandilden-aliyor-biz-allahtan-aliyoruz/> Erişim tarihi: 05.07.2023

dönüştürülmesi anlamında *çıkarsal*, merkez-çevre ilişkisi bağlamında *çevre duyarlılık*, iktidarın politik işbirliği bağlamında *milli*, Müslüman toplumlarla ilişki ve duyarlılık kapsamında *ümmetçi*, yeni bir kutsal sembolizm yaratması anlamında *sivil politik*, şahsi karizma etrafında örgütlenmesi ve değerlerin yerelleşmesi anlamında *otoriter* bir içerik ortaya koymuştur. Yeni sivil politik örgütlenme, muhalif cephenin her defasında parlamenter sistemin ihlalini hatırlatır tarzda tekrar ettiği *partili Cumhurbaşkanlığı* nitelemesi karşısında karizmatik liderine belirli bir medya grubunun önderliğinde küresel aktörlerin liderlerinin politik konumlarıyla rekabet edeceğini umdukları ve şimdilik şartlar ve sonuç ne olursa olsun içinde *ümmet* ile ilgili değerleri de yüklü *başkan* nitelemesini uygun bulmaktadırlar. İsimlendirme, geleneksel otoritenin yarı bürokratik şartlarda daha çok şahsi karizma etrafındaki bir anlam seti ile ilişkili durmaktadır. Kavramın bu çevrede kullanıldığı anlam tündengelimsel, apriori ve tıpkı dinlerin, bireylerin kendi özel çabasıyla değil; başkalarının inayetiyle kurtulacakları metaforuyla³² doktriner bir ilişki içindedir. Dolayısıyla bu mit ve onun ürettiği tarihsel sembolün yeni sivil politik dinin teorisinin anlaşılması bakımından önemli olduğuna vurgu yapılmalıdır. Bilindik bir tarihsel bağlamla anlamsal bir temasa sokularak belirli bir nostaljik kapasite etrafında ontolojik bir değerle ilişkilendirilmek istenen bu kutsal-siyasal teori toplumsal belleği de harekete geçirerek diğer taraftan örneğin törenler yoluyla³³ ve vatandaşlık eksenindeki resmî bürokratik örgütlenmenin sembolik değerlerini dönüştürerek yeni bir gerçeklikte yeniden üretilip korunmak gibi bir motivasyon taşımaktadır. İktidarın biz/cemaat duygusu ve ahlaki temeli bu ontoloji ve epistemoloji üzerinde inşa edilmiştir. Bu çerçevede mesela *rahmani topluluk* ile *şeytani topluluk*ün dinî-toplumsal sınırları belirlenmiş, *insan-üstü* ile *insan-altı* bazı kriterlerle yeniden tanımlanmıştır. Ancak yeni sivil politik din adına her şey tamamen gerçekliğin postmodern ve neoliberal *yeni hakikat* kalıpları altında bir değer kazanmıştır. Bu sebeple en müfrit meseleler bile sınırları belli olmayan bir hikmet kataloğu içinde yeni aşkın hedefle bağlantılı hale getirilmiş ve bu şekil bir dinsel politik meşruiyet ve güven istencinin skalası olarak işlevselleştirilmiştir.

Sonuç

Çağdaş Türkiye’de yaklaşık son çeyrek asırda iktidar muhafazakâr demokratlıktan sekteryar muhafazakârlığa uzanan süreçte gittikçe kodları daha anlaşılır ve kurucu ideolojinin tasarımından, İslam’ı merkeze almak suretiyle açıkça ayrışan yeni sivil politik bir din yaratmıştır. 2001 yılında kurulduktan 1 yıl sonra girdiği seçimden bu yana sürecin politik aktörü olarak Adalet ve Kalkınma Partisi sadece siyasetin lokomotif olmakla kalmamış; aynı zamanda yeni bir anlam bagajı etrafında inşa ettiği kutsallıkla dini yeni toplum programının merkezine yerleştirmiştir. Din böylece yeni şartlarda toplumsal, ekonomik, kültürel ve siyasi sorunların bilişsel açıklamaları için etkin anlamsal bir evrene taşınmıştır. Hiç şüphesiz bu durum dinin daha fazla siyasallaştırılması ve siyasal duyarlılığının artması anlamında bir sonuç yaratmıştır. Sonuçta durum ne olursa olsun iktidarın bu yeni din paradigması son 20 yılda kutsalın yeni teorik, pratik, sosyal ve etik bütün tecrübi boyutları hakkında ayrıntılı sayılabilecek bir görüntü sunmuştur. Türkiye’de iktidarın inşa ettiği bu dinsel tasarım sırtını kutsalla iç içe geçmiş tarihsel-siyasi hafızanın yaratıcı sembolik evrenlerine yaslamış ve bu çerçevede iktidar tarafından bunun kitleler nezdinde ontolojik ve epistemolojik sürekliliği için çeşitli hegemonik yollar bulunmuştur. İktidarın bu şekilde motive ettiği ve bugün açısından nostaljik değere sahip bu gelenek yanında 2000 öncesi din-siyaset ilişkilerindeki gerilimler ve bu arada modernleşme sürecinde ekonomiden kültüre, kentleşmeden kimliğe her alanda yaşanan sorunlar bahse konu din dili ve tasavvurunun sosyolojik zemini açısından oldukça elverişli bir ortam yaratmıştır. 2010’lara kadar Adalet ve Kalkınma Partisi ile laik çevreler arasında yaşanan

³² Ali Coşkun, *Mehdilik Fenomeni* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2004), 116.

³³ Reyhan Ünal Çınar, *Ecdadın İcadı -AKP İktidarında Bellek Mücadelesi* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2020), 200-229.

sorunlar yeni politik, ekonomik ve siyasi gelişmeler etrafında bu tarihlerden itibaren siyasetin tartışmasız pek çok soruna sahip bürokratik bir karakterden şahsi karizma etrafında örgütlenen bir kuruma doğru hızla gelişmesinde etkili olurken iktidarın din dili de buna göre başlangıçtaki pasif laiklik tavrından farklı bir şekilde yeniden şekillenmeye başlamıştır. Bu dil, içine siyasetin şahsi bir karizma etrafında örgütlenmesi bakımından İslam’ın Sünni Arap; din ile devletin bir şekilde ayrışması yanında bürokratik, çoğulcu ve liberal eğilimlere açık olması bakımından daha zengin Türk yorumlarını alacak ve bir zihin dünyasını temsil edecek şekilde köklü tarihsel bir sosyoloji ile yakından ilişkilidir. Fakat bu çerçevede geniş tarihsel tecrübelerle dayanan iktidarın bugünkü bu din yaklaşımı, *toplumsal ve ekonomik alanın ilkesel olarak kendisine bağlı olduğu evrensel yasa* anlamındaki İslami ortodoksinin temel yaklaşımından farklıdır ve iktidarın etkisinde toplumsal, ekonomik şartlara göre öncelikleri yeniden belirlenen, araçsal ve değişken bir anlam ifade etmektedir. Böylece İslami Ortodoksinin topluma yönelik ilgisinin Arap ve kimi farklılıklarla uzun Türk-İslam tarihinde kutsal nitelikler kazanmış halife ve sultanlar tarafından dine yönelik ilgiye dönüştürülmesine benzer bir tarzda siyasal belleğin de hatırlatmaları ile çağdaş Türkiye’de merkezi güçlü liderlik etrafında din, geldiği noktada son olarak postmodern ve neoliberal değerler altında ontolojik, epistemolojik ve aksiyolojik yeni bir vasıf kazanmıştır. Bu da genellikle değişken yerel ve siyasal şartlara göre her defasında kutsalın yeniden teorileştirilmesi, kutsal-pratiklerin dönüşmesi, sosyal ilişkilerin sürekli yeni kutsal değerler alması gibi zorunluluklar yanında popülist, pragmatik ve oportünist bir etik tavır inşa etmiştir.

Tarihsel bir birikim etrafında dinî ve siyasî görevleri bünyesinde toplamış güçlü bir otorite figürünün; muzaffer, ama bununla birlikte takip eden süreçte gururu incinmiş bir toplumun siyasal belleğinde her zaman ağırlıklı bir yere sahip olacağı tahmin edilebilir. Bu tarihsel, romantik bakiye yanı sıra en az yüzyıllık deneyimde ilerlemeci resmi ideolojinin, geleneğin en önemli bileşeni olan dinle kurduğu gerilimli ilişkiler ve bu arada *çevreye* karşı yaygın *öteki* yaklaşımı kitleler üzerinde bir mağduriyet algısının sürekli içselleştirilmesine neden olan psikososyal bir gerçeklik yaratmıştır. Öte yandan özellikle son yarım yüzyıldaki sosyoekonomik ve kültürel şartların bizzat dinin anlam sağlayıcı ve bu bağlamda ortak hikayeye sahip kişiler arasında ortak bir değer inşa ederek cemaat oluşturunca işlevini de dikkate alarak İslami siyasete sağladığı politik girdiler açıkça görülmektedir ki yıllar içinde halkta gittikçe bürokratik ortamdan şahsi karizma üzerine yoğunlaşan bir otorite istenci geliştirmiştir. Dolayısıyla bugün esasen görünürde dinî imiş gibi gözükse; fakat gerçekte sosyal, ekonomik, kültürel ve siyasi alanlardaki sorunlu modernleşmenin ürettiği bütün kırılmalıklar sonuçta Cumhuriyet bağlamında *merkeze* karşı *çevreyi* temsil eden iktidar tarafından, sahip olduğu pek çok aparatla İslam merkezli *karşı* din olarak konuşturulmuştur.

Meselenin çok şaşırtıcı bulunması muhtemelen söz konusu gerçekliğin, Cumhuriyet’in yüzyıllık deneyimi içinde ortaya çıkmasıdır. Oysa İslam’ın dünya ve topluma yönelik düzenleyici ilgisinin saltanatla birlikte İslam tarihi boyunca iktidarlardan tarafından yeni bir kutsal inşa ile seküler bir talebe dönüştürülmesi ve tarihsel olarak Müslüman toplumlarda sürekli şekilde doğrulanması ile bu durumun sosyokültürel ve dinî bellekte kazandığı sarsılmaz ya da daha hafif bir ifadeyle şartlar olgunlaştığında yeniden nüksetme potansiyeline sahip bir değere karşılık geldiğini ve bu sebeple de anlaşılmayı hak ettiğini unutmamak gerekir. Öyle ki uzun bir zamandan beri diziler yoluyla sürekli hatırlatılan bu değer bugün ciddi anlamda romantikleştirilmesi ve çoktan politik tüketime konu edilmesi de bu bağlamda sorunun sıradan olmadığını bize göstermektedir. Dolayısıyla bu gerçekliği Türk politik kültürünün, işler yolunda gitmediğinde; örneğin işaret edildiği gibi çelişkili bir modernleşme, epistemolojik savrulma, akıldan uzaklaşarak duyguların bilgi kaynağı olarak anlam kazanma dozunun yükselmesi gibi durumlarda her zaman sığınabilececek, her durumda zengin anlamları içkin, yarayışlı romantik bir tayfi olduğunu görmek gerekir. Bu bakımdan Türk siyasal kültüründe bu siyasal tayf arızı değil; aslidir. Cumhuriyet boyunca

yerinden edilmiş değerlerin yeni hakikat çağında yeniden sürüme sokularak yerleştirilmesinin şartları bugün oluşmuştur. Öte yandan durum ne olursa olsun farklı efsaneler ve hikmet katalogları etrafında inşa edilmiş iktidarın bu *karşı* din dilinin dinî ve milli bir ruh uğrunda toplumun çoğunluğunda şimdilik verimli bir karşılık bulduğu görülmektedir. Dil konformist, ötekileştirici, ayrıştırıcı olabilir; fakat bu dinsel gerçeklik sonuçta tarihsel ve toplumsal bir hakikate karşılık gelmektedir. Toplumun bu halde sosyoekonomik, kültürel, tarihi şartlarla olan ilişki biçimi ve bu durumun ürettiği dil Türkiye’de dinin geleceğini belirlemeye devam edecektir.

Kaynakça

- Barbier, Maurice. *Modern Batı Düşüncesinde Din ve Siyaset*. Çeviren Özkan Gözel. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 1999.
- Bilgin, Vejdi. “İslam Tarihinde Politik ve Dini Dil Üzerinden Nüfuz Mücadelesi”. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 14, sy 1 (2014): 7-22.
- Coşkun, Ali. *Mehdilik Fenomeni*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2004.
- Çınar, Reyhan Ünal. *Ecdadın İcadı -AKP İktidarında Bellek Mücadelesi*. 2. bs. İstanbul: İletişim Yayınları, 2020.
- Erdiç, Şaban. *Ebû Hanife’de Din ve Siyaset*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019.
- . “İslam Siyaset Düşüncesinde Siyasal Baskı unsuru olarak Biat -Ebû Hanife Örneği-”. *Hitit İlahiyat Dergisi* 20, sy 1 (2021): 295-322.
- Erdoğan, Mustafa. “İslâm, Çoğulculuk ve AKP İktidarı”. *Liberal Düşünce* 18, sy 69-70 (2013): 57-62.
- Eroler, Elif Gençkal. *Dindar Nesil Yetiştirmek*. 2. bs. İstanbul: İletişim Yayınları, 2019.
- İnalçık, Halil. *Devlet-i Aliyye*. 14. bs. C. 2. Ankara: İş Bankası Kültür Yayınları, 2022.
- Kantotowicz, Ernst H. *Kralın İki Bedeni*. Çeviren Ümit Hüsrev Yolsal. Ankara: BilgeSu Yayıncılık, 2018.
- Karatepe, Şükrü. “Osmanlı’da Din-Devlet ilişkisi”. *Yeni Türkiye* 6, sy 31 (2000): 418-29.
- Lewis, Bernard. *İslam’ın Siyasal Söylemi*. Çeviren Ünsal Oskay. 2. bs. Ankara: Phoenix Yayınevi, 2011.
- Özdalga, Elisabeth. *İslamcılığın Türkiye Seyri*. Çeviren Gamze Türkoğlu. 4. bs. İstanbul: İletişim Yayınları, 2015.
- Pamuk, Şevket. “20. Yüzyıl Türkiye’sinde İktisadi Değişim: Bardağın Yarıdan Fazlası Dolu mu?” *İçinde Türkiye Tarihi 1839-2010*, editör Reşat Kasaba, 2. bs, 4:275-314. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2019.
- Watt, W. Montgomery. *İslam’da Siyasal Düşüncenin Oluşumu*. Çeviren Ulvi Murat Kılavuz. Ankara: Birey Yayıncılık, 2001.
- . *Müslüman Aydın -Gazâli Hakkında Bir Araştırma-*. Çeviren Hanifi Özcan. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017.
- Weber, Max. *Bürokrasi ve Otorite*. Çeviren H. Bahadır Akın. 9. bs. Ankara: Adres Yayınları, 2020.
- White, Jenny B. “Çağdaş Türkiye’de İslam ve Siyaset”. *İçinde Türkiye Tarihi 1839-2010*, editör Reşat Kasaba, çeviren Zuhâl Bilgin, 2. bs, 4:379-406. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2019.
- Yavuz, M. Hakan. “Türkiye’de İslami Hareketin Dönüşümünde Yeni Burjuvazinin Rolü”. *İçinde AK Parti -Toplumsal Değişimin Yeni Aktörleri-*, editör Hakan Yavuz, 7-28. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2010.
- <https://chp.org.tr/yayin/ortak-politikalar-mutabakat-metni> Erişim tarihi: 05.12.2023
- <http://darbeler.com/18-mayis-darbe-gunlugu/> Erişim tarihi: 01.07.2023
- <https://balyozdavasivegercekler.com/fatih-camii-bombalanacakti-taraf-20-ocak-sayfa-1/> Erişim tarihi: 01.07.2023
- https://www.bbc.com/turkce/haberler/2015/05/150505_kuran_polemik_rengin_arslan Erişim tarihi: 03.07.2023
- <https://www.diyanehaber.com.tr/19-mayis-2023-cuma-hutbesi> Erişim tarihi: 05.12.2023
- <https://www.gazetepencere.com/erdogan-iddiasini-devam-ettirdi-bunlar-talimati-kandilden-aliliyor-biz-allah-tan-aliyoruz/> Erişim tarihi: 05.07.2023
- <https://www.haber3.com/foto-galeri/haber/turkiye-sandik-basinda-galeri-4544437> Erişim Tarihi: 02.07.2023
- <https://www.karar.com/yazarlar/ahmet-tasgetiren/seferberlik-tuttu-1596446> Erişim tarihi: 12.06.2023
- <https://www.ntv.com.tr/turkiye/cumhurbaskani-erdogan-kibleyi-bilmeyenler-seccadeye-ayakkabi-ile-basar,9t6IBTEIIU-MJUNGAYHn6w> Erişim tarihi: 04.07.2023
- <https://www.sabah.com.tr/gundem/2023/05/04/son-dakika-baskan-erdogandan-giresun-mitinginde-onemli-aciklamalar> Erişim tarihi: 04.07.2023
- <https://www.sozcu.com.tr/2019/gundem/sozcu-kuruldu-gunden-beri-fetoyle-mucadele-etti-iste-kanitlari-5533860/> Erişim tarihi: 01.07.2023
- <https://www.sozcu.com.tr/2023/gundem/ayakkabisini-yalamak-isteyen-vekil-oldu-en-fantastik-erdogan-ovguleri-7566869/> Erişim tarihi: 03.07.2023
- <https://www.yenisafak.com/gundem/taaraf-camileri-bu-timler-bombalayacakti-237076> Erişim tarihi: 01.07.2023

