



Felsefe-Teoloji

Felsefe-Teoloji

Sayı: 42

Haziran 2024



Sayı: 42
Haziran 2024

tabula rasa

Felsefe & Teoloji

Philosophy & Theology

Sayı: 42 / Number: 42

Haziran (June) 2024

Yayım tarihi: 30.06.2024

(Print) ISSN: 1302 – 8898

(Online) ISSN: 2148 – 7162

tabula rasa

Felsefe & Teoloji

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

Haziran (June) 2024

Sayı: 42 / Number: 42

Yayım tarihi: 30.06.2024

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 ÇELİK

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

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.)

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)

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
Simulation and God	
Simülasyon ve Tanrı.....	1
Ömer Faruk GÖRÜCÜ	
Martin Buber ve Gustav Jung Düşüncesinde Kolektif Bilinçdışı ve Gnostik Yaklaşım Bağlamında Tanrı	
The Collective Unconscious in the Thought of Martin Buber and Gustav Jung and God in the Context of the Gnostic Approach.....	14
Fırat KARADAĞ-Ruhattin YAZOĞLU	
Hayvan Haklarına Yönelik Felsefi Bir Değerlendirme.....	24
Nur BEKİRHAN	
Tüketim Toplumunda Bireyin Pozitif Özgürlüğü: Teknolojinin İrade Özgürlüğüne Etkisi Bağlamında Bir İnceleme	
Positive Freedom of the Individual in the Consumer Society: An Examination in the Context of the Effect of Technology on Freedom of Will.....	34
Kübra Canbaz AKÇA	
Kapitalist Tüketim ve Din: “Allah Verdiği Nimeti Kulunun Üzerinde Görmek İster”	
Capitalist Consumption and Religion: “God Wants to See the Blessings She/He Gives to Her/His Servants”.....	53
Asım KASAPOĞLU	

Editör'den...

21. yüzyılda insanların hayatını şekillendiren, yönlendiren egemen gücün bencilliğin, açgözlülüğün ve haz düşkünlüğünün olduğu görülmektedir. Toplumsal hayatın başat problemleri olarak karşımıza çıkan (kadına, çocuğa, hayvana yönelik) şiddet suçları, ormanların, dağların, göllerin bir çöplük gibi görülerek kirletilerek haklarına tecavüz edilmesi gibi birçok suçun (ya da kötülüğün) giderek artmasıyla hayatın yaşanılmaz hale getirildiği düşünülebilir. Nitekim hayat denilen şey, bir anlamda insanın kendisiyle, arkadaşları, ailesi, komşuları gibi diğer insanlarla, ağaçlarla, ormanlarla, dağlarla, derelerle, denizlerle, kedilerle, köpeklerle, kelebeklerle, kuşlarla, Tanrı'yla, kısacası kendisi dışındaki tüm varlıklarla kurmuş olduğu ya da kuramadığı ilişki biçimlerinin yaratımıdır. Burada 'yaşadığımız yüzyılın dünyası çok kötü' şikayetiyle sizleri muhatap kılmayı amaçlamıyoruz. Alman filozof Kant'ın da söylediği gibi "Dünyanın çok kötü bir durumda olduğu görüşü tarihin kendisi kadar eski bir şikayettir." Dünyada kötülük vardı, hep de var olacak. Bu, dünyanın doğası gereği böyledir. Yine de insan olarak kötüye/kötülüğe karşı yapabileceğimiz şey elbette vardır: "İnsanlık erdemini" kendi kişiliğimizde korumak. Kant bunu, "insanın kendine karşı ödevi" olarak adlandırır. Toplumlar böyle bir ödev bilincine sahip, felsefeyi "boş, kuru bir teori" değil yaşam tarzı olarak benimsemiş bireyler yoluyla daha iyi bir topluma dönüştürülebilir. Bunun en iyi yollarından biri çalışmaktır, emektir. Fransız filozof Voltaire, *Candide* adlı eserinde bunu vurgular. Türlü kötülüklerle maruz kalarak/şahit olarak dünyayı dolaşan Candide yaşamın anlamını sorgulama serüveninde, bunun cevabını İstanbul'da bir Türk'ten öğrenir: "Bahçemizi ekip biçelim." Bu, kesinlikle sadece kişinin bencilce kendi hayatına odaklanması olarak yorumlanamaz. Voltaire bu söylemiyle "ÇALIŞMA"nın dünyadaki kötülüklerle/kötülere karşı alınabilecek en doğru tavır olduğuna, insanın bireysel hayatından başlayarak kendinden dışarıya doğru tüm hayatı bu yolla bir bahçe gibi güzelleştirilebileceği, iyileştirilebileceği umuduna işaret etmektedir. Böyle bir umudu felsefe kendinde taşımakla birlikte doğru talep edilirse insanlara da aşılır. Nihayetinde bize düşen kötülükten şikâyet edip kötülükleri saymak yerine dünyayı iyiliklerimizle, aklımızla, düşüncemizle, davranışımızla kısacası İNSANLIĞIMIZ ile güzelleştirmek...

Bunu yaşam ilkelerinden biri olarak benimsemiş dergimiz tabula rasa'nın "Her sayısı yeni bir dünya ..."

Dergimizin bu sayısında; Ömer Faruk Görücü "Simülasyon ve Tanrı" başlıklı makalesinde, zihin-beden ayrımına dayanan Matrix tipi simülasyon düşüncesi ile zihin-beden birliğine dayanan Bostrom tipi simülasyon düşüncesinin politeizm, deizm, sudur teorisi ve teizm açısından kısa bir değerlendirmesini yapmaktadır; Fırat Karadağ ve Ruhattin Yazoğlu "Martin Buber ve Gustav Jung Düşüncesinde Kolektif Bilinçdışı ve Gnostik Yaklaşım Bağlamında Tanrı" başlıklı makalelerinde varoluşçu felsefenin önemli isimleri arasında sayılan Martin Buber ve psikoloji alanında özellikle kolektif bilinçdışı üzerinde yaptığı çalışmalarla öne çıkmış olan Gustav Jung'un Tanrı anlayışlarını incelemektedir; Nur Bekirhan, "Hayvan Haklarına Dönük Felsefi Bir Soruşturma" başlıklı makalesinde felsefe tarihi boyunca filozoflar tarafından hayvanın nasıl konumlandırıldığı ve bu konumdan rahatsız olan hayvan etiği savunucularının görüşlerine yer verilerek bu bağlamda hayvan hakları yasalarla belirlenmeli midir? Hayvanlar etik özne olarak konumlandırılabilir mi? sorularına cevap aramaya çalışmaktadır; Kübra Canbaz Akça, "Tüketim Toplumunda Bireyin Pozitif Özgürlüğü: Teknolojinin İrade Özgürlüğüne Etkisi Bağlamında Bir İnceleme" başlıklı makalesinde kapitalizmin başlamasıyla birlikte ortaya çıkan tüketim toplumundaki bireyin özgürlük meselesi sorgulanarak teknolojinin bireyler üzerindeki etkisi pozitif özgürlük ve irade özgürlüğü temelinde analiz edilmektedir; Asım Kasapoğlu, "Kapitalist Tüketim ve Din: 'Allah Verdiği Nimeti Kulunun Üzerinde Görmek İster'" başlıklı makalesinde ise kapitalist tüketim ve din ilişkisi çerçevesinde ortaya çıkan durumu dindar veya muhafazakâr olarak addedilen bir üretici sınıfın onların perspektifinden anlamayı ve incelenen duruma ilişkin deneyimlerin

içeriğini ve yapısını ortaya koymayı amaçlamaktadır. Anlaşılacağı üzere dergimizin bu yeni sayısı, güncel problem ve konular üzerine yapılan çalışmalardan oluşmaktadır. Akademik hayata, insanlık dünyasına katkı sağlaması umuduyla...

Dergimizin yeni sayısında buluşmak dileğiyle...

Editör

Prof. Dr. Kevser ÇELİK

Makale Geliş | Received : 03.06.2024

Makale Kabul | Accepted : 15.06.2024

SIMULATION AND GOD

Ömer Faruk GÖRÜCÜ*

Öz

As simulations become more prevalent in different aspects of human life, philosophical discourse persists regarding the plausibility of our universe serving as a simulation created by posthuman entities. While the creation of such a complex simulated universe may presently appear beyond the scope of contemporary technology, many philosophers and scientists speculate about its potential feasibility. Indeed, proponents led by Nick Bostrom assert that the likelihood of our universe existing within a simulation is profoundly plausible.

The possibility of our universe being a simulation raises the idea that the universe has a creator, but this creator is not God, unlike classical theism. On the other hand, some philosophers equate the creator of the simulation with God. While certain proponents employ the simulation hypothesis to argue for the absence of God, others contend that it offers compelling evidence for God's existence. Hence, it becomes evident that the theological dimensions of this issue warrant careful consideration alongside its philosophical discourse.

This article provides a concise assessment of Matrix-type simulation thought, rooted in mind-body dualism, and Bostrom-type simulation thought, founded on mind-body unity, within the frameworks of polytheism, deism, the theory of emanation, and theism.

Keywords: God, Simulation, Bostrom, Matrix, Polytheism, Emanation, Deism, Theism.

SİMÜLASYON VE TANRI

Abstract

Simülasyonların, insan hayatının hemen her alanında yaygın bir biçimde kullanılmaya başladığı günümüzde, içinde bulunduğumuz evrenin insanüstü varlıklar tarafından simüle edilmiş olabileceğine ilişkin felsefi tartışmalar varlığını sürdürmektedir. Karmaşık bir evren simülasyonu yaratmak günümüz şartları açısından her ne kadar mümkün görünmese de gelecekte böyle bir evren simülasyonunun yaratılabilmesini mümkün gören filozof ve bilim insanlarının sayısı azımsanmayacak kadar çoktur. Nitekim Nick Bostrom ve takipçileri, evrenimizin bir simülasyon olma ihtimalinin son derece akla yatkın olduğunu iddia etmektedirler.

İçinde bulunduğumuz evrenin bir simülasyon olma ihtimali, klasik ateizmden farklı olarak, evrenin bir yaratıcısı olduğu halde bu yaratıcının Tanrı olmadığı tezini gündeme getirmektedir. Öte yandan, simülasyonun yaratıcısını Tanrı ile özdeşleştirmek isteyen filozoflar da bulunmaktadır. Bazı filozoflar, simülasyon hipotezini Tanrı'nın yokluğuna delil olarak kullanmak isterken, bazıları bu hipotezin Tanrı'nın varlığına işaret ettiğini savunmaktadırlar. Bu nedenle konunun felsefi söyleminin yanı sıra teolojik boyutlarının da dikkatle değerlendirilmesi gerektiği açıktır.

Bu makale, zihin-beden ayrımına dayanan Matrix tipi simülasyon düşüncesi ile zihin-beden birliğine dayanan Bostrom tipi simülasyon düşüncesinin politeizm, deizm, sudur teorisi ve teizm açısından kısa bir değerlendirmesini sunmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Tanrı, Simülasyon, Bostrom, Matrix, Politeizm, Sudur, Deizm, Teizm.

1. Introduction

Simulation refers to a system or environment that imitates, models, or otherwise represents the functioning of an existing or proposed system. This is often accomplished using a computer program, software, or hardware. Simulations can be used in various fields

* Dr., omerfarukgorucu@gmail.com, ORCID:0000-0002-6743-3009

to understand how behaviors will manifest under specific conditions, to provide training, to conduct tests, or to foresee events that have not happened yet. With the advancement of computer technology, simulations have become increasingly complex and realistic, and are actively used today in numerous areas such as medicine, traffic, ecosystems, finance, and entertainment.

Simulations can facilitate the understanding, learning, or testing of complex systems in the real world. If we had more advanced simulation technology today, we could verify or refute theories that are impossible to test in reality, such as fundamental scientific topics like the Big Bang and evolution, through simulations. By simulating different scenarios of historical events, for example, if Mehmed the Conqueror had conquered Sicily, we could try to understand how history would have unfolded. In this way, we could have the opportunity to evaluate and understand the possible alternative courses of past events.

Simulations offer the possibility of modeling not only past events but also possible scenarios in the future. For example, we could create life simulations that participants perceive as a long period but only last a few minutes in real life. Through these simulations, we could have the opportunity to select the most reliable and effective employees for our workplace by testing the performance and behavior of individuals under different living conditions. We could investigate answers to scientific questions such as the formation of the universe and the evolution of life, and could understand the validity of our hypotheses in a more in-depth way than is possible on paper. We could even attempt to escape a possible apocalypse by developing a kind of life simulation that lasts a few minutes in the real world but offers millions of years of life within the simulation. This is precisely where one of the most fantastical and striking questions in history arises: Could our universe and we, as conscious beings within it, be living inside a computer program simulated by posthuman civilizations?¹

The foundations of the simulation concept were laid quite early. The ancient Greek philosopher Plato, in his allegory of the cave, argued that the world perceived by humans is more of a shadow or reflection than reality, suggesting that we are actually living in a kind of simulation.² Descartes, in the 17th century, questioned how consciousness perceives reality with his famous statement "I think, therefore I am." Focusing on the nature of consciousness and thought, Descartes expressed his doubts about whether the world we perceive is real through dream experiences and the idea of being deceived by a deceitful God.³

The idea of simulation was brought to the forefront by mathematicians and computer scientists Von Neumann and Stanislaw Ulam in their 1948 article on random number generation.⁴ In 1977, philosopher Hans Moravec, in his article "Simulation, Consciousness, Existence," argued that simulations created by artificial intelligence in the future could imitate the reality of the human mind.⁵ A more modern perspective on simulation theory comes from computer scientist and physicist Edward Fredkin. Fredkin,

¹ Nick Bostrom, "Are You Living in a Computer Simulation?," *Philosophical Quarterly* 53, no. 211 (2003): 243–55.

² Platon, *Devlet*, trans. Furkan Akderin (İstanbul: Say Yayınları, 2016), 7, 515 d; See: Ergün Avcı, "Antik Mağaradan Sanal Mağaraya: Metaverse," *Beytulhikme* 12, no. 4 (2022): 981–1006.

³ René Descartes, *The Philosophical Writings of Descartes*, trans. John Cottingham, Robert Stoothoff, and Dugald Murdoch, vol. I (Cambridge: Cambridge University Press, 1985), 127, 195; René Descartes, *The Philosophical Writings of Descartes*, trans. John Cottingham, Robert Stoothoff, and Dugald Murdoch, vol. II (Cambridge: Cambridge University Press, 1984), 16–17.

⁴ Nicholas Metropolis and Stanislaw Ulam, "The Monte Carlo Method," *Journal of the American Statistical Association* 44, no. 247 (1949): 339–40.

⁵ Hans Moravec, "Simulation, Consciousness, Existence," *Intercommunication* 28 (1999): 98–112.

with his "digital physics" concept introduced in the 1980s, proposed that information processing processes lie at the foundation of the universe. According to Fredkin, the universe consists of calculations that work like a digital computer program.⁶

Another significant contribution to the concept of simulation came from the French sociologist and philosopher Jean Baudrillard. In his seminal work "Simulacra and Simulation" (1981), Baudrillard argued that modern society had replaced reality and meaning with symbols and signs, and that human experience had become a simulation of reality. Baudrillard posited that in the postmodern era, we lived in a world dominated by "simulacra," where representations of things became more significant than the things themselves. This led to a state of "hyperreality," where the distinction between reality and simulation blurred, and simulations became more real than reality.⁷

The 1999 film "The Matrix" played a significant role in introducing the idea of simulation to the masses. Based on René Descartes's mind-body dualism, The Matrix presents viewers with a profound story that challenges their perception of reality. It explores a theme reminiscent of the brain-in-a-vat (BIV) thought experiment, which was developed by Hilary Putnam.⁸ In the film, the actual bodies of people living connected to a kind of simulation are kept in a closed room within a facility, and their brains are connected to this virtual reality through a kind of interface. This concept makes viewers ponder how blurry the line between reality and simulation can be. People in the Matrix do not realize they are in a simulation, and this simulation imitates a world where their minds and perceptions are controlled. This situation is intertwined with the main character Neo's efforts throughout the film to discover the real world outside the Matrix. Under the guidance of Morpheus, Neo tries to understand his real body and his connection to the real world. This thought experiment is one of the fundamental philosophical themes of the film and encourages the audience to think about topics such as the nature of human consciousness, the perception of reality, and the interaction with technology.⁹

"The Matrix" triggered many philosophers to seriously consider the simulation thought. Nick Bostrom's 2003 article titled "Are You Living in a Computer Simulation?" took this thought beyond the realm of science fiction and encouraged its evaluation from a philosophical perspective. In his article, Bostrom presented three main arguments, discussing the possibility of humanity living in a computer simulation and concluding that we are almost certainly living in a simulation. Bostrom's article includes these three main arguments:

- 1) The probability of human extinction before reaching a posthuman stage is high.
- 2) Posthuman civilizations will not want to create simulations of their own evolutionary history.
- 3) If posthuman civilizations chose to create an ancestor simulation, they probably created many ancestor simulations instead of just one, and in this case, the probability of us living in a simulation instead of reality is much higher.¹⁰

According to Bostrom, if the first two of these three propositions are false, the third possibility is definitely true.¹¹ If we are not sims living in a simulation, the second possibility will never come true, meaning our descendants will never be able to create an

⁶ Edward Fredkin, "Digital Mechanics: An Informational Process Based on Reversible Universal CA," in *Cellular Automata: Theory and Experiment*, ed. H. Gutowitz (North Holland, The Netherlands, 1990), 254–70.

⁷ Jean Baudrillard, *Simulacra and Simulations*, trans. Sheila Faria Glaser (USA: The University of Michigan Press, 1994).

⁸ Hilary Putnam, *Reason, Truth and History* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981).

⁹ David J. Chalmers, "The Matrix as Metaphysics," in *Philosophers Explore the Matrix*, ed. Christopher Grau (New York: Oxford University Press, 2005), 132–70.

¹⁰ Bostrom, "Are You Living in a Computer Simulation?," 243, 254.

¹¹ Nick Bostrom, "A Patch for the Simulation Argument," *Analysis* 71, no. 1 (2011): 54.

ancestor simulation. If our descendants succeed in creating an ancestor simulation, it means the probability of us living in a simulation is very high. However, the viability of Bostrom's third proposition hinges on the satisfaction of many prerequisites. These include the non-destructive advancement of technology, the comprehensive simulatability of all aspects of the universe—from the conscious human mind to the macro and micro levels—by machines, and the fulfillment of the considerable software, hardware, and energy requirements essential for crafting such a simulation. Since we do not yet know the true nature of consciousness, we are not sure if the concept of "strong artificial intelligence" is applicable, meaning whether consciousness can be simulated by machines.¹² This seems to be the biggest obstacle in front of Bostrom's hypothesis. Additionally, considering that there are roughly 10^{80} subatomic particles in our universe, simulating such a large number of particles and their relationships with each other would require an immense processing/memory power.¹³ Moreover, the number of these relationships at the micro level would increase exponentially when reaching the macro level. Working with such a large number of elements in software would bring enormous hardware and energy needs, as well as potential programming errors.¹⁴ However, thousands of years of human experience show that we have not encountered any unusual situations that could be called software errors or "bugs" in our universe.¹⁵ Phenomena like the uncertainties and the wave-particle duality that defy common sense in quantum physics are regarded by some as clues that the universe is simulated. However, the realm of quantum mechanics remains incompletely elucidated.¹⁶ Therefore, Bostrom's ancestor simulation is not a scientifically testable hypothesis but rather a thought experiment and a philosophical speculation.

2. Simulation and Polytheism

Despite all the obstacles it faces, the idea of simulation is still a matter that needs to be taken seriously. Less than a century has passed since the invention of computers, and we already have thousands of realistic simulations. It is quite difficult to predict what our descendants who will replace us a million years from now will be able to do in this regard. Bostrom's hypothesis is noteworthy in this respect. If today we had the knowledge and technology to create strong artificial intelligence, we might have the chance to observe the experiences of conscious sims placed in a realistic simulation. Who knows, maybe a malevolent programmer could take on the role of Descartes's evil demon, showing miracles to his sims, choosing so-called prophets from among them, and introducing himself as God in the books he sends them, demanding worship. Or would the real God never allow such things to happen?¹⁷ If Bostrom's hypothesis is true, our descendants will want to simulate their real history by creating a realistic ancestor simulation. In other words, if we stick to

¹² John Searle, "Minds, Brains, and Programs," *The Behavioral and Brain Sciences* 3 (1980): 417–57; See also: B. Weatherston, "Are You a Sim?," *The Philosophical Quarterly* 53 (2003): 425–31.

¹³ Seth Lloyd, "Computational Capacity of the Universe," *Physical Review Letters* 88, no. 23 (2002): 237901–4; Norman Margolus, "Looking at Nature as a Computer," *International Journal of Theoretical Physics* 42, no. 2 (2003): 309–27.

¹⁴ John D. Barrow, "Living in a Simulated Universe," in *Universe or Multiverse?*, ed. Bernard Carr (New York: Cambridge University Press, 2007), 481–86.

¹⁵ Bostrom asserts that simulating the entire universe down to the quantum level is definitely not feasible unless an entirely new physics is discovered. This situation would necessitate resorting to some software tricks, such as temporarily suspending events at the macro and micro levels that would require additional information processing in the simulation. In case of glitches in these software tricks, software errors, known as "bugs," would occur. According to Bostrom, rather than simulating the universe to the lowest level, it suffices to take necessary precautions to ensure that sims do not encounter such errors. See: Bostrom, "Are You Living in a Computer Simulation?," 246–47.

¹⁶ Barrow, "Living in a Simulated Universe," 483–85.

¹⁷ Descartes, based on the premise that God cannot deceive, maintains that He would never permit such a global deception event. See: Descartes, *CSM*, 1985, I:213.

the hypothesis, the primary purpose of our descendants will not be to deceive us. However, who can guarantee that posthuman beings with such technology will not create deceitful simulations? In this case, the need for a theological examination of the simulation thought becomes evident.

Bostrom's ancestor simulation hypothesis evaluates the possibility that humanity, after reaching a posthuman level, created a simulation to observe the real historical adventure of their ancestors. If we are sims within such a simulation, our descendants must have lived a life lives similar to ours and reached a posthuman level. They might even be living in an ancestor simulation created by their own descendants. Whether there is an end to this is unclear.¹⁸ What is clear is that Bostrom's hypothesis does not refer an unsimulated simulator, that is, the idea of a single God. According to the hypothesis, each simulator is considered the pseudo-God of the simulation they created. In this notion, which emerges as a modern version of polytheism, the pseudo-Gods creating the simulations are anthropomorphic and reminiscent of the ancient Greek Gods.

Whether the building blocks of our universe are made of bits, subatomic particles, or anything else, we have to consider this universe as "real".¹⁹ The central quandary pertains to the existence of an alternate reality beyond the confines of our universe, not delimited by spatial constraints. Classical atheism posits the absence of any non-material reality beyond the confines of the material universe, contrasting with theistic viewpoints, which affirm the existence of a transcendent creator for this universe. It is at this juncture where beliefs and disbeliefs crystallize. However, the advent of simulation thought appears to engender a distinctive strain of atheism. Within the framework of simulation theory, even if one were to concede the notion of a creator for the universe, uncertainty shrouds the nature and identity of this creator, thereby challenging conventional conceptions of divinity. Neither the Matrix-type nor the Bostrom-type simulation thought implies that the creator of the simulation is God. It can even be said that they present materialistic perspectives on the universe.²⁰ However, some philosophers perceive no impediment in labeling the creator of the simulation as God. They even regard the simulation hypothesis as evidence supporting the existence of a divine entity.²¹ Philosopher David Chalmers states that the person simulating the universe can be considered God and that the simulation thought is the most influential argument for him to believe in a God, despite being an atheist.²² After all, unlike materialistic theories, simulation theories, like theistic religions, claim that the universe did not arise by chance but is rather a product of intelligent design. Moreover, the person simulating this universe could create a similar one, for example, another simulation like the realm of the grave, heaven and hell, and reward or punish the sims in other simulations based on their performance in this simulation. The simulator is the creator of the simulation. The person responsible for designing the simulation possesses omniscient knowledge and omnipotent control over all its components.²³ These, according to Chalmers, are divine qualities, so the simulator—although not worthy of worship—deserves the name God.²⁴

The similarity of the Matrix-type simulation thought with Abrahamic religions is more evident. The fact that the real bodies of people connected to the simulation through

¹⁸ Bostrom, "Are You Living in a Computer Simulation?," 253.

¹⁹ David J. Chalmers, "The Virtual and the Real," *Disputatio* 9, no. 46 (2017): 350.

²⁰ Klee Irwin, Marcelo Amaral, and David Chester, "The Self-Simulation Hypothesis Interpretation of Quantum Mechanics," *Entropy* 22, no. 2 (2020): 247.

²¹ Jeff Grupp, "The Implantation Argument: Simulation Theory Is Proof That God Exists," *Metaphysica* 22, no. 2 (2021): 189–221.

²² David J. Chalmers, *Reality+: Virtual Worlds and the Problems of Philosophy* (New York: W. W. Norton & Company, 2022), 125.

²³ Bostrom, "Are You Living in a Computer Simulation?," 253–54.

²⁴ Chalmers, *Reality+: Virtual Worlds and the Problems of Philosophy*, 125–26.

an interface in their brains are kept in a closed room/tank, and that some people are aware of being connected to the simulation but feel they belong to the simulation after the connection is established, reminds us of the concepts of "basm alast"²⁵ (the primordial covenant) and "al-imtihan" (trial) in Islamic literature. The fact that the time people spend in the simulation is much shorter compared to the time in the real world bears resemblance to certain articulations found within the Quran.²⁶ The fact that the minds of people disconnected from the simulation are returned to their real bodies kept in a closed room and that people can see their memories from the simulation by looking at the screens there seems to be compatible with the concept of "barzakh" (life in the grave). All these similarities can be perceived as positive developments supporting theism. But when the simulation thought is accepted as it is, is it compatible with the belief in one God? It does not seem so.

In both Bostrom-type and Matrix-type simulation thoughts, the creators of simulations rely on pre-existing materials for their construction, suggesting that the simulated universe is not generated ex nihilo. Furthermore, it is conceivable that the universe in which the simulator operates may itself be a simulation created by other entities, potentially perpetuating an infinite regress.²⁷ Chalmers argues that the prospect of simulations entering an infinite loop poses no inherent issue.²⁸ He appears inclined to ascribe the title of a Greek deity to each simulator. Nevertheless, such a scenario presents a theological challenge for Abrahamic religions, particularly Islam. According to Islamic doctrine, there exists only one God, Allah, who is omniscient, omnipotent, and the creator of all existence.²⁹ Even if it is conjectured that there might be a being created by or emanating from God that possesses omniscience, such a being is deemed imperfect as it relies on God for its existence, thereby failing to meet the criteria of divinity. To qualify as God, a being endowed with divine attributes must be singular, existing independently of any external factors. Furthermore, the creator of the simulation proposed by Chalmers does not truly embody omniscience or omnipotence. The simulator's omnipotence and omniscience are constrained solely to the simulation they have created, with no dominion or knowledge extending beyond its confines. Consequently, such a simulator may lack power or knowledge over other simulations, undermining its claim to divinity within the framework of Islamic theology.

The idea that each of the nested infinite simulations is created by a different God is unacceptable for monotheistic religions. Hence, accepting either the Bostrom-type simulation hypothesis or the Matrix-type simulation thoughts as they stand seems implausible to reconcile with the concept of the Islamic deity within such frameworks.

3. Simulation and Emanation

The "theory of emanation," initially postulated by Plotinus within the annals of philosophical discourse as an alternative to the concept of "creation ex nihilo," underwent further development by Muslim philosophers, notably Farabi and Ibn Sina. This theory posits that existence emanates from God in a hierarchical progression from the perfect to the imperfect. According to Plotinus' principle of "one from one," the emergence of multiplicity from God simultaneously is deemed implausible; rather, the sole entity emanating from God is the one bearing the utmost resemblance to Him in perfection,

²⁵ Covenant made between humans and Allah during their creation. See: Yusuf Şevki Yavuz, "Bezm-i Elest," in *TDV İslâm Ansiklopedisi*, n.d., 106.

²⁶ Hac, 22/47

²⁷ Bostrom, "Are You Living in a Computer Simulation?," 253.

²⁸ Chalmers, *Reality+: Virtual Worlds and the Problems of Philosophy*, 38–40.

²⁹ According to the Quran, if there were multiple gods, the system would be disrupted. See: Enbiya, 21/22.

denoted as the "first intellect" (nous). Following the Plotinian schema of emanation, this entity is succeeded by the hypostasis soul.³⁰ Subsequently, al-Farabi expanded upon this triadic hierarchy to encompass ten levels, correlating with the number of celestial bodies. According to Ibn Sina, it is not possible for us to know the exact number of beings in this hierarchy, but it is also inconceivable for this chain to go back infinitely.³¹ At the top of the hierarchy is the "necessary being", "One", or "God", whose existence does not depend on any other being and whose non-existence cannot be conceived. The other beings in the hierarchy are beings whose existence and non-existence are "possible" (al-mumkin). According to Ibn Sina, the beings at the top of the hierarchy are the closest to God in terms of perfection. These beings are the proximate cause of the beings that emanate from them. Nonetheless, none among them, except the necessary being, warrants the designation of "God," as each is contingent upon the necessary being for their existence.³²

Steinhart, who attempts to reconcile Bostrom's simulation hypothesis with the theory of emanation, argues that the only valid connection between the simulation thought and theism can be established in this way. Steinhart uses the theory of multiple universes,³³ which is generally used to support atheist arguments and is seen as the biggest rival of the "fine-tuning" argument, in favor of his own thought.³⁴ According to philosophers such as Graay and Rogers who argue that multiple universe models are compatible with the idea of God, it is conceivable that God, due to his free will, could create nothing, create only one universe, or create multiple universes. It can even be said that creating multiple universes is a necessity due to God's perfection.³⁵ Steinhart applies Aristotle's idea of the "unmoved mover" to the theory of multiple universes and places God at the top of the universes that emanate from each other and form a hierarchical structure, just like in the theory of emanation. Then, he combines this theory with the simulation thought and states that each universe is simulated by a higher universe, but these simulations cannot go back infinitely; there must be God as the "unsimulated simulator" at the top of the simulation hierarchy.³⁶ This structure designed by Steinhart, in contrast to Chalmers's polytheistic simulation understanding that allows for an infinite chain of simulations and depicts each simulator as a separate Greek God, allows for multiple simulations but includes God as the "necessary being" or "first simulator" at the top, can be construed as a form of simulation hypothesis. However, it should not be overlooked that this structure goes beyond the limits of the hypothesis put forward by Bostrom. Because in Bostrom's hypothesis, the beings who create the simulations are the beings within the simulation who have reached a posthuman level. On the contrary, Steinhart accepts that the first simulation emanated from God, and the others emanated from each other. This does not solve the theological problem raised by neither Bostrom nor the Matrix-type simulation thought; it simply gives the theory of emanation a modern appearance.

³⁰ Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 5* (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2010), 56–58; A. H. Armstrong, *Plotinus* (New York: Collier Books, 1962), 68–69.

³¹ Ali Durusoy, *İbn Sinâ Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri*, 3rd ed. (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2012), 103.

³² İbn Sina, *Eş-Şifâ: El-İlâhiyyât*, ed. İbrahim Medkûr (Kahire, 1961), 37–48, 405–12; İbn Sina, *En-Necât*, ed. Macit Fahri (Beyrut, 1985), 261–63; İbn Sina, *Et-Ta'likât*, ed. Abdurrahman Bedevî (Beyrut: Daru'l-İslâmiyye, 1973), 101–2, 130–31; İbn Sina, *İşaretler ve Tembihler*, trans. Muhittin Macit, Ali Durusoy, and Ekrem Demirli (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2021), 129.

³³ See: Richard Swinburne, "Bayes, God, and the Multiverse," in *Probability in the Philosophy of Religion*, ed. Jake Chandler and Victoria S. Harrison (Oxford: Oxford University Press, 2012), 103–23.

³⁴ Eric Steinhart, "Theological Implications of the Simulation Argument," *Ars Disputandi* 10, no. 1 (2010): 23–37.

³⁵ Aykut Alper Yılmaz, "Simulation Hypothesis and Theism: An Assessment in the Context of Multiverse," *Eskiyeeni* 55 (2023): 1002.

³⁶ Steinhart, "Theological Implications of the Simulation Argument," 28.

4. Simulation and Deism

Let us hypothetically consider a scenario where posthuman entities, as posited in Bostrom's hypothesis, have been attained, and a flawless simulation is meticulously crafted by a formidable software company. In this simulated realm, the inhabitants, unaware of their simulated existence due to the absence of discernible software anomalies, are continuously broadcast as part of a television program. The software company, aiming to bolster viewership ratings, elects to designate a prophet among the simulated individuals and furnish them with a sacred scripture. Reflecting on this contrived world, wherein both adherents and skeptics of the bestowed holy text reside, one is compelled to confront the profound implications of existence within an elaborate facade.

René Descartes, often hailed as the progenitor of modern philosophy, posits in his seminal work, "Meditations," the imperative for individuals to subject all aspects of existence to skepticism at least once in their lives. Employing doubt as a methodological tool to attain genuine knowledge, Descartes extends his skepticism to his own corporeal being, the external world, and even the existence of God, entertaining the notion that all may be artfully contrived by a malevolent demon to deceive him. Yet, upon realizing the indubitable existence of his own self as a "thinking thing", Descartes revisits the question of the external world's reality. It is at this juncture that he discerns the presence of an innate "God" idea within his consciousness, one for which he finds no corresponding external referent. Descartes contends that this idea, conspicuously absent in the empirical realm, is instilled in his mind by a perfect God, rendering it inconceivable for such a deity to deceive humanity. Consequently, Descartes swiftly dispels his doubts regarding the external world, deeming the malevolent demon argument untenable.³⁷

Descartes's proposition that the mind and body are fundamentally separate entities suggests that machines are unlikely to replicate the mind, as the mind, according to Descartes, is not composed of material substances and cannot be created from them. Therefore, the Bostromian simulation hypothesis, which is based on the premise that machines can simulate the mind, stands in stark opposition to Cartesian dualism. However, the concept of a Matrix-type simulation presents a different scenario: while bodies within the Matrix are programmed by computers, minds remain externally connected to the simulation. This establishes a genuine mind-body dichotomy akin to Descartes's framework. In this context, the simulator responsible for creating the Matrix assumes the role of Descartes's malevolent demon, orchestrating a grand deception.

Regarding the innate "God" idea within our minds, Descartes offers a singular explanation: this idea must have been imparted by the real God, who serves as the creator of both the sims and the simulator's mind. Since the notion of a perfect being resides within our consciousness, the simulator must be a creation of God, devoid of access to the concept of a perfect being within its own simulated reality. However, the implications of this theological conjecture remain inconsequential. Ultimately, the presence of a prophet and a holy book within the simulation necessitates a definitive determination of their divine origins—whether they emanate from God or from the simulator. If one entertains the notion that our malevolent simulator engineers such phenomena to deceive us, while concurrently acknowledging the divine creator's non-intervention in our simulator's universe, we arrive at the conception of a deistic God.

³⁷ Descartes, *CSM*, 1985, I:197–98, 206–8, 213; Descartes, *CSM*, 1984, II:34–36, 40–42; René Descartes, *The Philosophical Writings of Descartes (The Correspondence)*, trans. John Cottingham et al., vol. III (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), 25.

Let us consider a morbid thought experiment: if we were to subject individuals, completely severed from any connection to the external world, to a virtual reality environment of remarkable verisimilitude, wherein they are presented with purported prophets and holy texts for assessment, would the intervention of the real God be forthcoming to halt such a simulation? If such divine intervention is absent, are these individuals then held religiously accountable? Initially, one might hastily conclude otherwise. However, arriving at the same verdict becomes markedly more challenging when extending this premise to encompass all inhabitants of the universe undergoing analogous deception. It becomes evident that a global deception event transcends mere theological inquiries concerning the problem of evil. Religious responsibility hinges upon the premise of individual agency,³⁸ a facet notably absent within a fabricated universe where our perceptions are manipulated by external simulators and divine intervention is lacking, thus obfuscating our capacity to discern truth. Consequently, in a cosmos shaped by a God who created the universe housing the initial simulator yet remains disengaged from subsequent simulated universes, and indifferent to our ensnarement in deception, our accountability towards such a deity is rendered null. For a God indifferent to our deception is likely indifferent to our devotion and worship.

At this juncture, we encounter another perplexing question: what if genuine free will truly exists, and we are tasked with utilizing it to distinguish the real God among myriad simulations, disavowing the deceitful simulator in the process? Our cognitive abilities might lead us to consider the possibility that the universe containing the initial simulator could itself be a simulation, leading to an endless chain of simulators, each dependent on another for existence. Consequently, all simulators within nested simulations would inherently be imperfect and unfit for the designation of "God." However, it is possible that our simulator, with full access to our simulation, could manipulate events and produce apparent miracles through software manipulation, or insert compelling narratives into the holy texts circulated among us.³⁹ Nevertheless, we may speculate that our simulator, akin to us, is mortal and imperfect, having not engendered the simulation ex nihilo but rather being a creation of God. If we are indeed in a Matrix-type simulation, our minds must have come from God, even though our bodies are created by the simulator. Thus, the mind assumes a divine nature, empowered to differentiate between the simulator and the real God. If one of these two hypotheses proves true, it requires us to reject the deceitful simulator, the prophets purportedly sent by it, and the holy texts, in favor of belief in the real God.

5. Simulation and Theism

A theistic simulation hypothesis entails the existence of a simulation directly created by God Himself, subject to His ongoing intervention. In this context, the dichotomy between the "simulation" and the "real world" becomes blurred, as the authenticity of our universe hinges not on its mode of creation, be it through computer codes or alternative means. Given the premise that the Creator God exists independent of any external dependencies, conceptualizing our universe as a Matrix-type simulation appears conceivable. Aligned with Descartes's doctrine of mind-body dualism, while our physical bodies are integral components of the simulation, our true essence, embodied by our souls, may remain tethered to the simulation from an external realm. Conversely, our souls, akin to our bodies, could be constituent elements within the simulation itself. It is plausible that God has orchestrated a multiplicity of simulations/universes concurrently, each existing in

³⁸ Michael Tooley, "Alvin Plantinga and the Argument from Evil," *Australasian Journal of Philosophy* 58, no. 4 (1980): 360–76; William Hasker, "Human Freedom and the Problem of Evil," *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 53, no. 1 (2012): 167–81; Adam M. Willows, "Augustine, the Origin of Evil and the Mystery of Free Will," *Religious Studies* 50, no. 2 (2014): 260–61.

³⁹ Chalmers, *Reality+: Virtual Worlds and the Problems of Philosophy*, 124–28.

variegated forms beyond human comprehension, a manifestation of His omnipotent free will.

Determining with certainty whether the universe we inhabit was fashioned by a divine entity remains a formidable challenge. The occurrence of software errors or anomalies within our simulation, akin to what might be deemed "bugs," could suggest the handiwork of an imperfect creator rather than an omnipotent God. However, discerning the creator's identity within a flawlessly executed simulation is inherently subjective. Thus far, human-made software has yet to attain perfection; in contrast, our universe exhibits flawless design at every scale, from the microscopic to the cosmic, functioning impeccably. Furthermore, uncertainties persist regarding the feasibility of meeting the immense energy and hardware requisites necessary for simulating such a universe, along with the creation of artificial consciousness via computer systems. These factors undermine the plausibility of the universe being a product of post-human civilization craftsmanship.

The concept of simulation inherently implies the existence of a pre-existing universe. The resemblance between the simulated universe in both Bostrom-type and Matrix-type simulation theories and the universe inhabited by the simulators is not coincidental. Human capacity for design is bound by familiarity and sensory experience. Human cannot design something entirely novel or devoid of external reference points. Therefore, if our universe is indeed a human-made simulation, the simulator must have constructed it by extrapolating from the materials and phenomena present in their own universe. Otherwise, it would not be classified as design but rather as a form of creation *ex nihilo*.

In positing the existence of a human-made simulation, one must account for the requisite hardware and energy within the simulator's universe necessary for its creation. Simulations derive their energy from external sources rather than internal mechanisms, as genuine energy is absent within virtual constructs. The perpetuation of nested simulations poses an insurmountable quandary regarding the origin of their energy supply. Consequently, it becomes imperative to posit a point of origin for these simulations, necessitating the existence of an unsimulated universe—the progenitor of all subsequent simulations. Thus, if one accepts the premise that our universe is a simulation, and acknowledges the necessity of a simulator for every simulation, it logically follows that the unsimulated first universe also requires a creator.

The reconciliation between theism and the simulation hypothesis hinges upon the premise that the simulation was orchestrated by God himself. Should it be posited that there exists a God, yet the simulation was crafted by posthuman entities rather than God, this would relegate such a deity, who refrains from intervening in the process, to the realm of deism rather than theism. Conversely, if there exists a God who created the universe, imparted awareness of his existence through prophets and holy scriptures, and actively intervenes in worldly affairs, independent of any external dependencies for his existence, then the classification of the universe we inhabit as either a "simulation" or "real" holds negligible significance within the framework of theism. This is because the act of creation, whether *ex nihilo* or from pre-existing matter, encompasses various theological interpretations across different strands of theistic thought. Nevertheless, in all theological contexts, God stands as the quintessential and necessary being, upon which all other forms of existence are contingent.

Conclusion

Bostrom's simulation hypothesis presents a materialistic perspective on the origin of the universe. However, this view, unlike classical materialistic views, argues that the

universe did not come into existence on its own but was created by posthuman civilizations. From this perspective, while the simulation hypothesis brings a different perspective to materialism, it raises the possibility that the universe having a creator is technologically possible. The question of whether the creator of the simulation is God is outside the limits of the simulation hypothesis.

The simulation hypothesis cannot be tested using scientific methods. This means that we will never know for sure whether we are in a simulation or not. When we evaluate the issue from a theological perspective, the simulation hypothesis should be considered as a skeptical argument against theism. Because we can ask the same questions about the origin of the universe when we think that our universe is a simulation, as we can when we think that it is not a simulation. If we are in a simulation, whether the simulators who created our simulation and the universe they are in came into existence on their own, were created by another simulator, or were created by God, are all questions that can still be asked. The verification or refutation of the simulation hypothesis does not constitute proof for the existence or non-existence of God. If we are not living in a simulation, we can think that the universe came into existence on its own or was created by God, just as we can think that we are actually in a butterfly's dream. Our right to choose what to believe in is preserved even if we are living in a simulation.

When Bostrom's simulation hypothesis is interpreted religiously without any modification, it can be seen that the simulators resemble polytheistic Gods. These pseudo-Gods, although they have unlimited power and knowledge over the simulation, are imperfect in many ways and depend on other beings for their existence. If a small modification is made to the hypothesis and it is accepted that the infinite simulation chain must stop at some point and that there must be an unsimulated simulator, this leads us to a modern version of the theory of emanation. However, in this case, Bostrom's simulation hypothesis completely transforms into a different hypothesis. If it is accepted that the universe is simulated by posthuman civilizations rather than created by God, and along with this, it is accepted that there is a God who created the simulator and the higher universe where the simulator exists but does not intervene in the process and remains indifferent to the deception of the sims, then this God will be the God of deism. There is no way to reconcile the hypothesis with classical theism. Accepting that the simulator is the necessary being that does not depend on anything other than itself for its existence completely invalidates Bostrom's hypothesis. Because the hypothesis is based on the possibility of humans reaching the level of posthuman civilizations and creating an ancestor simulation. The Matrix-type simulation thought, which owes its philosophical foundations to Plato and Descartes, is a fantastical science fiction and does not depend on probabilistic propositions like Bostrom's hypothesis. Therefore, it allows for more modifications. Even when the Matrix thought is accepted as it is, agreement is reached on many issues such as the mind-body duality, *eldest bezmi*, trial, revelation, miracle, life in the grave, afterlife, reward and punishment in classical Abrahamic religions. The Matrix, while not providing any evidence for the existence or non-existence of God, allows for the re-examination of familiar religious beliefs in a fictional way.

References

Armstrong, A. H. *Plotinus*. New York: Collier Books, 1962.

- Arslan, Ahmet. *İlkçağ Felsefe Tarihi 5*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2010.
- Avcı, Ergün. “Antik Mağaradan Sanal Mağaraya: Metaverse.” *Beytulhikme* 12, no. 4 (2022): 981–1006.
- Barrow, John D. “Living in a Simulated Universe.” In *Universe or Multiverse?*, edited by Bernard Carr, 481–86. New York: Cambridge University Press, 2007.
- Baudrillard, Jean. *Simulacra and Simulations*. Translated by Sheila Faria Glaser. USA: The University of Michigan Press, 1994.
- Bostrom, Nick. “A Patch for the Simulation Argument.” *Analysis* 71, no. 1 (2011): 54–61.
- . “Are You Living in a Computer Simulation?” *Philosophical Quarterly* 53, no. 211 (2003): 243–55.
- Chalmers, David J. *Reality+: Virtual Worlds and the Problems of Philosophy*. New York: W. W. Norton & Company, 2022.
- . “The Matrix as Metaphysics.” In *Philosophers Explore the Matrix*, edited by Christopher Grau, 132–70. New York: Oxford University Press, 2005.
- . “The Virtual and the Real.” *Disputatio* 9, no. 46 (2017): 309–52.
- Descartes, René. *The Philosophical Writings of Descartes*. Translated by John Cottingham, Robert Stoothoff, and Dugald Murdoch. Vol. II. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.
- . *The Philosophical Writings of Descartes*. Translated by John Cottingham, Robert Stoothoff, and Dugald Murdoch. Vol. I. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.
- . *The Philosophical Writings of Descartes (The Correspondence)*. Translated by John Cottingham, Robert Stoothoff, Dugald Murdoch, and Anthony Kenny. Vol. III. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- Durusoy, Ali. *İbn Sinâ Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri*. 3rd ed. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2012.
- Fredkin, Edward. “Digital Mechanics: An Informational Process Based on Reversible Universal CA.” In *Cellular Automata: Theory and Experiment*, edited by H. Gutowitz, 254–70. North Holland, The Netherlands, 1990.
- Grupp, Jeff. “The Implantation Argument: Simulation Theory Is Proof That God Exists.” *Metaphysica* 22, no. 2 (2021): 189–221.
- Hasker, William. “Human Freedom and the Problem of Evil.” *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 53, no. 1 (2012): 167–81.
- İbn Sina. *En-Necât*. Edited by Macit Fahri. Beyrut, 1985.
- . *Eş-Şifâ: El-İlâhiyyât*. Edited by İbrahim Medkûr. Kahire, 1961.
- . *Et-Ta'likât*. Edited by Abdurrahman Bedevî. Beyrut: Daru'l-İslâmiyye, 1973.
- . *İşaretler ve Tembihler*. Translated by Muhittin Macit, Ali Durusoy, and Ekrem Demirli. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2021.
- Irwin, Klee, Marcelo Amaral, and David Chester. “The Self-Simulation Hypothesis Interpretation of Quantum Mechanics.” *Entropy* 22, no. 2 (2020): 247.
- Lloyd, Seth. “Computational Capacity of the Universe.” *Physical Review Letters* 88, no. 23 (2002): 237901–4.
- Margolus, Norman. “Looking at Nature as a Computer.” *International Journal of Theoretical Physics* 42, no. 2 (2003): 309–27.
- Metropolis, Nicholas, and Stanislaw Ulam. “The Monte Carlo Method.” *Journal of the American Statistical Association* 44, no. 247 (1949): 335–41.
- Moravec, Hans. “Simulation, Consciousness, Existence.” *Intercommunication* 28 (1999): 98–112.
- Platon. *Devlet*. Translated by Furkan Akderin. İstanbul: Say Yayınları, 2016.

- Putnam, Hilary. *Reason, Truth and History*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.
- Searle, John. "Minds, Brains, and Programs." *The Behavioral and Brain Sciences* 3 (1980): 417–57.
- Steinheart, Eric. "Theological Implications of the Simulation Argument." *Ars Disputandi* 10, no. 1 (2010): 23–37.
- Swinburne, Richard. "Bayes, God, and the Multiverse." In *Probability in the Philosophy of Religion*, edited by Jake Chandler and Victoria S. Harrison, 103–23. Oxford: Oxford University Press, 2012.
- Tooley, Michael. "Alvin Plantinga and the Argument from Evil." *Australasian Journal of Philosophy* 58, no. 4 (1980): 360–76.
- Weatherson, B. "Are You a Sim?" *The Philosophical Quarterly* 53 (2003): 425–31.
- Willows, Adam M. "Augustine, the Origin of Evil and the Mystery of Free Will." *Religious Studies* 50, no. 2 (2014): 255–69.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Bezm-i Elest." In *TDV İslâm Ansiklopedisi*, VI:106–8, n.d.
- Yılmaz, Aykut Alper. "Simulation Hypothesis and Theism: An Assessment in the Context of Multiverse." *Eskiyeni* 55 (2023): 992–1006.

Martin Buber ve Gustav Jung Düşüncesinde Kolektif Bilinçdışı ve Gnostik Yaklaşım Bağlamında Tanrı

Fırat KARADAĞ*

Ruhattin YAZOĞLU **

Öz

Bu çalışmada varoluşçu felsefenin önemli isimlerinden olan Martin Buber ve psikoloji alanında özellikle kolektif bilinçdışı üzerinde yaptığı çalışmalarla isminden her zaman bahsettirmiş olan Gustav Jung'un Tanrı anlayışlarını inceleyeceğiz. Tanrı kavramını ve bu kavramın Buber ve Jung'un fikirleri etrafında dinî, felsefî ve insan psikolojisi açısından değerlendirmesini yaptıktan sonra Tanrı-insan ilişkisine farklı bir açıklama getiren Jung'un bilimsel psikolojisinin kolektif bilinçdışı kuramının, tek başına yeterli olup olamayacağını, Buber'in Tanrı konusunda ortaya koyduğu Ben (insan) – Sen (Tanrı) ilişkisi doğrultusunda geliştirdiği felsefî görüşlerini de ele alarak açıklamaya çalışacağız. Din, en başta Tanrı meselesi değil özellikle insanın Tanrı ile ilişkisi meselesidir. Freud ve Jung'un psikolojilerinde ruh için kullandığı ich (ben-bilinç), es (o-bilinçaltı), über-ich (üstben-ideal ben) gibi sınıflandırmaların aksine Buber, "I-Thou" (ben-sen) ifadesiyle Tanrı-insan ilişkisinin önemini vurgulamaktadır. Fakat Jung, dine Ben-Sen ilişkisi açısından bakmamaktadır. O, genellikle Tanrı'yı özerk psişik muhteva olarak görmektedir. Jung'un Tanrı'nın psişik olarak tecrübe edilebilir olduğu fakat metafiziksel olarak reddedilmesi gerektiğini düşünmesi sadece psikolojik değil metafiziksel bir iddiadır. Çünkü Tanrı'nın insandan bağımsız olarak var olmadığı, sadece psişik olarak tecrübe edilebilir olanla yetinmek gerektiği ve metafiziksel alanın reddi gibi yaklaşımlar, Tanrı'nın göreliliğine dair psikolojiden ziyade metafiziksel iddialardır. Metafiziksel bir iddiada bulunmanın bilimsel psikolojinin sınırlarını ihlal edip etmediği ise önemli bir problemdir. Tüm bu anlattıklarımızdan hareketle bu çalışmamızda Tanrı anlayışları bakımından oldukça farklı iddialarda bulunan Buber ve Jung'un dinî tecrübe ve gnostisizm hakkındaki görüşlerini ele alıp Tanrı'yı tecrübe etme konusunda gnostik anlayışın yeri incelenecektir. Özellikle de gnostisizm konusunda Buber'in yoğun eleştirilerine maruz kalan Jung'un görüşleri üzerinde değerlendirme yapıp her iki düşünürün gnostisizm özelinde Tanrı görüşleri mukayese edilecektir.

Anahtar Kelimeler: Felsefe, Din Felsefesi, Din, Psikoloji, Kolektif Bilinçdışı, Gnostisizm, Buber, Jung.

The Collective Unconscious in the Thought of Martin Buber and Gustav Jung and God in the Context of the Gnostic Approach

Abstract

In this study, we will examine the conceptions of God by Martin Buber, one of the important names of existentialist philosophy, and Gustav Jung, whose name has always been mentioned in the field of psychology, especially with his studies on the collective unconscious. After analysing the concept of God and the evaluation of this concept in terms of religious, philosophical and human psychology around the ideas of Buber and Jung, we will try to explain whether the collective unconscious theory of Jung's scientific psychology, which brings a different explanation to the God-human relationship, can be sufficient alone or not, by taking into consideration the philosophical views developed by Buber in the direction of the I (human) - You (God) relationship. Religion is not primarily a matter of God, but especially of man's relationship with God. In contrast to the classifications Freud and Jung used for the psyche in their psychology, such as ich (I-consciousness), es (it-subconsciousness), über-ich (upper-self-ideal self), Buber emphasises the importance of the God-human relationship

*Doktora Öğrencisi, Atatürk Üniversitesi Felsefe ve Din Bilimleri, karadag-firat1993@hotmail.com, ORCID: [0009-0004-4107-8346](https://orcid.org/0009-0004-4107-8346)

**Prof. Dr., Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, ryazoglu@atauni.edu.tr, ORCID:0000-0002-1673-2607

with the expression "I-Thou" Jung, however, does not view religion in terms of the I-Thou relationship. He generally sees God as an autonomous psychic content. Jung's claim that God can be experienced psychically but should be rejected metaphysically is not only a psychological but also a metaphysical claim. Because approaches such as that God does not exist independently of man, that one should be content with what can only be experienced psychically, and the rejection of the metaphysical domain are metaphysical rather than psychological claims about the relativity of God. Whether making a metaphysical claim violates the limits of scientific psychology is an important problem. Based on all these, this study will examine the views of Buber and Jung, who make quite different claims in terms of their understanding of God, on religious experience and gnosticism, and examine the place of the gnostic understanding in experiencing God. In particular, the views of Jung, who was subjected to Buber's intense criticism on gnosticism, will be evaluated and the views of both thinkers on God in the special case of gnosticism will be compared.

Keywords: Philosophy, Philosophy of Religion, Religion, Psychology, Collective Unconscious, Gnosticism, Buber, Jung.

Giriş

Tanrı, varlığı ve mahiyeti açısından felsefenin ve teolojinin üzerinde en çok durduğu kavramlardan birisidir. Bundan dolayı bir filozofu, kelâmcıyı, sūfiyi veya bir mezhebi bile anlamak için onların Tanrı anlayışlarını çok iyi bilmek gerekir. Tanrı; dinler, düşünce sistemleri ve dinî anlayışlar için birbirinden farklı anlamlar içeren bir kavramdır. Çünkü Tanrı, kendi başına bir kavram olmaktan ziyade evreni ve insanı ilgilendiren her kavram için başvurulan bir kaynak olmuştur. (Taylan, 2013, s. 45)

İnsanoğlunun düşüncesinde tarih boyunca her zaman metafizik önemli bir yer edinmiştir. Bu metafiziğe yönelime kaynaklık eden ve onu besleyen unsur ise Tanrı kavramı olmuştur. (Soccio, 2010, s. 425) Hakkında konuşulması zor bir kavram olmasına rağmen insan ve evren gibi geniş bir alandan bahsederken Tanrı kavramına değinmemek mümkün değildir. Öyleyse diyebiliriz ki herhangi bir filozofun dine veya dinden kaynaklı problemlere bakış açısını anlayabilmek için aşkın ve kutsal olan bütün kavramlara kaynaklık eden metafizik bir ide olarak Tanrı kavramına yaklaşımını iyi bilmek gerekir. (Taylan, 2013, s. 112) Biz de bu bakış açısıyla Martin Buber'in ve Gustav Jung'un Tanrı anlayışlarını ele almaya çalışacağız.

Buber'e göre Tanrı kelimesi "sen" anlamına gelen "thou" ya karşılık gelmektedir. Fakat günlük konuşma dilinde Almanlar birbirlerine "thou" demezler. Bu kelime yerine yine Türkçeye "sen" olarak çevrilen "du" kelimesini kullanırlar. "Du" kelimesi gayriihtiyari söylenen, gösterişsiz, ihtişam ve itibardan uzak bir kelimedir. (Buber, 2020, s. 29) Demek ki Türkçede kullanılan "sen" veya İngilizcedeki "you" kelimelerinin Almanca'da karşılığı "thou" yerine "du" kelimesidir.

"Thou" kelimesi Tanrı'ya özel bir kelimedir. Bu kelime söylenince Almanların aklına hemen Tanrı gelmektedir. Bu kelime insanın şükran, üzüntü ya da ızdırap içindeyken ağladığı ve yakındığı Tanrı'dan ziyade mukaddes bir varlık olan Tanrı'yı anlatmak için özellikle vaizlerin kullandığı bir kelimedir. Ayrıca bu kelime papaz sınıfına karşı olan romantik şairlerde bile sevilen bir kelimedir. Kısacası "thou" kelimesi konuşma dilinde alelade kullanılan bir kelime olmaktan ziyade özellikle dinî ve edebî alanda Tanrı için kullanılan özel bir kelimedir. (Buber, 2020, s. 29)

Buber'e göre tüm beşerî sözcükler içerisinde en ağır yüklü olanı Tanrı kavramıdır. Hiçbir sözcük bu kadar yüceltilmedi ya da kirletilmedi. İnsanoğlu kaygılı hayatlarının sorumluluğunu bu sözcüğün omuzlarına yüklemiştir. Bir taraftan dinî gruplaşmalarla bu sözcük parçalara ayrılmış diğer tarafta bu sözcük için savaşlar verilip kan dökülmüştür. İnsanlar her ne kadar karikatürler çizip altına Tanrı yazsalar da, birbirlerini öldürüp bunu Tanrı adına yaptık diye haykırırsalar da tüm bu çılgınlıklar son bulduğunda ıssız bir yere geçip Tanrım diye haykırırlar. Bu Tanrı, hepsinin yalvardığı varlığı gerçek olan insanoğlunun Tanrısıdır. Bu yüzden Tanrı sözcüğü bir münacaat sözcüğü ve bütün beşerî dillerde kullanılan bir ad sözcüğüdür. (Buber, 2013, ss. 26-27) Bu sözcük insanlar

tarafından kirlendiği ve kötü amaçlar için kullanıldığı için vazgeçilebilecek ya da yasaklanacak bir sözcük değildir. Buber'e göre Tanrı sözcüğünü her ne kadar tamamıyla temizleyemsek ya da bütünleştiremsek de onu kirlenmiş ve bozulmuş haliyle yerden kaldırıp hakettiği yere koyabiliriz. (Buber, 2013, s. 27)

Anlattıklarımızdan hareketle diyebiliriz ki kutsal bir kavram olan Tanrı, tüm insanlığın dillendirdiği bir kelime olmasından dolayı beşerî anlamlar yüklenerek gerçek anlamda görmesi gereken değeri görmemiş ve insanî problemlerden dolayı zaman zaman kirlenmiştir. Fakat Buber, birçok filozofun Tanrı için kullandığı en saf ve en parlak kelimelerden biri olan “thou”ya vurgu yapıp Tanrı kavramına hakettiği değeri vermeye çalışmıştır. Onun için bu kelime kutsallığını ve en değerli oluşunu her zaman korumaktadır. Gustav Jung'un Tanrı konusunda görüşlerine baktığımızda onun bu konuyu din-insan psikolojisi ilişkisi etrafında incelediğini görmekteyiz. Ona göre din, insan aklının en yaygın ve en eski uğraşları arasında yer almaktadır. Bundan dolayı insanı inceleyen bir psikoloji dalı, dini sadece tarihsel ya da toplumsal bir olgu olarak değerlendirip görmezden gelemez. Din, toplumsal ve tarihsel bir olgu olmakla birlikte insanlar için kişisel bir ilgi alanıdır. (Jung, 2010, s. 5)

Çoğunluk tarafından filozof olarak kabul edilse bile Jung, kendisini bir empirist ve fenomenolojik bir tutum benimseyen biri olarak tanımlamaktadır. Ona göre dinin psikolojiyi ilgilendiren yönü önemli olmakla birlikte dine sadece empirik açıdan yaklaşılması gerektiğini düşünür. Yani olayı incelerken bilimsel gözlem yapılmalı, olayın metafiziksel ve felsefi arkaplanına girilmemelidir. Jung, psikolojinin felsefeyle fazla ilişkili olmadığını, onun empirik olgularla çok yakından ilişkili olduğunu düşünmektedir. (Jung, 2010, ss. 5-6) Fikirleri bakımından oldukça farklı özellikleri olan Buber ve Jung'un kolektif bilinçdışı, mistisizm ve gnostisizm gibi önemli konulara temas ederek Tanrı anlayışlarını incelemeye çalışacağız.

Tanrı ve Kolektif Bilinçdışı Arketipi

Jung'a göre din, insan aklının özel bir tutumudur. Bu terim Tanrı'nın, ruhların, şeytanın, yasaların, fikirlerin, insanın sevip anlamlı bulduğu ya da dikkate almasına yetecek kadar yardımsever, tehlikeli veya güçlü bulduğu diğer faktörleri de kapsayan tüm güçlerden oluşan dinamik faktörlere uyulması anlamına gelir. (Jung, 2010, s. 8)

Jung, dinden bahsederken bu terimle asıl anlatmak istediğinin Rudolf Otto'nun deyiimiyle Latince bir terim olan “numinous” olduğunu belirtir. (Jung, 2010, s. 7) Numinous kavramı, Tanrı veya kutsallık anlamına gelen Latince kökenli “numen” kelimesinden türemiştir. (Otto, 1950, ss. 173-174) Jung'a göre numinous, istence bağlı keyfi hareketlerin bir sonucu olmayan dinamik bir varlığa veya etkiye dikkatli ve özenli bir şekilde uymaktır. (Jung, 2010, s. 7)

Otto'ya göre numinous hisler, sezgi yetisinden gelmektedir. Bütün dinler için geçerli olan kutsal kavramını kişi, fenomenal dünyada keşfeder. Dış dünyada kutsal ile karşılaşan insan, onun etkisi altında kalır. (Otto, 1950, ss. 173-175) Sezgi yetisi sayesinde insan, bu kutsallığı anlar ve idrak eder. Bu yeti, insanın kutsal olanı anlama kapasitesini açıklar. (Kalın, 2014, s. 23) Kısacası Otto, bu yetinin a priori olan numinous hisleri ve kutsallığı anlama kapasitesi olduğunu belirtmektedir.

Otto'nun bu görüşlerini destekler nitelikte bir yaklaşım sergileyen Jung, din terimini kullanırken bu terimle aslında anlatmak istediğinin sezgi yoluyla elde edilen numinous olduğunu vurgulamaktadır. Jung'a göre her inanç aslında bir taraftan numinous deneyimine dayanmakta ya da diğer taraftan kesinlikle yaşanmış bir numinousun etkisine ve bunun sonucu olarak zihinde ortaya çıkan özel bir değişmeye duyulan güven ve bağlılığa dayanmaktadır. (Jung, 2010, s. 8) Jung ve Otto'nun düşüncelerinden hareketle diyebiliriz ki din, numinous deneyimler sonucunda değişikliğe uğramış bilince özgü bir tutumu tanımlayan bir terimdir. İnsanın Tanrı inancı ve itikadları bu dinî deneyimlerin belirli kalıplara sokulup kurallara bağlanmış hâlidir.

Din ve özde Tanrı konusunda incelemelerini bilimsel açıdan yapan Jung, kolektif bilinçdışının arketiplerinin üzerinde çalışmalar yapmıştır. Bu çalışmalar onu, “doğal dinsel işlev” adını verdiği ilginç bir sonuca götürmüştür. İnsanın ruh sağlığı, içgüdülerde olduğu kadar doğal dinsel işlevin de uygun bir şekilde ifade edilmesine bağlıdır. Dini bir aldatmaca, gerçekten kaçış veya çocukça bir zaaf olarak görenler karşısında doğal dinsel işlev çok farklı bir yaklaşım sergilemektedir. (Fordham, 1983, s. 94)

Dine karşı küçümseyici yaklaşımların yaygınlaşması ve dinin her alandan dışlanması, insanın kendi tarihine bir ihanettir. Çünkü din, insanlık tarihinde çok önemli rol edinmiştir. İnsanda uyandırdığı yoğun duygularla, sanatta ve mimarideki etkisiyle, insanı öğrenmeye-öğretmeye teşvik etmesiyle ve en önemlisi insanda oluşturduğu muazzam enerjiyle din, insan için vazgeçilmez bir unsur olmuştur. (Fordham, 1983, ss. 94-95)

Jung, insan hayatında çok önemli yer edinen dini dışlamak yerine insanlık boyunca benzer etkiler oluşturan kolektif bilinçdışı üzerinden incelemiştir. Ona göre yukarıda da bahsettiğimiz gibi tüm insanlarda benzer etkileri olan dinsel duygular veya dinî dogmaların deneysel olarak karşılığı kolektif bilinçdışının arketipleridir. (Fordham, 1983, s. 95)

Jung, Freud’un psikanaliz kuramının temelleri üzerinde kendi geliştirdiği analitik psikoloji kuramını kurmuştur. Freud’un ortaya koyduğu bilinç-bilinçdışına ek olarak farklı bir kavram olan kolektif bilinçdışını da eklemiştir. (Ukray, 2016, s. 17)

Kolektif bilinçdışı, kişisellikten ötede kalıtsal bir olgu olan, insanların hatta hayvanların atalarından gelen bir mirastır. Bu bilinçdışı türü, kişisel deneyimlerin yer aldığı bilinçdışından farklı olarak tüm bir türün deneyimlerinin insan veya hayvan hafızasında semboller, imgeler veya diğer türlü tecrübeler şeklinde kayıtlıdır. (Jung, 1997, ss. 33-37) İnsanlığın ortak malı olarak kabul edilen bu kolektif bilinçdışını oluşturan ise arketiplerdir. (Geçtan, 2014, ss. 165-166) Psikoloji literatürüne ilk defa Jung tarafından kazandırılan arketip kavramı Yunanca “arkhetypos” kelimesinden türetilmiştir. Bu kelime yine Yunanca olan arkhe (ilk) ve typos (model-tip) kelimelerinin birleşiminden oluşmuştur. (Hançerlioğlu, 2016, s. 182)

Jung’a göre kişisel bilinçdışı yoğunluklarını yitirdikleri, unutuldukları veya bilinç onları bastırdığı için bir türlü bilince ulaşacak gücü yakalayamayabilir. Bunlardan bazıları ise duyu izlenimleridir. Fakat ortak bilinçdışında öğeler bireysel olmayıp atalardan gelen ortak mirastır. Arketipler, her yerde ve bütün zamanlarda bulunabilir. Yunanlılarda, Mısırlılarda ve Eski Meksikalılarda buldukları gibi, bu tür gelenekleri hiç bilmeyen çağdaş insanların düşlerinde, görülerinde ve kuruntularında da bulunmaktadır. (Storr, 2006, ss. 60-62) Kısacası diyebiliriz ki arketipler, varlığı insanlık tarihi kadar eski olan, kökenleri kolektif bilinçdışına yani ataların geçmişine dayanan ilk görsellerdir.

Jung, yaptığı araştırmalar sonucunda dinin kökenini de bu ortak bilinçdışına dayandırmıştır. Elde ettiği arketiplerin onun için birer kanıt niteliği taşıdığını görmekteyiz. Ortak bilinçdışı araştırmalarından birinde Robert Mayer’in ortaya koyduğu “enerjinin sakınımı” düşüncesini ele alır. Jung’a göre bu düşüncenin sahibi her ne kadar Mayer olarak gözükse de kökeni bir arketipe dayanmaktadır. Burada dikkat edilmesi gereken husus Mayer’in ortaya attığı “enerjinin korunumu” yasasının geleneksel enerji kavramlarının derin bir şekilde incelenmesi sonucu çıkmadığı iddiasıdır. Enerji düşüncesi ve onun korunumu yasası baştan beri var olan ortak bilinçdışında uyuklayan bir imgedir. Bu imgeye kanıt bulmak için yeryüzünün birbirinden en uzak yerlerinde bulunan en ilkel dinlere bakmak yeterli olacaktır. (Storr, 2006, ss. 60-61) Bu dinlerin en önemli görüşleri, her şeyi çekip çeviren bir gücün var olduğu düşüncesidir. Bu güç, ilkel enerji olarak da adlandırılabilir. Bu kavram Tanrı, ruh, tin, sağlık, saygınlık, büyü ve ilaç gibi idealara denk gelen bir kavramdır. Genellikle duyu patlamalarında kendini açığa vurmaktadır. Jung, bu duruma örnek olarak şaşırtıcı bir şey olduğunda Polinezyalıların “mulungu” diye bağırma şeklini verir. Bu ilkel kavram, güç anlamına gelmekte ve Tanrı kavramının en eski hâlini temsil etmektedir. (Storr, 2006, ss. 60-62)

Yukarıda bahsettiğimiz bu ilkel imge, tarihin akışında sayısız değişime uğramıştır. Tevrat'ta bu büyü gücü yanan çalıda görünürken Perslerde ateş olarak ortaya çıkar. Stoacılar ise kökündeki ısı, yazgının gücüdür. Tüm bunlar gösteriyor ki söz konusu düşünce çok önceden insan zihninde vardır. Her insanın kolektif bilinçdışında yer alan bu arketipler, Mayer'de olduğu gibi belirli koşulların sağlanmasıyla ortaya çıkar. (Storr, 2006, ss. 60-62)

Bu konuda sorulması gereken en önemli sorulardan birisi, bu arketiplerin yani ilkel imgelerin nereden geldiğidir? Jung, bu soruya şu yanıtı vermektedir: “Onların kökeni, ancak onların insanlığın durmadan yinelenen deneyimlerinin kalıntıları oldukları kabul edilerek açıklanabilir.” (Storr, 2006, s. 62)

Kolektif bilinçdışının arketiplerine bakıldığında insanın bir dinî işleve sahip olduğu ve bu işlevin cinsellik ve saldırganlık içgüdülerinde olduğu gibi insanı derinden etkilediği görülmektedir. İnsan, bir taraftan avcılıkla, tarımla uğraşır temel ihtiyaçlarını karşılarken diğer tarafta ise dinî işlevin bir sonucu olarak semboller oluşturur bir din sistemi kurmuştur. (Fordham, 1983, s. 96)

Bütün insan toplumlarında bulunan bu karakteristik özellik, bizlere gösteriyor ki insan dindar olmaya müsait bir varlıktır. (Pazarlı, 1982, s. 94) İnsan için vazgeçilmez olan din gerçeğinin önemini Tolstoy'un “Tıpkı geçmişte olduğu gibi, bugün de, tek bir insan toplumu veya tek bir akli başında kişi dahi dinsiz yaşamamıştır ve yaşayamaz da.” (Tolstoy, 1995, s. 12) şeklindeki ifadelerinde görüyoruz.

İnsandaki bu inanma ihtiyacının fitrî oluşunu: “O halde sen hanîf olarak bütün varlığınla dine, Allah insanları hangi fitrat üzere yaratmışsa ona yönel! Allah'ın yaratmasında değişme olmaz. İşte doğru din budur. Fakat insanların çoğu bilmezler.” (Rûm 30) ayetinden çıkarabiliriz.

Yaratılıştan gelen Tanrı'ya inanma arzusu doğal olarak dinin insan hayatında önemli bir yer edindiğini göstermektedir. Dinin insan hayatındaki bu önemini ortaya koyması açısından Jung'un kolektif bilinçdışı görüşü önemlidir. Özellikle de Freud'un korku temelli din anlayışının dar sınırlarından çıkıp dini insan hayatında daha geniş bir alanda işlemeden dolayı Jung'un bu çalışmaları din açısından önemli bir gelişmedir. Çünkü Freud, insanın temelde Tanrı'ya inanma ihtiyacının doğa karşısında güçsüz oluşundan kaynaklandığını savunmaktadır. İnsan, doğanın gücü karşısında korku güdüsünün de bir sonucu olarak savunma ihtiyacı sonucunda güçlü ve koruyucu bir Tanrı'ya sığınmıştır. İnsan için bu Tanrı, baba figürünü temsil etmektedir. (Freud, 2014, ss. 25-28) Bu durum bize gösteriyor ki Freud, Tanrı ve din ile ilgili görüşlerini birey merkezli oluştururken Jung, daha kapsayıcı bir bakış açısıyla kolektif bilinçdışında yer alan Tanrı figürünün temeline çocukluk arzuları veya bireysel ihtiyaçları değil, bilincin ötesinde yer alan tüm insanlığa ait birikimi koyar. (Jung, 2010, ss. 72-73)

Tanrı, Jung psikolojisinde sadece bir mit olarak nitelendirilmez, insanın içinde (psişede) tanrısalığın ortaya çıktığı düşünülür. Sadece Tanrı tezahürü değil, mitler, ritüeller, şeytan, melek gibi dogmalar da psişe içerisinde yer alır. Kısacası Tanrı arketipi psişede yer alan bir sembolizasyondur. (Ayten, 2017, s. 43) Jung için semboller oldukça önemlidir. İnsanın bilinçdışı düzeyinde bulunan pek çok şey, yani kalıntılar, bazı semboller aracılığıyla ifade edilir.

Yukarıda anlattıklarımızdan hareketle diyebiliriz ki Jung, kolektif bilinçdışı merkezli ve özellikle de sembolik Tanrı ve din anlayışı ortaya koymuştur. Her ne kadar Freud'un aksine dine insan hayatında farklı bir konum kazandırsa da Tanrı ve din anlayışı birçok noktada eleştirilecek düzeydedir.

Buber, çağının önde gelen psikoloğu olarak nitelendirdiği Jung'un Heidegger ve Sartre'in aksine dini tarihsel ve biyografik formlarıyla kapsamlı bir düşüncenin konusu hâline getirdiğini dile getirmektedir. Ona göre Jung, aşkın olan hakkında ilkesel olarak herhangi bir açıklamadan kaçınılması gerektiği, vahiy konusunun her şeyden önce psikolojik bir süreç olduğu gibi açıklamalar yaparak bilimsel psikoloji ile din arasındaki sınırın çizilmesi gerektiğini düşünse de sınırları çoğu kez aşmıştır. (Buber, 2013, ss. 97-98)

Buber'e göre din konusunda bilince dayanmayan, kolektif bilinçdışıında yer alan ruhsal olaylarla canlı bir ilişki gibi yorumlar yapmak, psikoloji-din sınırlarının aşıldığını göstermektedir. Dinin psişik olaylarla bir ilişki olduğu anlayışı, insanın kendi ruhuyla ilişkisinden başka bir anlama gelmez. Böyle bir görüşten çıkarılacak şey ise din, insan ruhuna nasıl girerse girsin ruhtan bağımsız ve ruhtan aşkın olan yüce bir varlıkla ilişki içerisinde değildir. (Buber, 2013, ss. 98-99) Böyle bir yaklaşım Buber'in ortaya koyduğu Ben'in Sen ile ilişkisine ters düşmektedir. İlk bölümde de bahsettiğimiz üzere Buber, "sen" yani "thou" ifadesiyle Tanrı'yı kastetmektedir. Ben ise insanı anlatan bir ifadedir. Ben-Sen (I-Thou) Tanrı-insan ilişkisini temsil eden bir birlikteliğin resmidir. (Buber, 2020, ss. 30-31)

Din, en başta Tanrı meselesi değil özellikle insanın Tanrı ile ilişkisi meselesidir. Freud ve Jung'un psikolojilerinde ruh için kullandığı ich (ben-bilinç), es (o-bilinçaltı), über-ich (üstben-ideal ben) gibi sınıflandırmaların aksine Buber, "I-Thou" (ben-sen) ifadesiyle Tanrı-insan ilişkisinin önemini vurgulamaktadır. Fakat Jung, dine Ben-Sen ilişkisi açısından bakmamaktadır. O, genellikle Tanrı'yı özerk psişik muhteva olarak görmektedir. (Jung, 2001, s. 195)

Böyle bir Tanrı anlayışında Tanrı, insanın kendisine psişik bir muhtevanın takabülü olan bir varlıktır. Burada Tanrı gerçekliğinden değil, muhtevanın kendisinden bahsedilir. Özerk psişik muhteva yerine insanda psişik bir muhteva meydana getiren her şey insan hayatına girmeyen ve dolayısıyla gerçek olmayan şeydir. (Buber, 2013, s. 99) Jung'a göre şayet böyle olsaydı, Tanrı hakikaten gerçek olmayacaktı ve yukarıda da bahsettiğimiz gibi insan hayatına girmeyip etki göstermeyecekti. (Jung, 2001, ss. 194-196)

Buber'e göre Jung, insanla Tanrı arasındaki zorunlu ilişkiyi kabul eder ve psikolojide bilinçdışında bunu inceler. Fakat bu tez sadece psikoloji sınırlarında kalabilecek bir şey değildir. Çünkü Jung'un Tanrı'nın insanî öznenen bağımsız olarak ve insanî şartların dışında mutlak bir şekilde var olmadığı tezi, Tanrı'nın bizatihi var olduğunu söyleyen ortodoks anlayışa karşıdır. (Buber, 2013, s. 100) Kısaca bu anlayış Tanrı'nın insanî özneye ilişkili olduğu kadar var olduğunu, aksi halde bağımsız olarak var olmadığını savunur. Jung'un Tanrı'nın psişik olarak tecrübe edilebilir olduğu fakat metafiziksel olarak reddedilmesi gerektiğini düşünmesi sadece psikolojik değil metafiziksel bir iddiadır. Buber'e göre bu yaklaşımıyla Jung, çok önemseydiği bilimsel psikolojinin sınırlarını ihlal etmiştir. Tanrı'nın insandan bağımsız olarak var olmadığı, sadece psişik olarak tecrübe edilebilir olanla yetinmek gerektiği ve metafiziksel alanın reddi gibi yaklaşımlar, Tanrı'nın göreliliğine dair psikolojiden ziyade metafiziksel iddialardır. (Buber, 2013, s. 100) Bu tarz iddialarla Jung, psikolojinin bilimselliğine çok da sadık kalamamıştır. Bu durum da bize gösteriyor ki Tanrı, sadece insan üzerinde yapılan bilimsel çalışmalarla ortaya konulabilecek bir konu değildir.

Kolektif bilinçdışı konusunda ise Buber, arketip kaynaklı Tanrı ve din anlayışının yetersiz olduğunu ve psikolojinin sınırlarını aştığını düşünmektedir. Ona göre Jung, her ne kadar bu iki kavramla Tanrı'yı açıklamaya çalışsa da kolektif bilinçdışının ötesinde metafiziksel açıklamalar olmadığı için Tanrı kavramı üzerinde böylesine kesin bir çıkarımda bulunması eksik ve hatalıdır. Jung'un psikoloji sınırları içerisinde zaman zaman kalamamış olması ve metafiziksel alana kayması da bu durumu açıklamaktadır. (Buber, 2013, ss. 98-100)

Buber'e göre Tanrı inancını özerk psişik bir muhteva olarak görmek, Tanrı'yı kendisine psişik bir muhtevanın tekabül ettiği bir varlık olarak değil, bu muhtevanın kendisi olarak insanı görmek anlamına gelir. Bu yaklaşım Tanrı'yı insan ürünü haline getirebilir. Bu yaklaşımın aksine Tanrı, özerk psişik bir muhteva olmayıp, insanda psişik bir muhteva meydana getiren bir varlık olarak değerlendirilmelidir. (Buber, 2013, ss. 99-100) Yukarıda anlattıklarımızdan hareketle diyebiliriz ki Buber, kolektif bilinçdışı kavramı üzerinden Jung'un Tanrı'yı bizatihi var olan vasfından çıkarıp insan merkezli psikolojinin dar alanıyla açıklamaya çalışmasını eleştirmektedir. Kısacası Buber için kolektif bilinçdışı Tanrı'yı anlama noktasında eksik ve kusurludur. Elbette insan psikolojisi Tanrıyı anlamada

bizlere güzel referanslar verebilir fakat Tanrıyı sadece insan psişesine indirgemek oldukça eksik ve hatalıdır.

Dinî Tecrübe ve Gnostik Yaklaşım

Jung psikolojisinde din ve Tanrı konuları tecrübe ile bilinebilir, Tanrı inancı bilinçdışında ruhsal bir olay olarak karşımıza çıkar ve Tanrı imgesel olarak ifade edilir. (Jung, 2010, ss. 55-57)

Jung, mistiklerin aksine insanın hayat koşturmacasından sıyrılması yerine bilincin sıyrılmasıyla gerçekleşebilen “bireyleşme” sürecinin üzerinde durur. Jung’a göre bilinç veya bilinçdışından herhangi biri diğeri tarafından baskı altına alınırsa bir bütünlük meydana getiremez. Her ikisi de hayatın farklı yönlerini temsil etmektedir. Bilinç mantığını savunurken, bilinçdışı karmaşık yaşantısını sürdürmektedir. Bu ikisi arasındaki çelişki, bir nevi örs ve çekicinin arasında kalan insanın birey haline gelmesini sağlar. Bireyleşme sürecine giren kişi, kolektif bilinçdışının arketipleriyle karşılaşacak ve bunların cazibelerine kapılma tehlikelerine göğüs gerecektir. Başlıca tehlike ise arketiplerin büyüleyici etkilerine kapılıp onlara boyun eğmektir. Önemli olan ise arketiplerle dolu olan bu kaynaktan çıkarılan sembollerin daha iyi anlaşılmasını sağlamaktır. (Fordham, 1983, ss. 106-111) Bu yaklaşımda çelişkiler ve bu çelişkiler arasındaki insan önemsenmektedir. Fakat genel mistik görüşte ise bunun tam aksine çelişkilerin ve dünyevî meşgalelerin üstündeki Tanrı’ya odaklanma vardır.

Jung’u tüm mistiklerden farklı kılan diğer konu ise, mistikler tecrübeyi gerçekliği kavramak için ruhta ortaya çıkan her şeyden münezze Tanrı ile ruhun bir olması şeklinde ele almışlardır. Fakat Jung, her şeyden münezze olan Tanrı ile ruhun bir olması esasını yerine mistik bir kavram olan Ben (self)’i koymaktadır. Buber’e göre bu kavram her ne kadar başta mistik olsa da Jung, bu kavramın mistik yönünü bozmuş ve onu gnostik bir kavrama dönüştürmüştür. (Buber, 2014, s. 58) Konunun daha iyi anlaşılabilmesi için Buber’in Jung’u en fazla eleştirdiği konulardan birisi olan gnostisizm kavramını aşağıda açıkladıktan sonra her iki düşünürün fikirlerine değineceğiz.

Gnostisizm veya gnostik kavramına adını veren “gnosis” Yunanca’da “bilgi” anlamına gelen bir kelimedir. Bu bilgi kutsal bir mahiyete sahiptir ve Tanrı’dan geldiği kabul edilmektedir. Dolayısıyla duyu ve algılarla dünyada tecrübe edilemez bir bilgidir. (Gündüz, 2004, s. 105)

Gnostikler, kendilerinin diğer insanlardan farklı olarak gnosis, yani gizli bilgiye sahip olduklarını ve bu bilgi sayesinde kişinin kurtuluşa ereceğini düşünmektedirler. (Gündüz, 2004, s. 105) Bu açıdan bakıldığında gnostik olmak, diğer insanlardan bilgi noktasında ayrılmak anlamına gelmektedir. Bu özelliğinden dolayıdır ki gnosis kavramı için 1996 yılında yapılan Messina kongresinde alınan kararlar “sadece özel bir elit gruba özgü olan ilâhî sırların bilgisi” (Floramio, 2005, ss 268-269) şeklinde bir tanımlama yapılmıştır.

Gnostiklere göre bu gizli ilâhî bilgi, maddî olamayan ilâhî âlemden geldiğinden dolayı bâtinî bir mahiyettir. Bu anlayışla onlar, dinin zâhirî boyutunu bile bâtinî yoruma tabi tutmuşlardır. (Floramio, 2005, s. 270)

Gnostik kavramı, Arapçada ise irfaniyye kavramına karşılık gelmektedir. İrfaniyye, duyu ve akıla dayanmayan Tanrı, din ve evren konusunda her olay hakkında ilham ve sezgi yoluyla ortaya konulan mistik ve felsefî bir düşüncedir. (Alper, 2000, ss. 444-445)

İslâm düşüncesinde yer alan irfan anlayışı gnosisle benzerlik gösterse de tasavvuf geleneği açısından bakıldığında irfan, akli bilgiden üstün olan, keşif, ilham ve sezgi yoluyla elde edilen bir bilgi türü olarak tanımlanmaktadır. İrfanda bilgiye ulaşmada akıl ve duyu ile birlikte özellikle de sezgi ve müşahedeye vurgu yapılmaktadır. (Attar, 1991, ss. 185-187)

Jung, mistik tecrübelerle elde edilen simgelerin, yani gnostik bilgilerin Tanrı hakkında insana bilgiler verdiğini düşünmektedir. Yaptığı araştırmalar sonucunda Hristiyanlık’ta simgeciliğin teslis olduğunu, fakat çoğu kez Tanrı figürünün “dört”

kavramını niteler simgelerle ortaya çıktığı sonucuna varmıştır. Jung'a göre Hristiyanlıktaki dogmanın tersine üç değil dört cephe vardır. Dördüncü ise şeytani temsil etmektedir. (Jung, 1997, ss. 280-283)

Jung, şeytani ise şu ifadelerle tarif etmektedir: “Her ne kadar Kitab-ı Mukaddes'te ben kendim ve babam biriz. Beni gören babamı görür, dense de İsa'nın dogmatik insanlığını, insan kendini, İsa'yla ve homoousia (Tanrı Baba ile Tanrı Oğul benzer ama aynı öz değil) ile bir tutacak kadar bir küfür ve çılgınlıktır. Böylece bir dörtlü yaklaşım diabolica fraus (şeytan)'ı ortaya çıkarır.” (Jung, 1997, ss. 282-283)

Jung'a göre kesin gözüyle bakılan şeylerin şüpheli olduğu ve artık insanların numinous hareketlerinin arkasında psişenin yaşantısının olduğunu benimsediği modern bir çağda yaşanılmaktadır. Böyle bir çağda artık Tanrı'yı yıldız kümeleri sisteminden ötede bir yerde aramayı hayal edemeyiz. İnsan ruhu, gizemlerle dolu zengin bir yerdir. Artık insanlar için dinsel yaşantının ne ifade ettiğini bilmek istersek, onun zihnindeki zengin içeriklerle buna ulaşabiliriz. Dinsel yaşantı içindekiler her ne olursa olsun önem verilmeye değerdir. Araştırmalar sonucu ortaya çıkarılan ortak simgeler ise Tanrı'yı ve dini anlama noktasında çok önemli referanslardır. (Jung, 1997, ss. 283-284)

Jung, yukarıda bahsettiğimiz simgelere ulaşmada çok önemli olan gnostisizme, ayakta kalabilmek için bir süre Hristiyan dogma anlayışının savaş açtığını belirtmektedir. Bu mücadele sonucunda bir dönem gnostisizm tamamıyla silinmiş ve kalıntıları yok edilmiştir. (Jung, 1997, s. 303)

Hristiyanlıkta gnostisizmin kaynağı olarak görülen Simon Magus, bir büyücü olarak nitelendirilmiştir. Ayrıca erken dönem kilise babaları onu, zındıklığın başı olarak görmüşlerdir. Sebebi ise onun kendini Tanrı olarak nitelendirmesi ve Tanrı'dan sudür yoluyla meydana geldiğini söylemesi olmuştur. (Gündüz, 2000, ss. 56-57)

Jung'a göre sapkın mezhep olarak nitelendirilen gnostik, ortadan kaldırılrsa da simyacılık adı altında Orta çağ boyunca devam etmiştir. (Jung, 1997, s. 303) Jung, her ne kadar Hristiyanlık için bir dönem tehlike oluştursa da gnostisizme ve hatta simyacılığa önem vermiştir. Ona göre bütün bu gnostik ayrıntılar psikolojik gözlemlerini tarihsel dekoruna yerleştirmek için birer fırsattır. Araştırmalar sonucunda semboller gösteriyor ki bilinçdışı zihinler son iki bin yıldır aynı düşünceyle hareket etmiştir. Böyle bir süreklilik ise, sadece biyolojik soya çekim ile aktarılan bir bilinçdışının olduğunu kabul edersek olabilir. Burada anlatılmak istenen şey, insanın aynı veya benzer fikirleri doğurabilme imkânını almış olmasıdır. Bu duruma Jung, Tanrı'yı simgelediğini düşündüğü mandala örneğini vermektedir. (Jung, 1997, ss. 305-306) Kısacası diyebiliriz ki Jung, önemle üzerinde durduğu bu arketiplerin veya kolektif bilinçdışının ancak gnostisizm ve gnostik simgelerle ortaya çıkarılabileceğini düşünmektedir.

Buber ise Jung'un dinî tecrübe konusunda yaptığı araştırmaları önemseydiğini belirtmektedir. Ona göre Jung, dinsel olanı ve ruhu tecrübe eden, böylelikle de aslında kendisini tecrübe eden bir yaklaşımla tüm ruhbilimcilerin önüne geçmiştir. Fakat mistik tecrübe konusunda tüm zamanların bütün mistiklerin benzer şekilde ortaya koydukları önemli bir hususta Jung'un ayrıldığı görülmektedir. Mistikler için dinî tecrübeye sahip olan ruh, tüm dünyevî meşgalelerden, insana özgü olan var oluşun çelişkilerinden sıyrılan ve böylelikle çelişkilerin üzerinde olan Tanrı'yı kavrayabilen, Tanrı'nın üzerinde iş görmesine izin verebilen gibi özelliklere sahip olmalıdır. (Buber, 2013, s. 100)

Yukarıda anlattıklarımız gösteriyor ki Jung, Tanrı konusunda metafiziksel iddialar ortaya koymuştur. Daha önce de bahsettiğimiz üzere Buber, Jung'u bilimsel psikoloji sınırlarını aşarak metafiziksel iddialar ortaya koymasından dolayı eleştirmektedir. Bu bilgilerden hareketle bu iddianın tutarlı olduğunu görmekteyiz.

Fakat Jung, zaten metafizik spekülasyonlara sürüklendiğini ve bu durumun ise insanoğlunun zihninin bir ürünü olduğunu söylemektedir. Çünkü insan, bilinçaltında yaptığı araştırmalarda her zaman Tanrı gibi metafiziksel bir şeyle karşılaşmıştır. Bu gibi olguları bir kenara bıraktığını düşünen bir psikoloji, sadece suni olarak Tanrı konusunu dışarıda

birakabilir. Böyle bir şey ise deneysel açıdan kabul edilemeyecek felsefi bir önyargıdır. (Jung, 1997, s. 306)

Jung, asıl amacının metafiziksel bir gerçeklik ortaya koymak değil de böyle işleyen zihnin konusu metafizik dahi olsa dikkate alınması gerektiğidir. Çünkü “mandala” gibi metafiziksel Tanrı sembelleri ve diğer pek çok metafiziksel olgu, psikolojide hastalara iyi geldiğinden dolayı görmezden gelinemez. (Jung, 1997, s. 306)

Tüm bu anlattıklarımız Jung’un Tanrı’nın varlığını bir çeşit tanıtmaya gibi gözükebilir. Fakat Jung, bunun sadece Tanrı’nın arketip simgesinin varlığını tanıtmak olduğunu söylemektedir. Bu arketip o kadar önemli ki insanın kolektif bilinçdışında yoğun bir şekilde ortaya çıkar. (Jung, 1997, s. 282)

Sonuç

Çalışmamızda gördük ki Jung, psikoloji biliminde Tanrı’ya geniş bir alan oluşturup insan psikolojisi açısından O’na oldukça değer vermiştir. Çalışmalarında kolektif bilinçdışı gibi yeni bir psikolojik alanla dinin tarihselliğine ve insan hayatındaki yerine önemli vurgular yapmıştır. Fakat bunu yaparken her ne kadar psikoloji bilimi sınırları içerisinde kalınması gerektiğini tavsiye etse de Tanrı hakkında metafiziksel iddialarda bulunduğunu görmekteyiz.

Burada diğer önemli problemlerden biri, Tanrısal eylemin kişinin kendi içsel beninden ortaya çıktığını benimseyen Jung’un ortaya koyduğu kolektif bilinçdışı olmasaydı Tanrı olmayacak mıydı? sorusudur. Böyle bir yaklaşım Tanrı’nın kendi başına zaten var olduğunu söyleyen ortodoks anlayışa ters olduğu ortadadır. Tanrı’nın psişik bir fenomen olarak değerlendirilmesi ve sadece insan psikolojisinin kolektif bilinçdışının bir ürünü olarak görmesi, Tanrı’yı insan ürünü bir imge haline getirecektir. Böyle bir yaklaşıma eleştiride bulunup Tanrı’nın insanî ifadeler ve psişik fenomenlerden bağımsız var olduğunu ortaya koyması açısından Buber’in görüşlerini yerinde buluyoruz.

Her ne kadar Jung, Tanrı kavramını sadece psikoloji sınırları içerisinde bilinçdışı-ruh ilişkisi açısından incelese de psişe üstü olduğu da iddia edilen bir gerçeklik hakkında sadece psişik ifadelerle açıklama yapmak ve özellikle de Tanrı’nın insandan bağımsız var olmayacağını kesin bir dille ortaya koymak, Jung psikolojisinin herkes için çok önemli olan bu metafizik konuya dair bir yargıda bulunduğunu göstermektedir. Dolayısıyla Jung, Tanrı’yı insan zihninde hapsedmeye çalışsa da fikirleriyle kendisinin bile bu sınırlar içerisinde kalamayacağını göstermiştir. Kısacası diyebiliriz ki Tanrı, kolektif bilinçdışının dışında da var olan ve varlığı kolektif bilinçdışına dayanmayan, aksine kolektif bilinçdışının varlığı Tanrı’ya dayanan her şeyin üstünde bir varlıktır.

Tanrı’nın bilinçdışında insan ruhu ile tecrübe edilip sembolleştirilmesi Jung psikolojisi açısından açıklanabilir. Fakat konuya imanî bir mesele olarak bakan Buber için böyle bir şeyin iman düşmanlığı olduğu açıkça ortadadır. Çünkü daha önce de bahsettiğimiz üzere Buber için insan merkezli değil de iman merkezli bir Tanrı figürü ön plana çıkmaktadır. Jung’un ortaya koyduğu gnostisizm merkezli bilgi anlayışında Tanrı’yı sembolleştiren ve insan ürünü haline getiren bir yaklaşım söz konusudur. Araştırmalarımızda böyle bir yaklaşımın iman merkezli mistik tecrübeyle ters olduğu ve bu konuda düşünürümüz Buber’in de birçok eleştiride bulunduğu sonucuna ulaştık. Sonuç olarak diyebiliriz ki Buber’in Tanrı anlayışı çoğu noktada Jung’la örtüşmemektedir. Buber Tanrı merkezli Tanrı-insan ilişkisini benimserken, Jung insan merkezli insan-Tanrı ilişkisini benimsemektedir.

KAYNAKÇA

- Alper, Ö. (2000). *“İrfaniyye”, İslâm ansiklopedisi*. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, c. 22.
- Attar, N. (1991). *Tezkiretü'l-evliya* (Süleyman Uludağ, Çev.). Erdem Yayınları.
- Ayten, A. (2017). *Psikoloji ve Din*. İz Yayıncılık.
- Buber, M. (2013). *Tanrı Tutulması* (Abdüllatif Tüzer, Çev.). Lotus Yayınevi.
- Buber, M. (2014). *Between Man and Man*. Martino Fine Books.
- Buber, M. (2020). *Ben ve Sen* (İnci Palsay, Çev.). Kopernik Kitap.
- Floramio, G. (2005). *Gnostisizmin Tarihi* (Selma Aygül ve Bilal Baş, Çev.). Litera Yayınları.
- Fordham, F. (1983). *Jung Psikolojisinin Ana Hatları* (Aslan Yalçınar, Çev.). Say Kitap Pazarlama.
- Freud, S. (2014). *Bir Yanılsamanın Geleceği* (Mehmet Ökten, Çev.). Tutku Yayınevi.
- Geçtan, E. (2014). *Psikanaliz ve Sonrası*. Metis Yayınları.
- Gündüz, Ş. (2000). “Pavlus teolojisinde gnostik unsurlar”. *Dini Araştırmalar Dergisi*. 6(2), 56-60.
- Gündüz, Ş. (2004). *Pavlus Hristiyanlığın Mimarı*. Ankara Okulu Yayınları.
- Hançerlioğlu, O. (2016). *Felsefe sözlüğü*. Remzi Kitabevi.
- Jung, G. (1997). *Analitik psikoloji* (Ender Gürol, Çev.). Payel Yayınevi.
- Jung, G. (2001). *Anılar, düşler, düşünceler* (İris Kantemir, Çev.). Can Yayınları.
- Jung, G. (2010). *Psikoloji ve din* (Raziye Karabey, Çev.). Okyanus Yayıncılık.
- J. Soccio, D. (2010). *Felsefeye Giriş-Hikmetin Yapıtaşları* (Kevser Karataş, Çev.) Kaknüs Yayınları.
- Kalın, F. (2014). *Rudolf Otto'da Din, Kutsallık ve Mistik Tecrübe*. Ötüken Neşriyat.
- Otto, R. (1950). *The Idea of the Holy* (John W. Harvey, Trans.). Oxford University Press.
- Pazarlı, O. (1982). *Din Psikolojisi*. Remzi Kitabevi.
- Storr, A. (2006). *Jung'dan Seçme Yazılar* (Levent Özşar, Çev.). Dost Kitabevi Yayınları.
- Taylan, N. (2013). *İslâm Düşüncesinde Din Felsefeleri*. M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.
- Tolstoy, (1995). *Din Nedir?* (Murat Çiftkaya, Çev.). Furkan Yayınevi.
- Ukray, M. (2016). *Jung Psikolojisi*. Yason Yayınları.

Hayvan Haklarına Yönelik Felsefi Bir Değerlendirme

Nur BEKİRHAN*

Öz

İnsanın, hayvanlarla (insan olmayan varlıklarla) olan ilişkisi tarih boyunca üzerine düşünülen ve tartışılan bir konu olmuştur. Bazı düşünürler bu süreçte insanı tarihin öznesi olarak konumlandırırken bazıları da bu durumun hayvanları araçsallaştırdığını belirterek, eleştirmiştir. Özellikle Descartes'in hayvanları mekanik varlıklar olarak görmesinden bu yana çevre ahlakını benimseyen bazı düşünürler insanların diğer türlerle geliştirmiş olduğu ahlaki tutum ve değerleri de sorgulamaya başlamıştır. Bu sorgulamalar içinde en bilineni hayvan haklarıdır. Hayvan haklarına ilişkin tartışmalar tarih sahnesinde insanın, özne olarak kabulünün; yani insan merkezci tutumun hayvanlara verdiği zarar ve tahakküm üzerinden gelişir. Bu şiddet ve zarara karşı nasıl duyarlılık kazandırılacağı ve bunun akılsal zemininin nasıl inşa edileceği sorgulanır. Hayvanların hakları olması ve ahlaki bir düzlemde tartışılmasına ilişkin olanakların oluşturulması beklenir. Bu çalışmada felsefe tarihi boyunca filozofların hayvanı nasıl konumlandırıldığı ve bu konumdan rahatsız olan hayvan etiği savunucularının görüşleri ele alınacaktır. Bu bağlamda hayvan hakları yasalarla belirlenmeli midir? Hayvanlar etik özne olarak konumlandırılabilir mi? sorularına yanıt aranacaktır.

Anahtar Kelimeler: Hak, Hayvan Hakları, Ahlak, Özne

Abstract

The relationship between humans and animals (non-human entities) has been a subject of contemplation and debate throughout history. Some philosophers have positioned humans as the subjects of history, while others have criticized this perspective as it instrumentalizes animals. Particularly since René Descartes' view of animals as mechanical beings, some thinkers who embrace environmental ethics have started questioning the moral attitudes and values developed by humans towards other species. Among these inquiries, the most well-known is the concept of animal rights. Debates surrounding animal rights develop on the stage of history through the lens of the harm and domination caused by the human-centric attitude, questioning how sensitivity can be cultivated against this violence and harm and how its rational foundation can be constructed. The possibility of animals having rights and being discussed on a moral plane is demanded. In this study, a brief overview will be provided of how philosophers throughout the history of philosophy have positioned animals and the perspectives of advocates of animal ethics who are uncomfortable with this positioning. In this context, should animal rights be determined by laws? Can animals be positioned as ethical subjects? These questions will be explored.

Keywords: Right, Human Rights, Subject, Morality

Klasik Felsefede Hayvanların Konumu

Dünyadaki yaygın hak ihlalleri, hakların neler olduğu ve hakların öznelinin kimler olduğu konusunda teorik tartışmalara yol açar. Bu teorik çalışmaların amacı ihlallerin telafisine değil önlenmesine yönelik olsa da pek yol alındığı söylenemez. Hak ihlallerine ilişkin önlemlerin alınması için öncelikle hakların içeriğinin açık bilgisine sahip olmak

* Doktora Öğrencisi, İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sistemik Felsefe Anabilim Dalı, Doktora Öğrencisi. Nurbekirhan90@gmail.com, ORCID: 0009-0008-6657-955X

gerekir. Hakların bilgisine sahip olunduğunda, hakların neler olduğuna ilişkin sınır çizilmiş olur. Hangi haklardan faydalanılacağı belirlenir ve ihlaller karşısında mücadele yolları aranır. Hak temelli tartışmalarda genelde insan, tarihin öznesi olarak kabul edilir. Hakların taşıyıcıları rolü genelde insana verilir. Tarihin öznesinin sadece insan olduğu düşüncesi bazı tartışmalara yol açar. İnsan olmayan varlıkların haklarının var olup olmadığı ve varsa neler olduğu sorunu tartışılır. Filozoflar bu sorunu nasıl ele almış, kısaca değinmek gerekir.

Aristoteles hayvanlar üzerine yazdıkları diğer filozoflardan ve modern anlamda yapılan tartışmalardan farklıdır. Hayvanlar hakkında ciddi anlamda zoolojik ve biyolojik gözlemler yapmıştır. Eserlerinde hayvanlardan sıkça söz eder ve onları bağımsız olarak tartışır. Felsefenin ve bilimin konusuna dönüştürür. Aristoteles'in bu çalışmadaki rolüne dönecek olursak hayvan etiği açısından olumlu bir pozisyonda görülmez. Çünkü Aristoteles insan ve hayvan arasında ciddi farklılıklar olduğunu belirtir. Aristoteles için doğanın bir amacı vardır ve doğa özgür kişilerle kölelerin bedenini ayrı ayrı yapmayı amaçlar.¹ Doğanın insan için yapıldığına vurgu yapar.

“Doğa hiç bir şeyi boşuna yapmaz; insanı siyasal bir hayvan yapmak amacıyla da bütün hayvanlar arasında yalnız ona dili, anlamlı konuşma yetisini vermiştir. Konuşmak ses çıkarmaktan oldukça ayrı bir şeydir; ses çıkarma yetisi öteki hayvanlarda da vardır. Bununla duydukları acı ya da hazzı anlatırlar; çünkü gerçekten bazı hayvanların doğal güçleri, onların hem haz ve acı duymalarına hem de bu duygularını birbirlerine aktarmalarına elverişlidir. Oysa dil, yararlı ve zararlı olanı, doğru ve yanlış bildirmeye yarar. İnsanla öteki hayvanlar arasındaki gerçek ayrılık, yalnız insanların iyi ile kötüyü, doğru ile yanlış, haklı ile haksızı sezebilmeleridir. İşte bir aile ya da şehri meydana getiren şey de bu konularda ortak bir görüşü paylaşmaktır.”²

Bu düşüncesini Akıl (nous) ve dil (logos) kavramlarıyla temellendirir ve insanın konumunu belirler. Aristoteles “Politika” adlı eserinde insanı hayvandan ayıran şeyin akıl ve dil olduğunu belirtir. Hayvanlar, akıldan yoksun varlıklardır. Hayvanlar sadece iştahla yaşar, erdemden, kendini denetlemeden yoksundur. İnsanlar akıllı, hayvanlar ise duyuşsal varlıklardır. İçgüdüleriyle hareket ederler. İnsan akılı sayesinde yaşamının etik ve politik ilkelerini oluşturabilirken, hayvanlar bundan yoksundur. Aristoteles burada “dil” ile anlam ilişkisi kurar ve hayvanların bu ilişkiden yoksun olduklarını belirtir. Onun için hayvanlara karşı ahlaki sorumluluğumuz yoktur, çünkü hayvanda dil yani logos yoktur. Anlaşıldığı üzere Aristoteles için doğa tüm şeyleri insan için yaratmıştır ve hayvan için biçilmiş özel bir konum ya da öznellik anlayışı yoktur.

Kartezyen felsefenin kurucusu olan Descartes'in felsefesine bakıldığında insan dışındaki tüm varlıkları makine olarak tasavvur ettiği görülür. Descartes'e göre hayvanlar doğanın var ettiği otomatlardır ve acı çekme yetileri yoktur. İradeden yoksun her şey Descartes için mekaniktir.³ Bu anlamda hayvanlarda iradeden yoksun olması sebebiyle hareketleri mekaniktir, hissi değildir.

¹ Aristoteles, Politika adlı kitabında bu köleliğe hayvanları da dahil eder.

² Aristoteles, Politika, Say yay., Çev: Furkan Akderin, 2015, İstanbul, s.26

³ Descartes bu mekanik olma durumunu şöyle açıklar; İnsanlar düşerken başlarını korumak için ellerini uzattıklarında onlara bu hareketi yapmalarını söyleyen herhangi bir sebep yoktur; bu sadece yaklaşan düşüşün beyne ulaşması ve bir makinede üretilebileceği gibi hiçbir zihinsel istem olmaksızın bile hareketi üretmek için gerekli şekilde sinirleri hayvan ruhuna gönderme işlemidir. Ve kendi tecrübemiz bunun doğru olduğunu bize bildirdiğinden, neden bir kutrun gövdesinden bir koyunun gözlerine yansıyan ışığın, koyundaki ışık hareketlerini eşit derecede alevlendirebileceği bizi şaşırtmalı. (Descartes, *The Philosophical Writings of Descartes*, ed. John Cottingham et al, Cambridge University Press. S.161 1991)

Nur BEKİRHAN- HAYVAN HAKLARINA YÖNELİK FELSEFİ BİR DEĞERLENDİRME

Şunu belirtmek gerekir ki Descartes'in bu görüşleri hayvan hakları tartışmasında bir saf tutmak için değildir. Felsefedeki özne-nesne tartışmalarında ileri sürdüğü görüşleridir, fakat bu görüşlerinden ötürü hayvan hakları tartışmalarında sıkça eleştiri odağı olur. Descartes'in Kartezyen felsefesinin hayvanlar üzerinde tahakküm kurduğu ve zarar verdiği iddia edilir.

Kant felsefesinde insan tüm varlıklar arasında ayrıcalıklı bir yerdedir. İnsanla hayvan arasındaki fark akıldır. "İnsanın kendinde gerçekten bir yeti bulur ki, bununla kendini diğer herşeyden, nesnelere uyarılan kendisinden bile ayırır; bu da akıldır."⁴ Öyle ki intiharı ahlaksızlık olarak görmesi bile insanın öneminden kaynaklanır. Kant hayvanlara doğrudan bir ödevimiz olmadığını, ödevler açısından dolaylı bir öneme sahip olduklarını belirtir. "Hayvanlara karşı ödevler insanlığa karşı dolaylı ödevlerdir."⁵ Ödevlerin akılla ilişkisini kurar. Bu bağlamda kendi bilincinin farkında olmayan hayvanları araç olarak görür fakat hayvanlara karşı merhamet ve iyi muamele göstermenin ödevler ve ahlaki ilişkiler açısından önemli olduğunu da savunur. "Hayvanlar insanların bir andırımı olduğu için, andırma karşı ödevlerimizi gözetirsek insanlığa karşı da ödevlerimizi yerine getiririz."⁶ Hayvanlar üzerinde yapılan canlı deneyleri korkunç bulur, ama sonuç insanların yararına olduğu için etik dışı bir pozisyon belirlemez. Kant'ın felsefesinde insanın, insan dışında hiçbir varlığa karşı ödevi yoktur, varsa bile bu insanın kendine olan görevlerinden kaynaklanır. Hayvanın konumuna ilişkin felsefi tartışmalar genellikle bu minvalde ele alınmıştır. Bu tartışmalarda hayvan haklarına ve etiğine ilişkin apaçık bilgilere rastlamak mümkün değildir. Ancak insan ve hayvanın aynı çizgide görülmediği de aşıkardır. İnsanla hayvan arasında yapılacak bir karşılaştırmada, "insanı hayvandan ayıran yegane şey, nihayetinde belirli ya da özgül bir amaçtan ziyade, salt bir araç olarak akıl olmak durumundadır."⁷ Bu felsefi alt yapı ve gelişen kapitalist üretim süreci hayvan etiğini savunan düşünürlerin eleştiri odağından kurtulmaz. Hayvanlara en büyük zararın bu düşünce zemininden kaynaklandığı düşünülür.

Çağdaş Felsefe'de Hayvan Hakları

Animal Clock isimli bir web sayfası bazı ülkelerde sene başından bu yana öldürülen hayvanların sayılarını güncelleyerek vermektedir.⁸ Paylaşılan rakamlar hayvanlara verilen zararın nasıl ciddi boyutlarda olduğunu göstermektedir. Sadece bu rakamlar değil, haber bültenlerinde rastlanılan hayvan tecavüzleri, şiddetleri, spor olarak avlanılmaları, kürk için öldürülmeleri gibi birçok durumla karşılaşmaktadır. Tüm bunlar bazı düşünürlerin dikkatini çekmiş ve insanın insan olmayan varlıklara bunları yapmaya ahlaken veya hukuken hakkı olup olmadığını teorik zeminde tartışmaya açmışlardır. 1970'lere kadar hayvan sorununa yönelik yapılan çalışmaların çoğu doğrudan hayvan hakları ve sorunlarına vurgu yapmaz. Ya insan merkezci yaklaşım eleştirilir ya da hayvanın tarihsel konumu üzerinde tartışmalar yürütülür. 1970 yılında Richard D. Ryder tarafından ilk defa, "türçülük" terimi kullanılmaya başlandı.⁹ 1970 sonrasında bazı filozoflar Paola Cavalieri, Peter Singer, Tom Regan gibi düşünürler, hayvanların acı çektiklerini, insanlarla ortak bazı özellikleri olmasından dolayı bazı haklara da sahip olmaları gerektiğini iddia ederler. Hayvanların da etik davranışlarımıza dâhil olması gerektiğini düşünürler. Bentham böyle düşünen filozoflar arasındadır. Bentham'a göre;

⁴ Immanuel Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, Türkiye Felsefe Kurumu, çev: Ioanna Kuçuradi, 2009, s.108

⁵ Immanuel Kant, *Ethica*, Pencere Yayınları, Çev: Oğuz Özgüç, 2003, s. 256

⁶ Immanuel Kant, *Ethica*, s.274

⁷ Ahmet Cevizci, *17. Yüzyıl Felsefesi*, Say Yayınları, İstanbul,2016, s.232

⁸ Bu çalışmaya başlandığında Amerika'da öldürülen hayvan sayısı sene başından bu yana 25,061,290,882, İngiltere 2,908,162,800, Kanada 2,523,270,582, Avustralya 2,238,159,658'dir.

⁹ Irkçılık kavramına benzetilerek kullanılmıştır. Singer ise ünlü "Hayvan Özgürleşmesi" adlı kitabında bu önyargıyı ortaya koymaya çalışır.

“Hayvanlara karşı muamele yasalarla belirlenmeli; onların besin için öldürülmesi şimdi olduğundan daha az kaba ve zalimce olabilir. Onlara zevk için yapılan işkenceleri suç ilan etmek, insanları birbirlerine karşı sempatik yapar ve birbirlerine sadece acı vermekten kaçınmayı değil, fakat pozitif olarak fayda sağlamaya da teşvik eder.”¹⁰

Feinberg ise Bentham’dan farklı bir argüman ileri sürer. Ona göre bazı eylemler zararsız ama hoş olmayan eylemler olabilir. Hayvanlarla cinsel ilişkide bulunma gibi eylemler bu türdendir. Bu eylemler ve kusurlu davranışlar, kötülüktür.¹¹ Bu eylemlerde haklı olarak yasal koruma talep edileceğini belirtir. Rawls ise hayvanlara karşı zalimce davranılmasını bütün türü yok etmek için çok büyük bir kötülük olarak görür. Bu konuda bir tartışma sürdürmez, fakat ona göre hayvanlarla ve doğayla ilişkilerimizdeki doğru anlayış, “doğanın düzeni teorisine ve bizim bunun içindeki yerimize bağlıdır. Metafiziğin görevlerinden birisi, bu amaca uygun olan dünya görüşü üzerinde çalışma yapmak, bu sorunları belirleyici gerçekleriyle tespit etmek ve sistemli hale getirmektir.”¹² Bu teorik tartışmaların dışında kimi geleneklerde hayvanlara kötülük edildiğinde, hayvanların insanlara geri dönüt vermeyeceklerine inanılır. Hayvanların da kendi ‘büyü’leri, kendi totem ataları vardır. “Ruhu tüm kozmosu besleyen Manitu onlara can vermiştir. Dolayısıyla, hayvanların dostluğunu kazanmalıyız, yoksa insanlara derilerini ve etlerini vermeyi reddedebilirler.”¹³ Bu tartışmaların yanı sıra hayvan haklarına ilişkin en ciddi eleştiriler ve çözüm önerileri, Peter Singer tarafından yapılmıştır.

Peter Singer *Hayvan Özgürleşmesi* adlı kitabında insan ve hayvanlara ilişkin muameleleri inceler. Tarih boyunca hayvanın konumlanışına ve algılanışına itiraz eder. Düşünürlerin insanlarla hayvanlar arasında dil, akıl, anlama yetisi, sosyalleşme gibi birçok özellikten dolayı farklı görülmesini ve bu nedenle hayvanların haklarından ve ahlaklılığından söz edilmeyeceği fikrini mantıklı bulmaz. Bu ayrımın hayvan özgürleşmesini ilgilendiren bir tarafı olmadığını iddia eder. Bu nedenle bir “hayvan etiği formu” ortaya koyar. Bu formda Singer, hayvan haklarına ilişkin temel eşitlik ilkesini önemser. Singer’ın eşitlik anlayışı bütün herkesin birbirine denk olması anlamına gelen bir anlayış değildir, zira bu düşünce eşitlikten vazgeçmeye bile sebep olabilir. Temel eşitlik ilkesi, “eşit ya da özdeş muameleyi değil, eşit önemsemeyi gerekli kılar. Farklı varlıkların eşit derecede önemsenmesi, onlara farklı şekilde muamele edilmesi ve farklı haklar tanınması sonucunu doğurabilir.” Bu zamana kadar bilinenin tersi bir eşitlik ilkesi sunar. Eşitlik, her iki gruba aynı hakları ya da aynı muameleyi tanımak değildir. Eşitlik her iki gruba da eşit önemi göstermektir. Eşitlik ilkesine göre bir bebeğe atılan tokat ile bir ata atılan tokat aynı acı düzeyini hissettirmez. Eşit önemseme bağlamında düşünüldüğünde bebeğe atılan tokadın acısının daha büyük olduğu bilinir.¹⁴ Singer’a burada şu sorulabilir; insanlara saldıran hayvanlar olduğunda bu eşit önemseme ilkesi, o an nasıl kurulacak? Ayrıca hayvanların kendi dünyalarında bile böyle bir ilke görülmezken bu eşitlik fikri

¹⁰Jeremy Bentham, *From An Introduction To The Principles Of Morals And Legislation*, s.44

¹¹Feinberg için bu kusurlu davranışlar; Örneğin, 1) kötü ses, koku, renk vs. ile duyu organlarını rahatsız edecek durumlar, 2) burun silme, kusma gibi iğrenme ve tiksime yaratan durumlar, 3) Bayrağı çiğneme, cenazeye küfretme gibi ahlaki, dini ve milliyetçi duyarlılıkları inciten eylemler, 4) kamusal alanda sevişen çiftler, hayvanlarla cinsel ilişki kurma gibi sıkılma, utandırma ve endişe yaratan durumlar, 5) yanımızda oturan kişinin sizin için çok sıkıcı gelen bir konuşma yapması gibi kızdırma, sıkma ve engellemeye yol açan durumlar, 6) oyuncak silahla ateş etme gibi korku, esef, küçültme, kızgınlık yaratan eylemler. Bu kusurlu davranışlar kötülüktür, kimseye zarar vermese de. (Feinberg, *Rahatsızlık Verici Eylem İlkesi*)

¹² John Rawls, *Bir Adalet Teorisi*, Phoenix Yayınları, Çev: Ahsen Coşar, s.542

¹³Murray Bookchin. *Ekolojik Bir Topluma Doğru*, s.66

¹⁴ Peter Singer, *Hayvan Özgürleşmesi*, Çev: Hayrullah Doğan, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2005

Nur BEKİRHAN- HAYVAN HAKLARINA YÖNELİK FELSEFİ BİR DEĞERLENDİRME

geçerliliğini nasıl koruyacak? Örneğin bir aslan zebrayı, kurt geyiği, timsah antilop'u yemede bir beis görmez . Singer böyle bir durumda reçete sunmaz onun için önemli olan ahlaksal yeterliliğe sahip kişilerin bir eylemde bulunurken tüm acıya duyarlı varlıkları düşünerek eylesidir. Hayvanlara haklar tanınması konusunda ilk uğrak yeri burasıdır. Önermesini her iki grubun eşit öneme sahip olduğunu hissetme yetisi ile temellendirir. Bentham'ın sorduğu hayvanlar acı çekebiliyorlar mı? sorusunu çok önemli bulur. Singer için bu soru bir varlığı önemsemenin ölçütünün acı çekme olduğuna işaret eder. “Bir varlık acı çekiyorsa, bu acıyı önemsemek için hiçbir ahlaksal gerekçe öne sürülemez. Eşitlik ilkesi, acı çeken varlığın doğasından bağımsız olarak, bu acının -kabaca bir karşılaştırma yapmak mümkün olduğu sürece- herhangi başka bir varlığın çektiği benzer bir acıyla eşit tutulmasını şart koşar. Bir varlık acı çekme ya da haz/mutluluk duyma yeteneğinden yoksunsa, göz önünde bulunduracak hiçbir şey yok demektir.”¹⁵ Bu bağlamda Singer canlıların çıkar sahibi olması için acı ve haz duymasını önemser. Acı ve haz duyan varlıkların ahlaki değerlendirmelere tabi tutulması gerektiğini düşünür. Singer'a göre hayvanların acı çekmesi şüphe götürmez bir gerçektir. Descartes'in hayvanları mekanik olarak değerlendirmesine karşı çıkar. Anestezi uygulanmış bir köpeğe bıçak saplandığında, köpeğin acı çektiğinin gözlemlendiğini belirtir.

“Davranışsal işaretler arasında kıvrınma, yüz kasılmaları, inleme, çığlık ve başka sesler, acı kaynağından kaçınma girişimleri, acının tekrarlanması ihtimali karşısında korku hali vb. davranışlar sayılabilir. Bunlara ek olarak, bu hayvanların sinir sisteminin bizimkilere çok benzer olduğunu, acı hissettiğimiz durumlarda bizim sinir sistemimizin verdiği fizyolojik tepkilere çok benzer tepkilerin onlarda da görüldüğünü de biliyoruz: Başlangıçta tansiyonun yükselmesi, gözbebeklerinin büyümesi, terleme, nabzın hızlanması, uyarıcı etkenin devam etmesi durumunda da tansiyonun düşmesi. İnsanlarda beyin korteksi diğer hayvanlara göre daha gelişmiş tir; ama beynin bu kısmı temel itki, his ve duygularla değil, düşünme işlevleriyle ilgilidir. Bu itki, his ve duyguların beyindeki yeri diensefalondur ve bu bölge de birçok hayvan türünde, özellikle de memeli ve kuş türlerinde son derece gelişmiştir.”¹⁶

Böylelikle acının dışsal göstergelerle anlaşılacağını belirtir. İnsanların akıl yürütme yetisi hayvanlardan üstün olsa bile bunun insanlar ve hayvanlar arasında çizilen sınırı haklı çıkaracağı anlamına gelmediğine dikkat çeker. Bebeklerin veya zihinsel engelli kişilerin, yani anlama yetisi hayvanlardan bile geri olan insanların nasıl ki temizlik malzemelerinin testi için büyük acılara maruz bırakılmıyorsa, hayvanlar içinde bunun kabul edilmemesi gerektiğini vurgular. Singer aynı zamanda bir varlığa nasıl muamele edileceği hususunda, dilin belirleyici olduğu görüşüne de katılmaz. Dilin yine hissetme yetisiyle bağını kurar. “Acı benzeri bilinç durumları daha ilkel ve dille tamamen ilgisizdir.”¹⁷ Bu bağlamda bebeklerin ve küçük çocukların da dil yeteneğinden yoksun olduklarını belirtir. Çocukların acı çekmeyeceğini iddia edebilir miyiz diye sorar. Bu iddia edilmediği sürece dilin temel önlem sayılamayacağını ifade eder. Singer bunların aksini düşünenleri, insan hayatının kutsallığını savunanları, hayvanların testler için acı çekmelerinde sakınca görmeyenleri türçülükle suçlar. “Komada olan bir bebeğe yaşam hakkı tanıyan ama diğer hayvanlara

¹⁵ Peter Singer, *Hayvan Özgürleşmesi*, Çev: Hayrullah Doğan, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2005, s.46

¹⁶ Peter Singer, *Hayvan Özgürleşmesi*, s.49

¹⁷ Peter Singer, *Hayvan Özgürleşmesi*, s. 52

tanımayan anlayış türçülüktür.”¹⁸ Bu anlamda türçülüğü ırkçılık ve cinsiyetçilikle benzer ideoloji olarak görür. Türçülük egemenin işine geldiği gibi davranmasıdır, önyargıdır. Nihayetinde Singer için hayvan hakları sorunlarına ilişkin yapılması gerekenler; “Parlamentodaki temsilcilere hayvan hakları sorunlarına ilişkin görüşler yazılmalı; arkadaşlarımızı bu meselelerden haberdar etmeli; çocuklarımıza hissetme yetisi olan bütün varlıkları korumayı öğretmeli ve insan dışı hayvanlara yapılanları her fırsatta açıkça protesto etmeliyiz.” Bunun yanı sıra yapılacak en kesin şey, Singer’a göre hayvanları yemeyi bırakmaktır. Mutlak bir kararlılıkla hayvan yenilmemesi gerektiğini savunur, fakat kendiliğinden ölen hayvanları yemenin sakıncalarına değinmez. Vejetaryenlik bu anlamda en iyi boykot olarak ele alır ve hayvanlara zarar veren tüm eylemlerin engellenmesini talep eder. Hayvanların keyfi avlanması, denek olarak kullanılmaları, yenmeleri, tüketim malzemelerinde kullanılmalarını, hepsini reddeder.

İnsan ve hayvanların aynı ahlâkî statüye sahip olabileceklerini öne süren bir başka radikal fikir ABD’li filozof Tom Regan tarafından geliştirilmiştir; Regan *The Case for Animal Rights*’ta (*Hayvan Hakları Davası*, 1983) “yaşayan” her varlığın haklara sahip olabileceğini ileri sürer. Yaşayan her varlıkla kastettiği şey, canlılık özelliği değildir. Regan tüm canlıları özne veya ahlaki statüye sahip olarak görmez. Bu özelliklere sadece yaşamın öznesi olanlar sahip olabilir. Yaşamın öznelerinin kimler olduğuna geçmeden önce Regan’ın, Kant’ın felsefesinden etkilendiğini belirtmek gerekir. Kant’ın ahlaki değerleri mutlak ve çığnemez değerler olarak ele alması ve bu değerlerin acı ve haz yetisiyle bir ilgisinin olmadığını belirtmesinden hareket eder. Kant’a göre sadece rasyonel varlıklar için değere sahiptir ve ahlaki saygıyı hak ederler. Yani hak sahibi olanlar aynı zamanda yaşamın özneleridir. Regan ise bu yaklaşımı yeniden sorgular. Ahlaki saygıyı sadece rasyonel varlıkların hak ettiği görüşünü yanlış bulur. Ahlaki saygıyı yaşamın öznesi olanlar hak eder. Regan için yaşamın özneleri kimlerdir? Ahlaken etkin ve ahlaken edilgin varlıklar, yaşamın özneleridir. Regan, ahlaken etkin ve ahlaken edilgin varlıklar arasında bir ayırım yapar. Ahlaken etkin varlıklar, yükümlülüklerinin bilincinde olan ve eylemlerini özgürce seçme yetisine sahip olan varlıklardır. Ahlaken edilgin varlıklar ise, kendi davranışlarını denetleyebilme yetisinden yoksun olan, ahlaki ilkelerin uygunluğunu bile algılayamayan varlıklardır. “Bebekler, küçük çocuklar, yaşı ne olursa olsun zihinsel dengesi bozuk ya da zihinsel gelişimini tamamlamamış olanlar, ahlaken edilgin insan bireylerinin paradigmatik örnekleridir.”¹⁹ Bu iki varlık arasında karşılıklı ilişki görülmez. Ahlaken edilgin varlıklar, ahlaken etkin varlıklar üzerinde doğru/yanlış herhangi bir eylemde bulunmazlar, oysa ahlaken etkin varlıklar edilgin varlıklar üzerinde doğru/yanlış eylemlerde bulunabilirler. Bu bağlamda yaşamın özneleri, “inançlara ve arzulara; algılama, hatırlama gibi yetilere ve kendilerinininki de dahil olmak üzere gelecek duygusuna; haz ve acı hisleriyle birlikte bir duygusal hayata; tercihlere ve esenliklerini belirleyecek çıkarılara; arzuları ve amaçları doğrultusunda eyleme geçme yetisine; zaman içinde gelişen psiko-fiziksel bir kimliğe; başkalarına sağladıkları yararlarından ya da başkalarının çıkarlarına alet olmalarından mantıken bağımsız olarak, yaşantılarının kendileri açısından iyi ya da kötü olması anlamında bireysel bir refaha sahip olan bireylerdir.”²⁰ Regan için yaşamın öznesi olma sadece insanlara değil, hayvanlara da içsel bir değer atfeder. Bu değer atfetmeyle tür ayrımlarını ortadan kaldırılacağını düşünür. “Bir yaşamın öznesi olan tüm insanlar ahlaki açıdan önem değerlerinde (içsel değer) ne kadar az ya da çok bilirlerse bilsinler ve ne kadar yetenekli ya da yeteneksiz ve ne kadar zengin veya fakir olurlarsa olsunlar vs. eşittirler. Yalnızca tür ayrımcılığının son kalıntısı bizi bir yaşamın öznesi olan hayvanların vakasında aynı yargıya ulaşmaktan alıkoyar. Daha “yüksek” veya daha “üstün” değiliz, onlar da daha “alçak” veya daha “altta” değiller.

¹⁸ Peter Singer, *Hayvan Özgürleşmesi*, s.59

¹⁹Tom Regan, *The Case For Animal Rights* , Birikim Dergisi, Çev: Elçin Gen, Sayı:195, Temmuz, 2005, s.

32

²⁰ Tom Regan, *The Case For Animal*, s.32

Nur BEKİRHAN- HAYVAN HAKLARINA YÖNELİK FELSEFİ BİR DEĞERLENDİRME

Ahlaki önemimiz, içsel değerimiz açısından eşitiz”²¹ Regan için yaşamın öznesi olan bireyler, bağımsız bir değere yani içsel değere sahiptirler. Bireyler eşit içsel değerlere sahipse, onlara gösterilecek muameleyi belirleyecek olan şey adalet meselesidir. “İçsel değere sahip bireylere, içsel değerlerine saygılı bir şekilde davranmalıyız. Saygı ilkesi, eşitlikçi, mükemmeliyetçi olmayan bir biçimsel adalet yorumu ortaya koyar.”²² Nihayetinde Regan için hayvanlara saygı göstermek nezaket değil, adalet meselesidir. “Çocuklara, zihinsel gelişimini tamamlamamış olanlara, demanslı yaşlılara ya da ahlaken edilgin diğer varlıklara karşı görevlerimizin temelinde, ahlaken etkin varlıkların “duygusal ilgileri” yatmaz; onların içsel değerine saygı duyulması yatar.”²³ Böylece saygı duyulması gereken varlıkların türlerine ya da özelliklerine değil, içsel değerine bakılması gerekir. Bu anlamda ahlaken etkin varlıkların, ahlaken edilgin varlıklara karşı bir ayrıcalığı yoktur. Regan burada dilsel ve mantıksal bir hata yapar. Etkenlik ve edilgenlik kendiliğinden bir hiyerarşi kurar. Etken edilgeni etkilediği için etkindir, edilgende etkene etki edemediği için edilgendir. Regan’a göre bu durum sağlanmışsa hayvanlarda insanlar gibi temel haklara yani adalet gereği hak ettikleri muameleyi görme hakkına sahiptirler. Regan’a burada adaletin ancak yasa karşısında mümkün olacağına ilişkin eleştiriler yöneltilebilir. Çünkü Regan’ın ifade ettiği içsel değer, yasaya dönük bir taleptir. Hayvanların kendi dünyalarında sağlayamadıkları adaleti, insan ve hayvan ilişkisinde kurmak birçok eleştiriye kapı aralar. Genel olarak Singer ve Regan’ın kuramları farklı olsa da aynı hak talebinde ortaklaştığı söylenebilir. İkisi için de hayvanlar hak sahibi varlıklardır ve ahlaki zeminde yer almaları gerekir. Singer için bunun ölçütü hayvanların da çıkarlarının olması ve acı çekiyor olmalarıdır, Regan bunu adalet ilkesi üzerinden ele alır. Bu iki düşünürün iddialarına yönelik eleştirileri Cohen’de buluruz.

Cohen, “The Case for the Use of Animals in Biomedical Research” adlı makalesinde Singer ve Regan’ın tam aksi iddialarda bulunur. Cohen’in genel iddiası, hayvan haklarının olmadığı yönündedir. Haklar “bir kişi, grup veya bütün insanlığa karşı iddia edilen taleplerdir. Haklar birbirlerine karşı ahlaki talepte bulunabilecek varlıklar arasında söz konusudur. Dolayısıyla, haklar sadece insanlar arasındaki ilişkiler için söz konusudur.”²⁴ Cohen’e göre her ne kadar hayvanların kapasiteleri ve davranışlarının insana benzediği ileri sürülse de bu hayvanların hak sahibi olması için yeterli değildir. Hayvanlar ahlaken de otonom varlıklar değildir. “Hayvanlar kendi kendilerine uyacakları kurallar koyamazlar ve gerçek bir ahlaki topluluğun üyesi olamazlar. Buna göre, onlar üzerinde araştırma yaparak onların haklarını çiğnemiş sayılmayız çünkü ortada çiğnenecek hakları yoktur.”²⁵ Singer zihinsel engelliler, akli dengesi yerinde bulunmayan kişilerin hayvanlardan daha düşük zekalı olduğu iddiasına karşılık Cohen, deliler ve çocukların haklarından söz edilememesini hatalı bir argüman olarak değerlendirir. “İnsanlar tek tek ahlaki kapasitelerinin olup olmadığı konusunda test edilmezler. İnsanlar bir tür olarak ahlaki seçim yapabilme kapasitesine sahiptir; bazı insanların sahip olmadığı bu özelliğe hayvanlar bir tür olarak hiçbir zaman sahip değildir.”²⁶ Son kertede Cohen için hayvanların hakları yoktur ve araştırma için kullanılmaları da bir sakınca yoktur. Bunun aksi argümanlarda ileri sürülebilir. Bu tartışmaya farklı bir eleştiri de Primoratz’dan gelir. Hayvanların, delilerin ve çocukların hak sahibi olamayacağını iddia eder. “Retributive (hakediş) ceza kuramını işaret ederek cezanın ahlaki ölçütünün hak etme olduğunu vurgular. Adalet ve hak etme kavramları özgürce eylemde bulunan ve eylemlerinin

²¹Tom Regan, *The Case For Animal* s.33

²²Tom Regan, *The Case For Animal*, s.35

²³ Tom Regan, *The Case For Animal*, s.36

²⁴Cohen, “*The Case for the Use of Animals in Biomedical Research*” New England Journal of Medicine, Vol.315, 1986, s.865

²⁵Cohen, “*The Case for the Use of Animals in Biomedical Research*”, 1986, s. 865

²⁶ Cohen, “*The Case for the Use of Animals in Biomedical Research*”,1986, s.867

sorumluluğunu alan varlıklar için anlamlı olarak kullanılabilir—bu kavramları hayvanlar, deliler ve çocuklar için kullanamayız.”²⁷

Tüm bunlardan hareketle klasik felsefede insan; rasyonel, özgür, politik, değer üreten bir varlıkken, çağdaş felsefe de bu argümanların yetersizliği üzerinde durulduğu söylenebilir. Hayvanlar üzerine yapılan araştırmalarla da bu yetersizlikleri gösterme çabaları söz konusudur. Hayvanların da kendilerine ait bir kültürü ve hareketlerinin gruptan gruba değişkenlik gösterdiği de bu araştırmalarla ortaya konuyor.²⁸ Örneğin, “Kuzey Amerika ormanlarında yaşayan Algonkian'lara göre, kunduzlar, cemaatin esenliği için akıllı bir işbirliğine girerek, klanlar halinde kendi kulübelerinde yaşarlar.”²⁹ Bir başka araştırma şempanzeler ve insanların mutluluğu deneyimleme ve bunun kişilikle ilgili olması bakımından birbirine benzediklerini belirtir.

Sonuç

İnsan türünün, hayvanların kökeniyle anılmaya başlaması Darwin'e dayanır. Evrim teorisyenleri, maymun ve insan genlerinin benzerliğinin %98 olduğunu varsaymaktadır. Varsayımsal olarak insan ve maymunlar arasında benzerliklerin bu kadar yüksek olmasının yanı sıra insanları, hayvanlardan ayıran birçok farklı özellikler de mevcuttur. İnsan düşünen, analiz edebilen, olgu ve olayları anlamlandırma gücü olan, bilim-sanat-felsefe yapabilme yeteneğine sahip ve değer yaratması açısından oldukça ayırıcı özelliklere sahiptir. İnsanların sahip olduğu bu özellikler diğer canlılardan farklı bir muameleyi haklı kılar mı? diye sorulabilir. İnsan bu özellikleri ve farklılıklarıyla belli bir kültürü oluşturur. Bu kültür içinde insan artık ahlak ve değer yaratan bir varlık haline gelir. Kendine karşı nasıl muamele edilmesi gerektiğini sınırlarını çizer. İnsan bu özellikleriyle diğer canlılardan farklılaşır ve artık insan olmaklığıyla bilinir. Bu noktada artık insana olan değerlendirmeler hayvana indirgenemeyecek bir hal alır. Nihayetinde hayvan hakları sorunları ve hayvanların haklarından bahsedilebiliyor olması, insanın bu ayırıcı özellikleri sayesinde. İnsanın ayırt edici özelliklerinin belirtilmesi, insanın üstün olduğu anlamına gelmez. Antropolojik olarak özelliklerinin farklılığına işaret eder.

Bu sorunsallaştırma sürecinde yanıt bekleyen “hayvanların hakları var mıdır?” sorusudur. Bu soruyu yanıtlamadan önce “hakka sahip olmak ne demektir?” sorusunu cevaplamak gerekir. Hak, bir şeyi yapmaya sahip olmak ve ondan yararlanmaktır. Diğer bir ifade ile bir hakka sahip olmak demek, “bu hakka dayanan taleplerde ısrar etmeye yetkili olmaktır. Bu talepler ise olağan olarak yarar, sosyal politika ve etkinlikte bulunmanın başka ahlaki ve siyasi nedenlerine karşı üstünlüğe sahiptir.”³⁰ Hayvanlar arası ilişki göz önüne alındığında hayvanların kendilerine belirleyecekleri bir yetki, ödevliyle bir ilişki ağı kuramayacağı aşıkardır. İnsanların hayvanlara tayin edeceği bazı haklar söz konusu olabilir. Öyleyse bu hakları belirleyici ölçüt ne olacaktır? Tür olarak hayvandan bahsedilir ama hayvanlar alemi içinde birçok farklılığı barındırır. Onların dünyasında tek bir tür yok. İnsan hakları konusunda, tüm insanlar için evrensel haklardan bahsedilir. Örneğin tüm insanlar için yaşam hakkı, tüm hakların gerçekleşmesi açısından gereklidir ve haktır. Hayvan hakları söz konusu olduğunda hangi hayvanların yaşam hakkından bahsedileceği konusu belirsizdir. Singer ve Regan'ın iddiaları da bu anlamda yetersizdir. Hayvanların acı çekiyor olmaları gerçeği, kültürel alanın gerçekliğini yok saymamalıdır. Batı da bir başkan et yediği sürece başkan kabul edilir. İnançlı bir insan kurban kestiğinde inancını yerine

²⁷ Primoratz, “Argument Against the Utilitarian Theory” Vice, Crime and American Law, Erişim:19.06.2024, <http://web.uncg.edu/dcl/courses/vicecrime/m7/part2.asp>

²⁸ Japonya'nın Koşima adasında yaşayan makakların yer elmasını denizde yıkayarak deniz tuzuyla tatlandırılmaları veya Tanzanya'daki bir grup şempanzemin dallardan olta yapmaları örnek gösterilebilir zira aynı bölgelerde yaşayan başka şempanze grupları bunları yapmıyor.

²⁹ Murray Bookchin. *Ekolojik Bir Topluma Doğru* s.66

³⁰ Jack Donnelly, *Teoride ve Uygulamada İnsan Hakları*, Ankara, 1995, s. 19

Nur BEKİRHAN- HAYVAN HAKLARINA YÖNELİK FELSEFİ BİR DEĞERLENDİRME

getirdiğini düşünür. Bilim ancak hayvanlar üzerinde araştırmalarla ilerleyebilir.³¹ Bu konuda evrensel bir uzlaşma pek mümkün görünmemektedir. Hayvanların yaşam haklarının temel hak varsayıldığı bir pozitif hukuk, yasa oluştururken Hindistan'daki hayvan kutsallığını mı, Müslüman ülkelerde kurban edilen hayvanların değerini mi göz önünde bulunduracak? Bu bağlamda Cohen'in hakların sadece insanlar arası ilişkilerde olduğu argümanı tekrar değerlendirilmelidir. Regan'ın belirttiği gibi bir adalet ilkesi olarak da savunulması da oldukça zor. Hayvanların hakları olmadığını belirtmek, onlara verilen zararı görmezden gelmek anlamına gelmez. İnsanın hak sahibi olması da insanın canliliğini görmemek anlamına gelmez. Bunlar dışında üçüncü bir yola ihtiyaç var gibi çünkü hayvanlara zarar sadece insanlardan gelmez. Kendi aralarında da böyle bir ilke yok. İhtiyaç doğrultusunda gücü olan güçsüz bulduğu veya uygun bulduğu hayvanı öldürüp, yiyebilmektedir.

Keyfi ve zevk uğruna, hayvanların uğradığı zararları minimum seviyeye çekecek, spor amacıyla yapılan avlanmalara, kozmetik deneylere, tecavüze uğrayan ve acı çekerek öldürülmelerine engel olacak uygun bir yükümlülük ilkesine ihtiyaç vardır. Hayvanların kendi dünyaları olduğunu, bu dünyanın ihtiyaç temeli üzerine kurulu olduğunu, kendi aralarında da insanın anladığı anlamda bir hak ilişkisi olmadığını kavrayacak bir yaklaşıma ihtiyaç var. Hayvan haklarını veya etiğini savunacakların göz ardı etmemesi gereken bazı görünür veya görünemeyen meseleler de var. Çevreye zarar veren hayvanların bu zararının nasıl engelleneceği konusunda çözüm üretilmemesi bunlardan biridir. BM'ye bağlı Gıda ve Tarım Örgütü'nün raporuna göre, “büyükbaş hayvanlar, iklimi; ormanlara, içme suyuna ve vahşi doğa yaşamına büyük zarar veriyor. Rapora göre, küresel ısınmaya neden olan sera gazlarının yüzde 18'i büyükbaş hayvanlardan çıkıyor.”³² Bu veriler, hayvan haklarına ilişkin tartışmaları yeniden ve farklı bir şekilde değerlendirilmesini de zorunlu kılıyor. Hayvanların yaşamlarını sağlıklı sürdürmesini temin etmek, acı ve eziyet çekmeden öldürülmelerini sağlamak, temiz hava ve ortam temin etmek, besleme ihtiyaçlarını gidermek gibi durumların devlet tarafından karşılanması gerekir. Devlet, buna olanak sağlarsa, hayvan haklarına ilişkin bir çözüm mümkün olacaktır.

³¹ Bilim, İnsanlar üzerinde de deneyler yapıyor. Bütün hayvanların ve insanların acılarının değerinin aynı/eşit olduğunu kabul etsek bile, inandırıcı bir faydacı hesap, hayvanları bilimsel araştırma için kullanmamanın bütün sonuçlarını hesaba katandır. Korkunç bir hastalığın ortadan kaldırılması, insan ömrünün uzatılması, büyük acılardan kaçınılması, hayat kurtarmak vs. hayvanları araştırma için kullanarak elde edilebilir ve bu faydalar o kadar büyüktür ki, faydacı bir temelde hayvanların araştırma için kullanılmaması değil, kullanılmasını savunmak gerekir.(Cohen, The Case for the Use of Animals in Biomedical Research”, s.866

³²https://evrimagaci.org/sokak-kedileri-her-yil-yaklasik-12-milyar-hayvani-olduruyor-949?fbclid=IwAR07nK-EEXBLKOlzkWzyOpa2liQ53-ICUDgsmYHodgRcmzq5s8HxGZXQS_M

KAYNAKÇA

- ARİSTOTELES, *Politika*, Remzi Kitapevi, İstanbul, 2016
- BENTHAM, JEREMY, *From An Introduction To The Principles Of Morals And Legislation*, Oxford Universty Press, 1996
- BOOKCHİN MURRAY, *Ekolojik Bir Topluma Doğru*, Çev: Abdullah Yılmaz, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1996
- COHEN, “The Case for the Use of Animals in Biomedical Research”, *WellBeing International*, 1986
- CEVİZCİ, AHMET, *17. Yüzyıl Felsefesi*, Say Yayınları, İstanbul, 2016,
- DONNELLY, JACK, *Teoride ve Uygulamada İnsan Hakları*, Ankara, 1995
- FEİNBERG, “Rahatsızlık Verici Eylem İlkesi”, Aktaran:Doğan, 2019
- KANT, IMMANUEL, *Ethica*, Pencere Yayınları, Çev: Oğuz Özügül, 2003
- PRİMORATZ, “Arguments Against the Utilitarian Theory”, *Vice, Crime and American Law*, <http://web.uncg.edu/dcl/courses/vicecrime/m7/part2.asp>
- RAWLS, JOHN, *Bir Adalet Teorisi*, Phoenix Yayınları, Çev: Ahsen Coşar
- REGAN, TOM, “The Case For Animal Rights”, *Birikim Dergisi*, Çev: Elçin Gen
- SİNGER, PETER, *Hayvan Özgürleşmesi*, Çev: Hayrullah Doğan, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2005
- SPİNOZA, BENEDİCTUS, *Teolojik Politik İnceleme*, Dost Yayınları, Ankara, 2010
- YÜCEFER, HAKAN, “Bir Beden Ne Yapabilir?”, *Aristoteleste Hayvanlar, Beden ve Ruh, Cogito Dergi*, Sayı 80, s.196-228, 2015
<https://www.animalclock.org/au/>
<https://evrimagaci.org/>

Tüketim Toplumunda Bireyin Pozitif Özgürlüğü: Teknolojinin İrade Özgürlüğüne Etkisi Bağlamında Bir İnceleme

Kübra CANBAZ AKÇA*

Öz

Bu çalışmada, kapitalist üretim biçiminin tarihsel evrimi ve tüketim kültürünün birey üzerindeki etkileri incelenmiş, bireyin tüketim toplumunda gerçek anlamda özgür olup olmadığı sorgulanmıştır. Çalışmanın odak noktası, teknolojinin tüketim dürtüsünü nasıl beslediği ve bireyin irade özgürlüğünü nasıl etkilediğidir. Çalışmanın temelinde irade özgürlüğü kavramıyla ilişkilendirilen pozitif özgürlük kavramı bireyin kendi yaşamını kontrol edebilme ve kendi iradesine göre hareket edebilme kapasitesini ifade etmektedir. Bu bağlamda pozitif özgürlük, bireyin kendi istek ve arzularına göre karar verebilme yeteneğini ve bu kararları gerçekleştirebilme imkanını ifade eden irade özgürlüğü için bir ön koşul olarak görülmüştür.

Çalışmada, dijital medya araçlarının bireylerin özgür iradelerini kullanma kapasitesini sınırlayan yeni bir tahakküm modeli oluşturduğu vurgulanmıştır. Tüketim toplumunda teknoloji ve dijital platformların rolünün, bireylerin sürekli tüketime yönlendirilmesi ve kimliklerini tüketim üzerinden tanımlamaları üzerine kurulu olduğu görülmüştür. Neoliberal sistemin bireyleri daha fazla tüketime teşvik ettiği ve bu süreçte bireylerin duygularının ve arzularının sömürüldüğü çalışmanın vurguladığı bir başka noktadır.

Bireyin tüketim toplumunda sahip olduğu özgürlüklerin gerçek anlamda kullanılıp kullanılmadığı, teknolojinin ve dijital platformların birey üzerindeki etkisi bağlamında değerlendirilmektedir. Pozitif özgürlüğün varlığı, bireyin irade özgürlüğünü etkin bir şekilde kullanabilmesi için bir ön koşul olduğundan, çalışmada bireyin özgür iradesinin manipüle edildiği ve tüketim toplumu içinde bireyin özgürlük alanının daraltıldığı sonucuna varılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Tüketim Toplumu, Birey, Teknoloji, Pozitif Özgürlük, İrade Özgürlüğü

Positive Freedom of the Individual in the Consumer Society: An Examination in the Context of the Effect of Technology on Freedom of Will

Abstract

This study examines the historical evolution of the capitalist mode of production and the impact of consumption culture on individuals, questioning how free individuals are in a consumer society. The focus of the study is on how technology fuels the consumption impulse and affects individual freedom of will. At the core of the study, the concept of positive freedom, associated with freedom of will, refers to the capacity of individuals to control their own lives and act according to their own will. In this context, positive freedom is seen as a prerequisite for freedom of will, which refers to the ability to make decisions according to one's desires and to realize these decisions.

The study highlights that digital media tools create a new model of domination that limits individuals' capacity to exercise their free will. It is observed that the role of technology and digital platforms in the consumer society is based on continuously directing individuals towards consumption and defining their identities through consumption. Another point emphasized in the study is that the neoliberal system encourages individuals to consume more, exploiting their emotions and desires in the process.

* Uzman, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü, Doktora Öğrencisi, Kubrac12345@gmail.com, Orcid: 0000-0002-1903-7941

The study evaluates whether individuals' freedoms in a consumer society are genuinely exercised, considering the impact of technology and digital platforms on individuals. Since the existence of positive freedom is a prerequisite for effectively exercising freedom of will, the study concludes that individuals' free will is manipulated, and their freedom is constrained within the consumer society.

Keywords: Consumer Society, Individual, Technology, Positive Freedom, Freedom of Will

Giriş

Tüketim yapıları, kapitalist üretim biçimi ortaya çıktığı andan itibaren değişim göstermektedir. 20. yüzyılın başlarında başlayan üretim ve tüketim yapılarındaki değişim tüm dünyada etkisini sürdürmeye başlamıştır. Küreselleşmenin etkisiyle tüm dünyaya hızla yayılan bir tüketim kültürü oluşmuştur.

Kapitalizmin tarihini üç ana dönemle ele almak mümkündür. Birinci dönemde Birinci Dünya Savaşı ve Büyük Buhran dönemini içine alan devletlerarası emperyalist büyüme çelişkilerini barındıran dönemdir. İkinci dönem savaş sonrası ortaya çıkan harabe haline gelmiş Avrupa'nın Keynesyen iktisat, New Deal ve istikrara kavuşmuş Fordist Dönemidir. Üçüncü dönem ise 1970'li yıllarda ortaya çıkan küresel serbest piyasa dönemi olarak bilinmektedir (Curtis, 2015:90). Arz ve talebin temel belirleyici olduğu üçüncü dönemde devletin ekonomiye müdahale etmediği bir sistem gelişmiş, piyasa özerkliği ve pazarın özgürlüğü ön plana çıkmıştır. 1970'li yılların sonunda Neoliberal politikalarla birlikte sermaye lehine, emek ve işçi aleyhine işleyen bir ekonomik ve sosyal düzen yaratılmıştır (Duman, 2016:18). Bu düzenin en büyük çelişkisi üretim ve tüketim dengesinin oluşturulamamasıdır. Sürekli oluşturulmak istenen sermaye birikimiyle doğal kaynaklar tüketilmiş, emek sömürsü artmıştır. Nihai aşamada ise biriken sermayeye çözüm olarak tüketim ön plana çıkarılmıştır. Kapitalizmin bir sonucu olarak ortaya çıkan tüketim toplumunda da bireylerin sürekli tüketime yönlendirildiği bir düzen inşa edilmiştir. Tüketim dürtüsünü modern zamanlarda besleyen en önemli araç teknolojidir. Teknolojinin yaşamlarımıza girmesi ilk etapta büyük bir özgürlük alanı olarak algılansa da geline nokta teknolojinin sunduğu özgürlüğün bireyler üzerindeki etkisi farklı bir tahakküm modelinin geliştiğine işaret etmektedir.

Bu çalışmada tüketim toplumundaki bireyin ne kadar özgür olduğu incelenmektedir. İnceleme, dijital medyanın birey üzerindeki etkisini temel olarak gerçekleştirilmektedir. Birey, içinde yaşadığı dünyada sahip olduğu temel hak ve özgürlüklerle özgür iradesine göre yaşam sürmektedir. Bir bireyin kendi istek ve arzularına göre karar verebilme yeteneğini ifade eden özgür irade bireyin seçimlerinde dışsal zorlamaların ve kısıtlamaların bulunmamasını ve kişinin bilinçli ve kasıtlı olarak bir eylemde bulunabilmesini temel almaktadır. Ancak bireyin gerçek anlamda özgür olup olmadığı özgür iradesini kullanabilme imkânı ve koşulları temelinde değerlendirilmelidir. Çalışmada, bireyin özgürlüğü bu sebeple irade özgürlüğü kavramıyla değerlendirilmiştir. Çünkü irade özgürlüğü özgür iradeden farklı olarak, bireyin özgür iradesini kullanabilme imkanını ve koşullarını temel almaktadır. İrade özgürlüğü, bireyin seçim yapma yeteneğini çevresel, toplumsal ve psikolojik faktörlerle birlikte değerlendirmektedir. Bir birey özgür iradeye sahip olabilir ancak irade özgürlüğü belli faktörlerle etkileniyor ve yönlendiriliyorsa irade özgürlüğünü etkin şekilde kullanamayabilir. Bu kapsamda teknolojinin yoğun olduğu günümüz dünyasında bireyin etkileşime açık bir pozisyonda olması bireyin irade özgürlüğünün sorgulanmasını gerekli kılmaktadır. İrade özgürlüğü bağlamında gerçekleştirilen bir değerlendirme bireyin gerçek anlamda özgür olup olmadığına dair bir yanıt verebilecektir.

Yöntem

Bu çalışmada, bireyin tüketim toplumundaki özgürlüğünün belirlenmesi amaçlanmıştır. Teknolojinin gelişmesi ve küresel çapta teknoloji araçlarının yayılmasıyla beraber bireyler arasındaki iletişim sınırları kalkmış, bireylerin etkileme ve etkilenme süreçleri hızlanmıştır. Kapitalizmin ayakta kalması ve kapitalist sistemin kendini besleyebilmesi için bireye duyulan ihtiyaç gün geçtikçe artmış, tüketim toplumu içinde bireyin aktif bir oyuncu olarak kalması durumu ortaya çıkmıştır. Tüm bunlar dikkate alındığında bireyin sahip olduğu temel hak ve özgürlüklerin ne kadar özgürce uygulanabildiği, özellikle özgür iradenin bir etkileşim sürecine maruz kalıp kalmadığına bakılması gerekmektedir.

Bu çalışmada, yazar, bireyin sahip olduğu birçok farklı özgürlüğün irade özgürlüğüyle doğrudan bağlantısı olduğuna inanmaktadır. Bu sebeple çalışmanın odak noktasında bireyin irade özgürlüğünü ne kadar özgürce kullanabildiği yönünde bir araştırma gerçekleştirilmiştir. Bu çalışmanın diğer akademik çalışmalardan farkı bireyin tüketim toplumundaki özgürlük sorununu irade özgürlüğü temelinde ele almasıdır. Literatürde yer alan çalışmalarda özgürlüğün ağırlıklı olarak pozitif özgürlük ve negatif özgürlük temelinde sorgulandığı görülmüştür. Bu çalışmada ise özgürlük, bireysel iradenin kullanımı ve manipülasyonu bağlamında irdelenmiş ve irade özgürlüğü kavramıyla ön plana çıkarılmıştır. Aynı zamanda bu çalışmada irade özgürlüğünün modern teknoloji ve dijital platformlarda nasıl şekillendiği ortaya koyulmuş ve çalışmanın bu araştırma boyutuyla literatüre önemli bir katkı yapacağı düşünülmüştür.

Bu çalışmada Doküman Analizi Yöntemi kullanılmıştır. Bu yöntemin seçilme sebebi tüketim toplumu ve bireyin özgürlüğü gibi karmaşık ve çok katmanlı konuların, geniş bir literatür taraması ve çeşitli kaynakların incelenmesini gerektirmesidir. Doküman Analizi Yöntemi, bu tür konuları derinlemesine inceleyerek, mevcut literatürdeki çeşitli görüşleri, teorileri ve bulguları sistematik bir şekilde değerlendirmeye olanak tanımaktadır. Çalışmanın başlıca yol göstericileri; Neoliberalizmin ortaya çıkışı ve hızlı gelişen teknolojiyle birlikte bireylerin yeni bir tahakküm modeliyle yönetildiği üzerinde çalışmalar yapan Han (2019), düşünce özgürlüğü temelinde bireyin sahip olduğu temel hak ve özgürlükleri sorgulayan Hakyemez (2002), tüketim toplumunun birey üzerindeki etkisini inceleyen Baudrillard (2004), bireyin özgürlüğünü negatif ve pozitif özgürlük temelinde ele alan Berlin (2007) eserleridir. Bunların yanı sıra konuyla ilgili diğer akademik çalışmalar, raporlar ve ilgili internet sitelerinden de yararlanılmıştır.

Çalışmada cevap aranan sorular şu şekilde sıralanmaktadır:

- Tüketim toplumunda birey ne kadar özgürdür? Özgür müdür?
- Bireyin sahip olduğu temel hak ve özgürlükler teknolojinin yönlendirmesine ne kadar maruz kalmaktadır?
- İrade özgürlüğünün temel hak ve özgürlüklerin bütününde bir kapsayıcılığı var mıdır?
- Teknolojinin irade özgürlüğü üzerindeki etkisi nedir?

1.Kapitalizm, Tüketim, Tüketim Toplumu ve Birey

Kapitalizmin ortaya çıkışı 16. yüzyıla dayanır. Avrupa’da ortaya çıkan kapitalizm 16. ve 17. yüzyıllarda deniz aşırı keşifler ve kolonizasyon süreçleriyle Avrupa’nın büyük bir güç kazanmasına sebep olmuştur. Ticaret yollarının genişlemesi ve sömürgecilik faaliyetlerinin hızlanmasıyla Avrupa’da sermaye birikimi hızlanmıştır (Braudel, 1982:180, Marx, 1867:431) Kapitalizm sonrasında ortaya çıkan ve bugün tüm dünyada hâkim olan endüstriyel kapitalizm ise 18. yüzyılda İngiltere’de başlamıştır. Bu dönemde Sanayi Devrimi’nin başlamasıyla kapitalizm köklü bir değişime uğramıştır. İlk etapta aristokratların ve orta sınıfın tüketime yönelmesi pazar alanlarını genişletmiştir. Küçük atölyeler şeklinde üretim yapan işletmelerin tüketimin artması dolayısıyla büyük ölçekli endüstriyel üretim modeline hızlı bir geçiş sağlamıştır (Bocock, 2014:24). Bu dönemde yeni üretim teknikleri hızla gelişmiş, fabrikalar kurulmuş ve üretim kapasitesi artırılmıştır.

Üretim sürecini hızlandıran ve seri üretimi mümkün kılan bu gelişmelerle üretilen malların miktarı artmış ve tüketici pazarının genişlemesi ortaya çıkmıştır (Hobsbawm, 1962:50-80). Kapitalizmin her aşamasında ihtiyaç duyulan unsur tüketim unsurudur. Kapitalizm ilk ortaya çıktığından bu yana tüketim unsuru kapitalizmin gelişimini desteklemiş, kapitalizmin bugünkü şeklini almasında önemli bir etken olmuştur.

19. yüzyıl kapitalizmin küresel bir sistem haline geldiği dönemdir. Artan uluslararası ticaret ile dünya ekonomisi giderek daha entegre bir hale bürünmüştür. Bu dönemde tüketici toplum önem kazanmaya başlamıştır. Tüketim olgusu artık sosyal statünün ve bireysel kimliğin bir göstergesi haline gelmiştir (Weber, 1905:80-120, Veblen, 1899:38-62). 20. yüzyıla gelindiğinde tüketim toplumunun olgunlaşma evresi başlamıştır. İkinci Dünya Savaşı sonrasında ekonomik refahın artmaya başlaması ve teknolojinin ilerlemesi, tüketim kültürü üzerinde derin etkiler üretmeye başlamıştır. Bu dönemde gelişen teknoloji sayesinde reklamcılığın ilerlemesi tüketim kültürünün küresel bir boyuta ulaşmasına ortam hazırlamıştır (Schumpeter, 1942:100-150). 21. yüzyıla gelindiğinde ise dijital teknolojilerin yaygınlaşmasıyla birlikte kapitalizmin ve tüketim kültürünün internet, sosyal medya gibi faktörlerle şekillenmeye başladığı görülmektedir. Bu dönemde e-ticaret ve dijital platformlar tüketimi önceki dönemlerden çok daha fazla ulaşılabilir kılmıştır. Küresel markalar ise internet aracılığıyla tüm dünyayı tek bir pazar haline getirerek küresel tüketim kültürünü beslemiştir (Zuboff, 2019:159).

Kapitalizm, içinde bulundurduğu sosyo-ekonomik ilişkiler ve üretim-tüketim ilişkileri sebebiyle hem politik hem ideolojik bir sistem olarak değerlendirilebilir. Bu sebeple yalnızca bir üretim biçimi olarak değerlendirmek kapitalizmin mantığını anlamak için yetersiz kalmaktadır. Kültürel bir bütünlük içeren kapitalizm içinde ekonomik, politik, toplumsal ve deneysel birçok faktör yer almaktadır (Tomlinson, 1999:49).

Kapitalizm, kültürel bütünlüğünü sürdürmek için kendini sürekli yeniden üretmek zorundadır. Bunu yaparken de yeni kaynak arayışı içine girer. Piyasa içinde kapitalizmin kendini sürekli yenilemesi tüketimle sağlanmaktadır. Bu noktada kapitalizmin en temel yardımcısı tüketim odaklı hale getirilecek olan bireydir.

Birey tüketimin bir aracı olarak değerlendirilebilir. Kapital sermaye üretmeye devam etmektedir ancak üretilen ürünün tüketilmesi için bağımlı tüketicilik kültürünün oluşması gerekmektedir. Bu bağımlı tüketicilik kültürü ise kapitalizm doğasını oluşturan tüketim toplumunun oluşmasına ortam hazırlamıştır. Tüketim kavramı genel anlamda maddi açıdan bir tüketme durumunu ifade eder. Ancak tüketim denilen olgu yalnızca maddi olanla sınırlı değildir. Maddi olan şeylerin dışında kalan sosyal, kültürel ve manevi değerlerin de ürünleştirilerek/maddeleştirilerek tüketilmesi mümkündür (Coşkun, 2012:844-845). Günümüzde maddi olmayan şeylerin de tüketim nesnesi haline gelmesi bu konuya daha derinden bakmayı gerektirmektedir. Tüketim kavramı ve eylemi üzerine açıklamalarda bulunan Bocock, tüketim kalıplarını bir kimlik ve kişilik yaratımının nesnesi olarak değerlendirmiştir. Tüketim denilen olgunun yalnızca reklam endüstrisi ve ticari çıkarlar için gerçekleştirilen eylemler olmadığını, bireysel ve toplumsal düzeyde kimlik oluşumunda etkili bir süreç olduğunu vurgulamıştır. Bireylerin kim olduğunun satın aldıkları şeylere göre şekillendirildiğinin altını çizmiştir (Bocock, 2014:72-77) Yani bireylerin satın aldıkları şeylerden ziyade bir kimlik satın aldığını vurgulamak istemiştir. Manevi bir değere sahip olan kimliğin etnik köken ve cinsiyet aracılığıyla bireylere kazandırıldığı düşünülürse kimliğin artık bir nesne/madde/ürün gibi satın alınabileceği düşüncesi ortaya çıkmıştır.

Birey tüketimi gerçekleştirirken kişisel istek ve arzuları doğrultusunda bir eylem gerçekleştirmiş olur. Tüketim kültüründe ise bireyin kişisel istek ve arzularının genişletilmesi esastır. Bireyin ihtiyaç temelinde değil sahip olma tutkusuyla tüketim gerçekleştirmesi beklenmektedir (Coşkun, 2012:844-845). Tüketim kültürünün sürdürüldüğü tüketim toplumlarında asıl amaç, bireye tüketim yapmayı öğretmektir. Birey tüketime toplumsal ve sistemli bir şekilde alıştırılır (Hız ve Hız, 2011:153). Yeni üretim mekanizmalarına ve var olan ekonomik sisteme bağımlı hale getirilen bireyler tüketim

toplumunu besleyen araçlar olarak değerlendirilebilir. Sistemi besleyen birey, günümüzde iradesi elinden alınmış gibi tüketime yönelir. Odabaşı'na göre (2009:65-66); tüketim toplumunda bireyin kimliği “ne olduğum değil, nasıl görüldüğüm önemli”, “ne tüketirsem oyum”, “imaj benim her şeyim” gibi ifade ve sloganlarla şekillenmektedir. Günümüzde güzelliğin ve estetiğin ön planda olması dolayısıyla bireyler üzerinde gelişmiş bir benlik duygusu bulunmaktadır ve bu gelişmiş benlik duygusu bireyleri hazzı eğilimlerle tüketime yönlendirmektedir.

Modern toplumları karakterize eden tüketim toplumunda tüketim, temel gereksinimler üzerine değil, duygusal tatmin üzerine gerçekleştirilir. Modern pazarlamanın farklı bir aracı olarak kullanılan bu duygusal tatmin teması bireyin toplum içinde tüketim kültürüne uyum sağlamasını kolaylaştırır. Teknolojik gelişme, kitle iletişim araçları ve hemen her bireyin kullanımında olan dijital medya araçlarının gücüyle bireyde tüketim baskısı oluşturulmaktadır (Özgül, 2011:26).

Neoliberal sistem bireye yapabilme özgürlüğü tanıyan, bireyin kapitalist sistem içinde aktif bir oyuncu olmasını isteyen ve bireyi bir girişimci haline getiren verimliliğe dayalı bir sistemdir. Ancak “yapabilme özgürlüğü” emir ve yasaklar çerçevesinde ifade edilen “yapmalısından” daha fazla bir zorlama üretmektedir. “Yapabilirsin” sınırı olmayan bir yönlendirir. Tüketim toplumunda bireye psikolojik olarak yönlendirilen tüketim baskısı da aslında budur (Han, 2019:12). Neoliberalizm ve Neoliberalizmin içinde bulunan tüketim toplumu bireye birçok özgürlük alanı oluşturarak köle haline getirmektedir. Birey tüketerek sistemi besler, tüketim ürünlerinin peşinde sürüklenir ve tüketim nesnesine sahip olmaktan çok onun için duyduğu heyecanın peşinden gitmeye alışır.

1.1. Tüketim Toplumunun Sac Ayağı: Teknoloji ve Dijital Platformlar

Üretimin, tüketimin ve dağıtımın geleneksel metotlarla gerçekleştirildiği bir dünyadan, teknolojinin gelişmesiyle birlikte yeni nesil bir üretim, tüketim ve dağıtım düzenine geçiş sağlanmıştır. İnsan yaşamının hemen her alanında yer alan teknoloji ve teknolojinin sunduğu araçlar sayesinde, gündelik yaşamda “online” olarak sürdürülen işlemler, alışverişler, sohbetler ve iletişimler bulunmaktadır. İletişimin teknolojiyle hız kazanması tüketim alışkanlıkları üzerinde köklü değişikliklere sebep olmuştur. Eskiden neyin üretildiğine göre bir sınıflandırma yapılırken günümüzde neyin tüketildiğine göre bir sınıflandırma yapılmaktadır (Dinç, 2018:1). Geline nokta tüketimin farklılaşmasıyla birlikte bireyin içinde kaldığı en büyük ikilem de yaşamak için mi tükettiği yoksa tüketmek için mi yaşadığı ikilemidir.

Küresel anlamda oluşturulmuş bir tüketim modelinin ve düzeyinin pekiştirilmesi teknoloji ve dijital platform araçlarıyla sağlanmaktadır. Toplumlar arasındaki benzerliklerin giderek artması, teknolojinin bireyin eylemi üzerindeki etkisiyle ilgili bir meseledir. Tekno-Bilimsel Eylem olarak ifade edilen bu etki durumunda toplumların kendine özel unsurları ve farklılıkları yok olmaktadır. Toplumların yerel düzeydeki anlam ve değerleri ulus ötesi bir merkeze bağlanarak tek tip bireyler, tek tip tüketim biçimleri, tek tip yönetim istekleri ve daha nice tek tipleştirilmeler ortaya çıkmaktadır (Hülür, 2000:29). İnsan vücudunun bir parçasıymış gibi hareket etmek isteyen teknoloji, doğal dünyadan bireyi çekerek arzular dünyasına yöneltir. Tüketim toplumundaki bireye hayatı kolaylaştırır, rahatlık ve konfor alanı sunar. Ancak birey tükettikçe mutsuzlaşır, mutsuzlaştıkça daha çok tüketir. Yapılan araştırmalar tüketim toplumundaki bireylerin büyük stres altında kaldıklarını ve stresin de iştah açtığını ortaya çıkarmıştır. Kurtuluşa giden yolun gırtlaktan geçtiği, tüketerek daha iyi hissedileceğini vurgulayan bu kapitalist modelde birey yine sistemin ona sunduğu sağlıklı ve hızlı tüketilen şeyleri tüketerek daha fazla stres olur. Stresin tüketiciye en büyük armağanı geçici bir mutluktur. Karşılığında ise bireyin hem fiziksel hem ruhsal sağlığını ele geçirir (Bauman, 2012:84- 86).

Tüketim toplumundaki kitle iletişim araçları, reklamlar ve dijital medya platformlarıyla bireye her an tüketim yapması gerektiğini hatırlatacak bildirimler,

reklamlar ve kampanyalar gösterilir. Birey mutluluğunun asıl kaynağının tüketim olup olmadığını sorgulayacak kadar bile serbest değildir. Aksine sürekli gönüllü olarak teknolojiye maruz kalmaktadır. İletişimin en üst seviyede olduğu tüketim toplumunda bireyin iradesi teknolojiyle uyutulur ve birey kendini mağaza raflarına özlem duyarken bulur. Tüketim toplumunun bireydeki yansıması çoğu zaman unutmakla ilgilidir. Bu durum bireyde öğrenmeyi geciktirir ve birey tüketim toplumunda unutarak, her tüketiminde sanki ilk defa tüketicekmiş gibi tüketime yönelir. Teknolojik gelişmeler ve bu teknolojik gelişmenin günümüzdeki düzeyi, tüketim toplumunda unutkanlıklarıyla tüketime yönelen bireyi tüketim sisteminde tutan araçlar olarak değerlendirilebilir (Bayır, 2019:15)

Günümüzde teknolojinin tüketim alışkanlıklarına yön vermesinde kullanılan yapay zekâ bu noktada önemli bir alan olarak dikkat çekmektedir. Küreselleşmenin etkisiyle coğrafi sınırların aşılması ve teknolojinin gelişmesi bireyler gibi firmaları da bu alanda aktif hale getirmektedir. Ürünlerini yapay zekâ teknolojisiyle pazarlamanın ötesine taşıyan firmalar, bireylerin önüne sanki acil bir ihtiyaçmışçasına ürünler çıkarmaktadır. Bireyin karşısına çıkan her ürünün belli bir özelliğe sahip olması esas alınmaktadır. Bireyin daha önce sarfettiği tercih ve ifadelerinden geliştirilmiş algoritmalarla bireyin tüketime yönlendirilmesi kolaylaştırılmaktadır. AA muhabiri ile gerçekleştirdiği görüşmede bu durumun hem olumlu hem olumsuz yanına dikkat çeken Dr. Wilhelm Bielert'in öne sürdüğü olumlu özellik; bireylerin doğru ürünlere ulaşmasının kolaylaşmasıdır. Olumsuz özellik ise tüketicilerin kendine ait olmayan ihtiyaçlara da yönelip onu almak için etkilenme yaşamasıdır. Çünkü yapay zekâ yalnızca bireyin tercih ve isteklerine göre ürünler sunmamakta, ihtiyacı olmayan diğer tüketim maddelerini de reklam panolarına yerleştirip "kampanya", "indirim", "sana özel", "bu ürünü alanların ilgilendiği diğer ürünler" gibi başlıklarla ürünü satmada ısrarcı olmaktadır (En Son Haber, 2023).

Teknolojinin bireylerin kullanımına sunduğu sosyal ve dijital platformlar tüketim toplumundaki bireylerin en çok etkilendiği ve tüketime yöneldiği alanlar olarak dikkat çekmektedir. 2016 yılı Ekim ayında 25 ülkenin katılımıyla gerçekleştirilen; bireylerin tüketim süreçlerinde sosyal medyadan ne kadar etkilendiklerini ortaya koyan bir araştırma yapılmıştır. Araştırma sonucunda tüketicilerin %78'inin sosyal medyadan etkilenecek alışveriş yaptığı ortaya çıkmıştır (Dinç, 2018:10). Teknolojinin insanlar üzerindeki yönlendirici etkisi göz önüne alındığında bu alandaki yatırımların arttığı da gözlemlenmiştir. 2022 yılında sosyal medya reklam harcamalarında ciddi bir artış kaydedilmiştir. 2021 yılında 150 milyar doları aşan bir reklam yatırımıyla sosyal medya platformları toplam dijital harcamaların üçte birini oluşturur duruma gelmiştir. We Are Social 2022 raporuna göre; 16-64 yaş arası kişilerin yaklaşık %30'u sosyal medya reklamları sayesinde yeni marka, hizmet ve ürün keşfetmiştir. Toplam internet kullanıcılarının %58.4'ünün de her hafta çevrimiçi alışveriş yaptığı görülmüştür (We Are Social, 2022).

Bireyleri teşvik eden, ayartan, iletişime yönlendirerek tüketime zorlayan teknoloji ve dijital platformlar tüketim toplumundaki bireyin özgürlüğünün daha çok sorgulanmasını gerekli kılmıştır. Byung-Chul Han teknolojinin birey üzerindeki bu yönlendirici etkisini yeni nesil bir kapitalizm biçimi olarak değerlendirmiş ve "Like/Beğendim Kapitalizmi" olarak isimlendirmiştir. Han, bireylerin zorlamaya maruz kalmadığını düşünerek eklenildiği bu yeni sistem içinde kendine dost gördüğü teknoloji ve dijital platformların eline düştüğünü ve onlar tarafından kendi istekleri doğrultusunda sömürüldüğünü ifade etmiştir. Teknolojinin ana merkeze alındığı bu yeni kapitalizm biçiminde bireylerin ihtiyaçlarının güdülendiğini, eskiden işkenceyle elde edilen itirafların yerini gönüllü sergilemelerin aldığını ve en yakınımızda olan düşmanın ellerimizdeki cep telefonları olduğunu vurgulamıştır. İletişimde bulunarak tüketmeye yönlendirildiğimiz bu çağda özgürlüğümüzün kendi ellerimizde teknolojiye sunduğumuz bilgiler sayesinde yok olduğunun da altını çizmiştir (Han, 2019:22-46).

Tüketim toplumunun teknoloji vasıtasıyla birey üzerinde kurduğu bu tahakküm biçimi temel alınarak çalışmanın bundan sonraki kısmında bireyin tüketim toplumundaki

özgürlüğü sorgulanacaktır. Bu kapsamda özgürlüğün kavram ve tanımlarından hareketle kaç çeşit özgürlük olduğu, bu özgürlüklerin var olan yasal sınırları ve tüm özgürlerin tek bir noktada bütünleşip bütünleşmediği üzerinde inceleme gerçekleştirilip, günümüz teknolojisinin bireydeki özgürlükleri nasıl şekillendirdiği sorgulanacaktır.

2. Özgürlük Kavramı ve Özgürlüğün Tanımları

Özgürlük kavramı siyaset biliminin en tartışmalı konularından birisidir. Bugüne kadar özgürlük kavramı hakkında birçok tanım yapılmış olsa da herkesin uzlaşa sağladığı tek bir tanım henüz bulunmamaktadır. Özgürlük kavramıyla ilgili literatür tarandığında ise kavramın çok farklı şekillerde açıklandığı görülmektedir. Öner (1990:1); bu farklılığın sebebinin herkesin özgürlük kavramına başka anlamlar yüklemesi ve duygusal bir alanla ilişkili olmasından kaynaklandığını düşünmektedir. Özgürlük kavramına dair yapılan tanımların bazılarını şu şekilde ifade etmek mümkündür.

•Latince “libertas” olarak ifade edilen özgürlük kavramı bağımsızlık, serbestlik, özgür iradeye göre hareket etme, serbest düşünceye sahip olma gibi anlamları barındırmaktadır (Kale, 1992:753).

•Türk Dil Kurumu’nun (TDK) tanımına göre ise herhangi bir kısıtlamaya ve zorlamaya maruz kalmaksızın, bireyin kendi iradesi üzere karar vermesi ve davranması durumu olarak tanımlanmaktadır (TDK, 2005:1557).

•Erdoğan (2001:77) özgürlüğü tanımlarken kişinin yapmak istediklerinde baskı ve zorlamaya maruz kalmamasına dikkat çekmektedir. Eylemde bulunacak olan birey herhangi bir müdahale ile eylemini değiştirecek duruma gelmediğinde veya sınırlandırılmadığında özgür olarak nitelendirilir. Bu tanım bireyin kendi hür iradesiyle karar alıp uygulaması durumunu ifade etmektedir.

•Öner’e göre ise (1990:6) birey seçim yapabilen ve seçim yaptığı üzere davranabilen bir varlık olarak tanımlanır. Bu kapsamda özgürlüğün temelinde “seçim ve eylem” bulunmaktadır. Seçme ve eyleme geçirme durumunda bireyin iradesi ön plandadır.

Özgürlük genel anlamda bireyin engellenmemesi durumunu ifade eder. Bireyin yapmak istediği bir şeyde kısıtlanmadan dilediği şeyi seçebilmesi özgürlük olarak değerlendirilir. Bu kapsamda özgürlüğün üç ana unsuru bulunmaktadır. Bunlar; “özne, amaç, engelleme/kısıtlamadır” (Örselli, 2009:221-222). Özne unsuru bakımından özgürlük değerlendirildiğinde; özgür olacak öznenin özgür iradeye sahip olması gerekmektedir. Amaç bakımından ise; özne bir şey yapmak istediğinde o amaca hür iradeyle yönelebilmek tercihine sahip olmalıdır. Kısıtlanmama veya engellenmeme unsuru dikkate alındığında da öznenin herhangi bir kişi veya eylem tarafından engellenmemesi gerekir.

Bu kapsamda özgürlük kavramına ve tanımlarına bakıldığında en genel anlamda şunu söylemek mümkündür. Bireyin başkalarının etkisine maruz kalmadan, kendi tercihleri doğrultusunda isteklerine yön vermesi ve bireyin kendine tanınan temel hak ve özgürlüklerini hür olarak kullanabilmesi durumu özgürlük olarak tanımlanabilir. Ancak özgürlük kavramı bireye geniş bir eylem alanı olarak değerlendirilmemelidir. Çünkü özgürlüğün de belli sınırları ve uygulanamaz durumları bulunmaktadır.

2.1. Özgürlüğün Çeşitleri ve Sınırları

Her bireyin yaşadığı toplumda bağlı olduğu ülke ve devlet tarafından korunan bazı temel özgürlükleri bulunmaktadır. Anayasanın kişi hakkı olarak bireylere tanıdığı özgürlükler; “Özel Hayatın Gizliliği”, “Konut Dokunulmazlığı”, “Haberleşme Özgürlüğü”, “Yerleşme ve Seyahat Özgürlüğü”, “Din ve Vicdan Özgürlüğü”, “Düşünce ve Kanaat Özgürlüğü”, “Bilim ve Sanat Özgürlüğü”, “Basın ve Yayın Özgürlüğü”, “Toplantı Hakkı ve Özgürlüğü” ve “Hak Arama Özgürlüğü” olarak belirtilmiştir (T.C. Anayasası, 1982). Bireyin doğumuyla başlayan ve ölümüyle sona eren bu özgürlüklerin evrensel olduğu ve dünyanın her yerinde geçerli olduğu kabul edilmektedir.

Bireylerin Anayasa çerçevesinde sahip olduğu bu özgürlüklerin dokunulmazlıkları bulunmaktadır. Devredilmez ve vazgeçilmez özgürlükler olarak bilinmektedir.

Özgürlüklerin tamamı bütünsellik gösterir ve herhangi birinin yoksunluğu durumunda diğer özgürlüklerin kullanımı zora düşmektedir. Bu kapsamda bireylerin sahip olduğu bu özgürlüklerin kullanılmasında önemli olan şey özgürlüğün her çeşidinin bütünsel noktada hak edilmiş sınırlar çerçevesinde kullanılmasıdır.

Özgürlüğün temelinde bireyin kendi istediği doğrultuda istediği şeyi eyleme geçirebilme hürriyeti bulunmaktadır. Bu kapsamda özgürlük durumun bireyin seçimleriyle oluştuğu söylenebilmektedir. Birey istediği şeyi seçme özgürlüğüne sahipken farklı imkân ve seçeneklerin bulunması gerekir. Çeşitliliğin bulunduğu bir alanda seçme eylemi anlam kazanır. Ancak söz konusu seçme eyleminde tesadüfi bir niteliğin varlığı söz konusu değildir. Birey bilinçli durumda bu eylemi gerçekleştirir. Burada dikkat çeken nokta bireyin özgür iradesidir (Seyhan, 2013:4-5).

Bireyin özgürlüğünden söz edilirken öncelikle seçimleri sonrasında eylemleri dikkate alınmaktadır. Bu doğrultuda seçme özgürlüğü ve eylem özgürlüğü de Anayasada belirlenen özgürlüklere eş değer nitelikte dikkate alınması gereken özgürlük çeşitleri arasında değerlendirilmelidir. Özgürlüğün temelinde bireyin seçimleri (tercihleri) yer alır. Bireyin özgürce, seçeneklerin olduğu bir ortamda tercih yapabilme özgürlüğünü ifade eden seçme özgürlüğü, bireyde bulunan iradeyi ortaya koymaktadır. Çünkü yalnızca irade özgürlüğü bulunan bireyin tercihleri seçim olarak değerlendirilir. Eylem özgürlüğü ise bireyin seçimleriyle belirlediği hedefe varmak adına gerçekleştirdiği faaliyeti niteleyen bir özgürlük biçimidir. Özgürlüksüz bir seçim veya seçimsiz bir eylem işleminde herhangi bir işlevsellikten söz edilemeyeceği için seçimsiz bir eylemin “tayin”, özgürlüksüz bir seçimin de “irade yoksunluğu” sayılması gerekir. Bu iki durumun varlığında da özgürlükten bahsedilemez (Öner, 1990:10-65). Bu kapsamda bireyin önce özgür bir iradeyle çoklu ortamda seçme eylemini gerçekleştirmesi, sonrasında ise bunu eyleme geçirmesi gerekmektedir.

Özgürlük çeşitleri içerisinde bulunan ve irade özgürlüğünün değerlendirilmesinde önemli bir alan olarak değerlendirilmesi gereken özgürlük çeşitleri de “negatif özgürlük” ve “pozitif özgürlük” meselesidir. Pozitif özgürlük ve negatif özgürlük kavramları üzerinde değerlendirmeler yapan Berlin’e göre (2007:77) negatif özgürlük kişi üzerindeki engellerin yokluğunu, pozitif özgürlük ise benlik üzerinde kurulan hakimiyeti ifade etmektedir. Daha basit ifade edilmesi gerekirse negatif özgürlük bireyin sahip olduğu seçeneklerin sayısına ve niteliğine odaklanmakta, pozitif özgürlükse sahip olunan bu seçeneklerin kim veya ne tarafından kontrol edildiği sorunuyla ilgilenmektedir. Temelinde dışsal herhangi bir müdahalenin bulunmadığı özgürlük olarak tanımlanan negatif özgürlük, bireyin iradesini öne çıkaran bir eylem ve karar alma durumunu ifade etmektedir (Şahin, 2008:114). Negatif özgürlüğün reddi durumunda ortaya çıkan pozitif özgürlük ise özgürlüğe kolektif bir kimlik kazandırmak amacıyla yaratılmış bir özgürlük çeşididir (Kurt, 2006:201). Pozitif özgürlükte bireyin özgürlüğü açgözlülük, şehvet veya cehalet gibi sebeplerle sınırlanmaktadır. Bireyin kendi içinde hissettiği bu duygular özgürlüğün ortadan kaldırılmasına ortam sağlamaktadır (Şahin, 2008:82-114). Birey bu duyguların esiri olduğunda irade özgürlüğüyle hareket edemez, etkilenme durumuna girer ve irade özgürlüğüyle hür seçimler gerçekleştiremez. Bireyin bu içsel engellerden kurtulması olarak tanımlanan pozitif özgürlükte tutku, arzu, inanç vb. durumlardan arınması esas alınmaktadır. Yani birey negatif özgürlükte dışsal engellerden kurtularak özgür olurken, pozitif özgürlükte kendi engellerinden kurtularak özgür olabilmektedir. Günümüzde teknolojiyle iç içe geçmiş toplumlarda iletişim ve etkileşimin bu kadar ivme kazanmasıyla birlikte pozitif özgürlük sorunsalının irade özgürlüğüyle dikkate alınması gerekmektedir.

Birey içinde yaşadığı toplumda sosyal bir varlık olarak sahip olduğu özgürlüklerini kullanabilmektedir. Özgür seçimler yapmak ve bunları eyleme dönüştürmek için gerekli olan çerçeve, kanunlar tarafından belirlenmiş durumdadır. Ancak bireyin kullanımına sunulan özgürlüklerin sonsuz ve sınırsız olmadığı bilinmektedir. Özgür iradesiyle seçimler yapan bireyin seçme işleminin bilinç aşamasında gerçekleşmesinden kaynaklı sınırsız olduğunu düşünülmektedir. Ancak seçilen şeyin eyleme dönüştürülmesinde birtakım

engeller söz konusu olabilmektedir. Bu engeller kimi zaman fiziki dünyadan kaynaklı engeller olabildiği gibi kimi zaman toplumsal hatta bireysel olabilmektedir. Nitekim Anayasada da belirtildiği şekliyle bir bireyin özgürlüğünün bir başkasının özgürlüğünün başladığı yerde son bulması özgürlüğün bir sınırının olduğu göstermektedir (T.C. Anayasası, 1982). Bireyin fiziki (maddi) özgürlüklerinin kısıtlanması durumu genelde tutukluluk, esir olma ve kölelik durumlarında var olmaktadır. Bu durumun varlığında bireyin kanunla sahip olduğu özgürlüklerinin büyük bir kısmını yaşayamaması söz konusudur. Manevi anlamda sahip olduğu özgürlüklerin ise fiziki ve manevi olarak kısıtlanması mümkündür. Fiziki kısıtlamalara kanunlar, manevi kısıtlamalara ise dinsel inanışların getirdiği kısıtlılık durumları örnek gösterilebilir (Seyhan, 2013:15). Bireyin sahip olduğu özgürlüklerin kısıtlanmasında bireysel olarak kendinden kaynaklı sınırlarla karşılaştığı durumda da pozitif özgürlüğün belirttiği tutku, arzu, şehvet vb. duygular dikkate alınmalıdır. Dışarıdan herhangi bir fiziki müdahale bulunmasa da özellikle günümüzde kitle iletişim araçları vasıtasıyla yoğunlaşan iletişim ağı bireyin özgürlüğünün kısıtlanmasında yeni bir nokta olarak da dikkat çekmektedir.

Bireyin özgürlüğü sınırsız bir alan değildir. Günümüzde özgürlüklerin çeşitli sebeplerle sınırlandırılabilmesi görülmektedir. Bireye ve onun özgürlük alanına getirilecek sınırlamaların niteliği Anayasa çerçevesinde belirlenmektedir. Dünyanın birçok yerinde farklı yönetim biçimleri ve bu yönetim biçimlerinin belirlediği farklı yasalar bulunmaktadır. Bireyin sahip olduğu özgürlüklerin sınırlandırılması da bu çerçevede farklılık göstermektedir. Çoğu demokratik ülke Anayasasında ve uluslararası insan hakları belgelerinde özel ve genel sınırlama sebepleri bulunmaktadır. Belirlenen bu özel ve genel sınırlama nedenleri ülkemizde 2021 tarihli Anayasa değişikliğine kadar genel sınırlamalar şeklinde uygulanmıştır. Ancak bu tarihten sonra kabul edilen 13. madde gereği özel sınırlama sistemine geçiş yapılmıştır. Bu yeni kabul edilen maddeye göre temel hak ve özgürlükler, özlerine dokunulmaksızın yalnızca kanunla sınırlandırılabilir. Bu sınırlama aşamasında ise ölçülülük ilkesine bağlı kalınması esas alınmaktadır (Hakyemez, 2002:21).

Özel sınırlama nedenleri Anayasada belirtilen şekliyle her bir özgürlük için ayrı şekilde düzenlenmektedir. Örneğin “Yerleşme ve Seyahat Özgürlüğü” özel sınırlama ilkesi gereğince suç işlenmesinin önlenmesi, sosyal ve ekonomik gelişmenin sağlanması, kentleşmenin desteklenmesi ve sürdürülebilir olması ve kamu mallarının korunması amacıyla kanunla sınırlandırılabilir. Bu sınırlama kapsamında yalnızca ilgili maddede özgürlük kısıtlanmakta diğer özgürlükler bundan etkilenmemektedir (Uygun, 1992:133).

Bireylerin sahip olduğu özgürlüklerin kendi içinde objektif sınırları da bulunmaktadır. Bu sınırlılık kavramı sınırlamaktan farklıdır. Dışarıdan bir eylemle getirilen bir sınırlama değildir. Bizzat özgürlüğün kendi sınırını ifade eder (Gözler, 2000:174). Bir özgürlüğün objektif sınırının belirlenmesi açıklayıcı bir nitelik taşımaktadır. Bireyin sahip olduğu özgürlük hakkında bir daralma meydana getirmez. Objektif sınır olarak tanımlanan bu özgürlük sınırlarına bakıldığında ise şu örnekleri vermek mümkündür. Toplantı özgürlüğüne sahip bir birey bu özgürlüğünü dilediği şekilde gerçekleştirebilir. Ancak toplantının silahsız ve barışçıl olması sınırı bulunmaktadır. Düşünce özgürlüğüne sahip bir birey başkalarına hakaret etmeme sınırına uymalıdır (Sağlam, 1982:50) Her bir özgürlüğün kendi içinde sınırlarının bulunması bununla ilgili bir meseledir ve bireyin var olan özgürlük hakkının elinden alınması veya kısıtlanması söz konusu olmamaktadır.

2.2. İrade Özgürlüğünün Özgür İradeden Farkı ve Özgürlük Çeşitleri Üzerindeki Kapsayıcılığı

Özgürlük birden fazla tanım içeren, ortak bir tanım barındırmayan bir kavramdır. Özgürlüğün duygusal alanla bağlantılı bir unsur olması herkesin özgürlüğe farklı anlamlar yüklemesini sağlamıştır. Ancak yapılan tüm tanımlara bakıldığında ortak bir noktanın bulunduğu da görülmektedir. Tüm özgürlük tanımları “özgür irade” kavramında kesişmektedir. Kale’nin (1992:753) özgürlük tanımında geçen “özgür iradeye göre hareket etme”, TDK’nın (2005:1557) tanımında bulunan “bireyin kendi iradesi üzerine karar vermesi”, Erdoğan’ın (2001:77) özgürlük tanımında bulunan “kişinin yapmak istediklerinde baskıya maruz kalmaması ve hür iradesiyle karar alıp uygulaması” ve Önel’in (1990:6) özgürlük tanımında bulunan “seçme ve eylem unsurları kapsamında bireyin özgür iradesinin ön planda olması” tüm tanımlarda özgür iradenin ortak bir nokta olduğunu göstermektedir.

İrade kelimesi Arapça kökenli bir kelimedir. Talep etmek, istemek, arzulamak, tercih etmek, emretmek manalarında kullanılmakta, yapabilme gücünü ifade etmektedir (Hançerlioğlu, 1975:239). Bireylerin eylemlerini, arzularını, niyetlerini ve amaçlarını kontrol edebilme durumu olarak da ifade edilmekle birlikte belli bir durum karşısında bireyin gösterdiği kararlılık durumu da irade kelimesiyle açıklanabilmektedir (Seyhan, 2013:6). İradeyi bir zihin fonksiyonu olarak tanımlayan Öner de (1990:13), kişinin eylem yapma gücünü, özgür seçimler yapabilme durumunu ve serbest karar alma yetisini iradeyle açıklamaktadır.

İrade, seçme (tercih) özgürlüğünü içermektedir. İrade yüksek düzeyde bir zihin durumunu, genel yetiyi, bilinci ve zekâ kontrolünü içinde barındırır. Bu faktörler göz önünde bulundurulduğunda iradenin en temel özelliği “aklılık”tır. Birey özgürce bir şeyi tercih ederken akli olarak seçmesi gerekir. Bu bilinç durumu otomatik olarak gerçekleşen davranışlardan ayrılmaktadır. Örneğin normal bir birey ve hipnotize edilmiş bir birey arasında bu durum söz konusudur. Hipnotize edilmiş bir birey bir eylem veya tercih gerçekleştirirken kendisine söylenen eylem ve tercihe yönelir. Eylemi yapan kendisidir, bir zorlamaya veya kısıtlamaya da maruz değildir ancak etki altındadır. Bu etki durumu bireyde bilinç durumunu köreltir ve özgür iradenin kullanılamaz duruma gelmesine sebep olmaktadır. Buna karşı normal bir bireye söylenen eylem veya tercihte birey, bu eylem ve tercihin faydalı olması durumunda ona yönelir. Yani ona hükmetme yetisi bulunur. Birey, özgür iradesiyle yapabildiği bu ayırım sayesinde amacın önemini öne çıkararak gerçekleşecek olan amaç hakkında bir hüküm verir ve özgür iradeyle amacın değeri hakkındaki bilincini ortaya koyarak hareket eder (Öner, 1990:14).

Bireyin toplum içinde Anayasa’yla güvence altına alınan özgürlüklerini hür bir biçimde kullanmasında özgür irade önemli bir nokta olarak dikkat çekmektedir. Ancak özgür iradeye sahip bir bireyin iradesini özgürce kullanabilmesi her zaman söz konusu olmamaktadır. Zira özgür irade ve irade özgürlüğü birbirinden farklı kavramlardır. Özgür irade bireyin kendi istek ve arzularına göre karar verebilme yeteneği olarak değerlendirilmektedir. İrade özgürlüğü ise bireyin özgür iradesini kullanabilme imkanını dikkate almaktadır (Frankfurt, 2020:264). Örneğin hayvanların istedikleri yöne koşmaları onların özgür olduğunu göstermektedir. Ancak onlarda bir irade özgürlüğünün varlığını göstermemektedir. Nitekim o hayvan istediği yöne koşarken özgürce oraya koşmamış, oraya koşmak için eğitilmiş veya yönlendirilmiş olabilir. Dolayısıyla bir şeyi yapabileme özgürlüğü, irade özgürlüğüne sahip olmanın yeterli koşulu değildir.

İrade özgürlüğünün değerlendirilmesinde önemli bir nokta irade özgürlüğünün pozitif özgürlükle olan ilişkisinin açıklanmasıdır. Çünkü pozitif özgürlük ve irade özgürlüğü barındırdıkları anlam itibarıyla birbirini tamamlayan kavramlardır. Özgürlük çeşitleri ve sınırları alt başlığında detaylı şekilde açıklanan pozitif özgürlük, bireyin yalnızca dış engellerden bağımsız olmasını değil, kendi içsel potansiyelini açığa çıkarma yeteneğini de içermektedir. İrade özgürlüğü ise bireyin kendi istek ve arzularına göre karar verebilme yeteneğini ve bu kararları gerçekleştirebilme imkanını ifade etmektedir. Pozitif özgürlük kişinin kendi iradesini kullanabilmesi için gerekli olan içsel ve dışsal koşulların sağlanmasını ifade ederken, irade özgürlüğü bu koşullar altında bireyin kendi istek ve

arzularına göre hareket edebilme kapasitesini yansıtmaktadır. Dolayısıyla pozitif özgürlüğün varlığı, irade özgürlüğünün etkin şekilde kullanılması için bir ön koşul olarak değerlendirilebilir. Bu bağlamda bireyin gerçek anlamda özgür olup olmadığının değerlendirilmesinde irade özgürlüğünün dikkate alınması gerekliliği görülmektedir. Anayasada bulunan özgürlük kullanımlarının bütünsellik göstermesi ve birinin yoksunluğunda diğerlerinin de kullanılamaz duruma gelmesi dikkate alınır, özgür iradeyle tüm özgürlüklerini kullanma hakkına sahip olan bir bireyin irade özgürlüğünü kullanamaması durumunda tüm özgürlük haklarının da kullanılamaz duruma geleceği düşünülebilir.

İrade özgürlüğü Anayasal özgürlükler içinde net bir biçimde geçmemektedir. Ancak özgürlüğün bütüncül tanımlarında her özgürlük hakkının kullanılmasında “irade” ön plana çıkmaktadır. Bu durumda irade özgürlüğünün de diğer özgürlük çeşitleriyle aynı öneme sahip olması gerekmektedir. Hatta Anayasada belirtilen kişi özgürlüklerinin iradenin kullanılmasıyla gerçek özgürlük olarak değerlendirildiği dikkate alındığında daha da dikkat edilmesi gereken bir nokta olarak öne çıkmaktadır. Bu kapsamda bireye hak olarak tanımlanan tüm özgürlüklerin üzerinde irade özgürlüğünün bağlayıcı etkisinin bulunduğu söylenebilir. Bu noktanın daha anlaşılabilir olması için birkaç örnekle bu durumu ifade etmek yerinde olacaktır. Örneğin; irade özgürlüğü bulunmayan bir birey temel hak ve özgürlük olarak tanımlanan düşünce ve kanaat özgürlüğünü gerektiği gibi kullanamaz. İradenin yapısında bulunan “aklılık”, “bilinç” ve “yapabilme yetisi” durumları irade yoksunluğunda düşünce ve kanaat özgürlüğünü etkisiz bırakmakta, bireyin hür biçimde düşüncelerini ve kanaatlerini ifade edememesine sebep olmaktadır. Birey irade yoksunluğu yaşadığında bilinç devre dışı kalır. Akli olarak bilinçli bir tercih gerçekleştiremez. Gerçekleştirdiği tercih etkilenmeyle, baskıyla veya yönlendirmeyele gerçekleştirdiği bir tercih olur ve eyleme de bu şekilde geçer. Fikirleri bağımsız olamayan birey etkilenme veya zorlamalara maruz kalarak eyleme yönelme durumu yaşayabilir. Yine benzer şekilde irade yoksunluğu yaşayan bireyin din ve vicdan özgürlüğünde etkilenmelere maruz kalarak dilediği dine yönelme ve onun kurallarına göre yaşama durumundan uzaklaşabilir. Bu durumu Anayasada belirtilen tüm özgürlük çeşitlerine uyarlamak mümkündür. Bireyin gerçek anlamda özgür olması ve kendisine tanınan özgürlükleri kullanabilmesi irade özgürlüğünü kullanabilmesine bağlıdır.

Günümüzde içinde bulunduğumuz çağ teknoloji çağıdır. Teknolojinin bireylere sunduğu iletişim olanakları sayesinde birey sürekli etkileşim kurmakta ve Neoliberal sistem içinde aktif olarak yer almaktadır. Teknolojinin hayatımıza girmesiyle birlikte iletişimin sınırsız bir hal alması, bireylerin etkilenme durumlarını artırmıştır. Özgür iradesiyle iletişimde bulunan birey, kendisine anayasal bir hak olarak tanınan tüm özgürlüklerini dilediği gibi kullanabilmekte ya da kullanıyor gibi görünmektedir. Burada sorgulanması gereken şey teknoloji çağında ve tüketim toplumunda bireyin özgürlüklerinin ne derece kullanılabilir durumda olduğudur. Özgür bir biçimde tercih yapan birey, din ve vicdan özgürlüğünü, düşünce ve kanaat özgürlüğünü, haberleşme özgürlüğünü ve diğer özgürlüklerini kendi iradesiyle gerçek bir özgürlük olarak yaşayabilmekte midir? Yoksa hipnotize edilmiş birey ve normal birey arasında geçen duruma benzer şekilde birey teknolojiden ve içinde bulunduğu tüketim toplumundan etkilenmekte midir? Byung-Chul Han bireyin içinde yaşadığı bu tüketim toplumunda kullanılan teknolojiyi ve teknoloji araçlarını bireyin panoptikonu olarak tanımlamıştır. İki veya üç katlı, tek odalı hücrelerden oluşan dairesel yapıda planlanmış bir bina modeli olarak tanımlanan panoptikon bir hapishanedir. Han da bireyin içinde yaşadığı tüketim toplumunda kendi panoptikonunu inşa etmesine dikkat çekerek irade özgürlüğünün yok edildiğine bir gönderme yapmıştır (Han, 2019:45-48). Bu durum dikkate alındığında bu alanın sorgulanması daha da önem kazanmıştır.

2.3. Teknoloji, Tüketim ve Özgürlük İlişkisi

Teknoloji insan yaşamına girdiği andan itibaren küreselleşmeyi hızlandıran bir olgu olmuştur. Dünya üzerinde her birey birbirine bağımlı ve bağlı hale gelmiştir. Teknolojinin bireylere sunduğu sınırsız iletişim günümüzde tüketim toplumunda bireyi kısıpaca alan bir güç olarak dikkat çekmektedir. Bu kapsamda teknolojinin bize dost mu yoksa düşman mı olduğu bireyin özgürlüğünün kullanılabilirliği noktasında sorgulanmalıdır.

Küreselleşmeyi hızlandıran teknolojik gelişmeler dünyanın her yerine köşe bucak nüfuz etmektedir. Birey teknolojinin içine girdikçe ve teknolojinin kullanım alanlarını çoğaltıkça daha çok karşılıklı bağımlılık sürecine dahil olmaktadır. Küreselleşmeyi ve teknolojik gelişmeleri tersine çevirmek mümkün değildir. Hatta şu anki halinde sabit tutmak, durdurmak bile olanaksızdır. Bu sebeple bu durum karşısında bireylerin yaşadıkları bağımlılık ve etkilenme süreçlerinin sorgulanması önem arz etmektedir.

Şu anda teknolojinin ve teknolojinin bireylerin kullanımına sunduğu dijital araç ve gereçlerin bireyler arasındaki mesafeleri kısalttığı hatta yok ettiği bir dünya düzeni bulunmaktadır. Bireyler içinde yaşadığı bu teknoloji yoğun ortamda mesafeler kıaldıkça anlam karmaşası, bağımlılık ve etkilenme durumları içinde kalmaktadır. Modern dünyanın teknolojiyle şekillendiğini ve bireyin tüketerek özgürlüğünü yitirdiğini savunan Baudrillard'da (2013:92-93) modern dünya tüketicisinin bu çılgın teknolojiyle baş başa kaldığını, yalnızlığa terkedildiğini vurgulamıştır. Birey kendini sosyal ve aktif olarak gördüğü teknoloji içinde sömürülmektedir ve bu sömürüye karşı duracak tutumun da bireyler tarafından geliştirilemediği görülmektedir. Kendine sürekli yeni kimlik yaratmak isteyen birey etkilenme süreçlerine maruz kalmakta ve sahip olma dürtüsüyle hareket etmektedir.

Teknoloji çağında yaşayan bireyler sosyal konumlarını ve hayat başarılarını tek alana kanalize etmiş durumdadır. Bireyin bu çağda kendisi için belirlediği ölçüt alışveriş/tüketimdir. Tükettiği şeylerle kendisine kimlik oluşturmaya çalışan birey çok tüketerek hayatı dolu dolu yaşadığına, daha iyi ve daha özgür olduğuna inanır. Tüketim toplumunda "Tüketiyorum öyleyse varım" mottosuyla bir yaşam biçimi belirlenmiştir. Tüketimin toplumunda bireylerin içinde bulunduğu etkilenme durumunun ne kadar tehlikeli bir yere geldiğini ve bireyin gerçek anlamda duygularını ve yaşam biçimlerini ne kadar etkilediğini anlamak için 11 Eylül saldırılarının hemen ertesi günü ABD Başkanı George W. Bush'un yaptığı ulusa sesleniş konuşması dikkat çekmektedir. Bush bu ulusa sesleniş konuşmasında bireyleri alışverişe davet etmiştir. Normale dönmenin ve travmadan arınmanın çıkış yolu alışveriş olarak belirlenmiştir (Bauman, 2014:50-51). Benzer şekilde ülkemizde de yaşanan ekonomik krizlerde bireylerin tüketime yönlendirilmesi, "alın, verin, ekonomiyeye can verin" sloganlarının kitle iletişim araçları aracılığıyla bireylere duyurulması söz konusudur. Burada dikkat edilmesi gereken nokta bireyin sürekli tüketmesine yönelik yapılan vurgudur. Teknolojinin fırsat ve avantajları kullanılarak bireyler deyim yerindeyse manipüle edilmektedir. Dünya üzerinde ne olursa olsun ve yaşanan hadise ne kadar kötü olursa olsun sistemi besleyen bir bireyle her sorunun üstesinden gelenebilir anlayışı sistemin benimsediği bir yoldur. Bu da bireyin gün geçtikçe daha fazla sömürü alanlarında kullanılmasının önünü açmaktadır.

Teknoloji tüketim toplumundaki bireyi her açıdan sarmış durumdadır. İnsanların rüyalarından etkilendiği gibi reklamlardan da etkilendiğini savunan Baudrillard (2010:211-212) de bu duruma dikkat çekerek reklamların bireydeki düş gücünü etkilediğini/güdülediğini savunmaktadır. Düşler insanın uykuyu sürdürmesi için gerekli işlevlere sahipken reklamlar da tüketimin devamlılığı işlevine sahiptir. Bu kapsamda teknolojinin bireylere yönlendirdiği reklam trafiği tüketimi tetikleyen bir unsur olarak değerlendirilebilmektedir. Günümüzde tüketim toplumundaki modern reklamcılık bireyleri ihtiyaçlarını gidermek için doğru üreticiye yönlendirmez. Modern reklamlar bireylerin gereksinimlerini artırmak için kullanılan bir araç haline dönüşmüştür. Modern anlamda her yerde sergilenen dijital reklamlarla bireylerde yeni kaygılar üretilir, iyi yaşam imgeleriyle birey kuşatılır, şöhretin anahtarının tüketim olduğu vurgulanır ve bireylere ayrıcalıklı olmaları için tüketim yapmaları yönünde bilinç aşılarmaya çalışılır (Lasch, 2006:283).

Her şeyden önce imajın rol oynadığı tüketim toplumunda imajların meta olarak üretimi gerçekleştirilir. Birey için üretilen imajın pazarlanması ise teknoloji ve kitle iletişim araçlarıyla sağlanır. Kitle iletişim araçlarıyla bireylere her alanda yayın yapılarak geçerli ve yaygın olan imajların standartlaştırılması sağlanır. İmajlar o kadar çok yaygınlaştırılır ki ikon haline gelir ve bireylerin zihninde yerleşik konuma geçer (Sarıbay, 1993:50). Artık birey için bu üretilen imaj bir ihtiyaç durumundadır. Birey o imaja sahip olmak için, toplumda şöhrete ve mutluluğa kavuşmak için, kendine o imaja ait kimliği yüklemek için elinden geleni yapar ve o imajı tüketir. Marcuse'nin de (1990:10-11) "Tek Boyutlu İnsan" eserinde vurguladığı budur. Tüketim toplumunda kitle iletişim araçları ve teknolojiyle iç içe olan kültür endüstrisi bireylerde yanlış bilincin oluşmasını sağlamaktadır. Üreticiler ve üretilen mal ve hizmetler bir bütün olarak toplumsalın kendisini satmaktadır. Dayatılan her şey bireyin özgürlüğünü elinden almaktadır. Bireyi koşullandırmakta, tek boyutlu düşünmeye ve davranışa sevk etmektedir.

Tüketim toplumunda var olan gösteriş bireyleri etkilemenin ve ego tatminlerini gerçekleştirmenin bir aracıdır. Gösterişle bireylere güç, zenginlik, farklılık ve statü pazarlanır. Lüks ve pahalı ürünlere sahip olmanın ya da kapitalin belirlediği ürünü satın almanın önemli olduğu vurgulanır. Burada satılan ürünün kullanım değerinin önemi geri planda bırakılır. Önemli olan yalnızca o ürünü alan bireyin yaşayacağı etki ve tatmin düzeyidir. Bireyde tüketimle meydana gelen bu tatmin ve etki durumunu heyecan kapitalizmi olarak değerlendiren Han da (2013:53) Neoliberal rejimin bireylerin heyecanlarından yararlandığını ifade etmektedir. Bireylerin tüketim çağında ürünleri değil heyecanı tükettiğini söylemektedir. Aslında bu çok doğru bir tespittir. Birey bir şey tüketmeye yöneldiğinde o ürünün tüketimi sırasında açığa çıkan heyecana bağımlılık duyar. Çünkü bir mal veya hizmet sonludur. Kapitalist sistemde bireye dayatılan her şeyin sonu vardır. Ancak heyecan yeniden üretilebilen, genişletilebilen ve sınırı çizilemeyen bir olgudur. Tüketim toplumunda bireyin tüketim heyecanına duyduğu bu tutku sistemin sürekliliğini sağlamaktadır.

Teknolojinin bu denli insan yaşamının kurucusu ve yönlendirici olmasıyla birlikte birey, bu Neoliberal sistemde ve bu sistemin getirdiği tüketim toplumunda özgürlüklerini yavaş yavaş kaybetmektedir. Çünkü sistemin kendisi özgürlüğü savunsa da yeni tarz bir tahakküm biçimini de içinde barındırmaktadır. Neoliberal sistem bir paradokstur. 70'li yıllarda kapitalizm krizine bir cevap olarak ortaya çıkan bu sistem sermayenin ihtiyaçlarını karşılayan ekonomi politikalarının bütünüdür ifade etmektedir. Sermayenin önündeki her engelin kaldırılması gerektiğini savunan Neoliberalizm toplumsal, siyasal ve idari her türlü kısıtlamayı ortadan kaldırıp devlet müdahalesini asgari düzeye getirmeyi hedefler (Savran, 1996:49). Neoliberalizmin savunduğu bu sınırlı devlet anlayışıyla birey daha özgür bir konuma gelecektir. Bu bağlamda Neoliberalizmin bu hedefleri dışsal faktörlerden kurtulmak ve bir şeyden özgür olmak fikriyle tanımlanan negatif özgürlüğü destekler konumdadır. Ancak bireyi kısıtlayan ve tahakküm altına alan şey yalnızca devlet midir? Negatif özgürlükle birlikte pozitif özgürlüğü de bu sistem desteklemekte midir? Sorulması gereken asıl soru budur. Çünkü bireylerin geldiği son noktada müthiş bir özgürlük alanı olarak tanımlanan teknoloji, pozitif özgürlüğün savunduğu özgürlük kriterlerini yok etmektedir. Neoliberal sistem ve bu sistemin bir sonucu olarak ortaya çıkan tüketim toplumu bireyin tutkularını, heyecanlarını, arzularını ve inançlarını kullanarak kendine yeni sermaye alanları yaratan bireyler tasarlamaktadır.

Neoliberal sistem bireylerin duygularını kullanarak ayakta kalmaktadır. Teknolojiyle sürekli etkileşim içinde olan birey ise duygularını yönlendirecek olan irade gücünü kullanamaz duruma gelmiştir. Sosyal medya platformları, dijital platformlar, reklamlar, bildirimler, kitle iletişim araçları ve teknoloji tabanlı kullanılan her alan bireyi deyim yerindeyse hipnotize edip tüketime yönlendirmektedir. Birey tükettikçe sistem güçlenmektedir. Sistem güçlendikçe daha fazla sömürü alanları yaratılmaktadır. Bu kapsamda nihai olarak şunu söylemek yerinde olacaktır. Neoliberal sistem bireyi bir şirket gibi görür. Şirketlerin ayakta kalması için gerekli olan rekabet ve verimlilik bu yeni

sistemde birey için de geçerlidir. Bireyin rekabeti ve verimliliği ise sistemi beslemesiyle, ona yeni sermaye alanları üretmesiyle mümkündür. Birey tüketerek Neoliberal sistemi besler. Teknoloji bireyi daha fazla tüketmesi için yönlendirir. Teknolojiyle bezenmiş Neoliberal sistem yapısında birey yeni bir tahakküm altına girmiş durumdadır. Bu yeni tahakküm biçimi bireyi irade özgürlüğünden arındıran, onu manipüle eden, duygularını kullanan oldukça sinsi bir yol izleyen tahakküm biçimidir. Pozitif özgürlüğün sorgulanması da bu bağlamda önemlidir.

3. Teknolojinin Pozitif Özgürlük Üzerindeki Etkisi: Bireydeki İradenin Tahakkümü

Özgürlük, bütün mevcut ekonomik ve toplumsal düzenlerin öncelikli hedefi durumundadır. Liberal ve Neoliberal sistemlerde, bireyin özgürlüğünün artırılması ve sistemin devamlılığının bireyin özgürlük alanıyla desteklenmesi bu bağlamda önemli görülmüştür. İçinde yaşadığımız tüketim çağında birey özgür iradesiyle hareket etmelidir. Devlet yürüttüğü faaliyetlerle bireyi kısıtlamamalı, ona geniş özgürlük alanı sunmalıdır.

Sanayi kapitalizminin ortam hazırladığı sorunlara çözüm olarak geliştirilen sosyalist ekonomik düzen anlayışında özgürlük en temel değer olarak kabul edilmektedir. Ancak Liberal anlayıştaki “bireysel özgürlük” kavramı “sosyal özgürlüğü” de içinde barındırmalıdır. Birey sistem içinde özgürlüklerini kendi hür iradesiyle kullanırken tüketimin yoğun olduğu bu çağda maddenin bağımlısı da olmamalıdır (Dursun, 2009:2). Yani bireyin özgür iradesi herhangi bir etkiye maruz kalmalı ve manipüle edilmemelidir. Ancak ne yazık ki teknolojinin hızla gelişimi ve sanayi kapitalizminin toplum nezdinde oluşturduğu tüketim algısı bireyin irade özgürlüğünün teknoloji kullanılarak yok edildiğini göstermektedir. Sürekli tüketime yönlendirilen birey sistem tarafından tanımlanan özgürlük alanı içerisinde pozitif özgürlüğünün tahakküm altına alındığı bir süreci yaşamaktadır. Bu kapsamda bireyin gerçek özgürlüğünün sağlanması hususunda pozitif özgürlük meselesine odaklanılması önem teşkil etmektedir. Bireysel özgürlüğün gerçekleşebilmesi hususunda gerekli olan şartlara dikkat çeken Brenkert da özgürlük şartlarını tanımlarken bireyin özgür iradesine ve iç potansiyeline dikkat çekerek özgür iradenin tüm özgürlük haklarının kullanımında gerekli olan asıl özgürlük kriteri olduğunu vurgulamıştır. Bireyin özgürlüğü için gerekli şartlar Brenkert tarafından şu şekilde açıklanmıştır (Brenkert, 1991:9).

- Birey menfaatlerini ve hedeflerini kendi sınırına göre belirlemelidir.
- Birey başka bireyler tarafından kısıtlama, zorlama ve etkilenme durumuna maruz kalmamalıdır.
- Birey isteklerini bilgi ve bilinç doğrultusunda gerçekleştirmelidir.
- Bireyin sahip olduğu haklar bireyi bireysel ve kurumsal güçlerden korumalıdır.
- Birey herhangi bir şeyi yapmaya mecbur bırakılmamalı ya da herhangi bir şeyi yapması yönünde etkilenmemelidir.
- Birey seçimlerinde farklı fırsatlara sahip olabilmelidir. Yani tek bir seçenek değil çoklu seçenek içerisinde tercih gerçekleştirebilmelidir.
- Birey dış faktörlerin etkisiyle mantıksız ve aşırı tutkulara ve arzulara maruz kalmamalıdır.
- Her birey yaşamını kendi değerlerine göre belirleyebilmelidir.

Brenkert’ın tanımladığı bu özgürlük şartlarına bakıldığında bireyin herhangi bir eyleminde veya isteğinde hür iradesiyle, bilinçli şekilde hareket etmesinin gerekliliği görülmektedir. Bu şartlar dikkate alındığında birey yalnızca iradesi ve bilinciyle eylemde bulunabildiğinde özgür olmaktadır. Özgürlük bir bütün olarak dikkate alındığında parçalanmalara maruz kalmış özgürlük haklarının kullanımı bireyin sahip olduğu tüm özgürlüklere getirilmiş bir kısıtlama olarak değerlendirilebilir.

Üretimin yerini tüketimin aldığı, gerçekliğin imajla yok edildiği tüketim toplumunda bireylerin gündelik yaşamları, hayat beklentileri ve kimlikleri bir bütün olarak tüketimle ilişkilendirilmektedir. Birey için yaşamın anlamı alışveriş faaliyetiyle sınırlandırılmaktadır (Baudrillard, 2004:12). Hannah Arendt de İnsanlık Durumu adlı

eserinde bireylerin zamanlarının çoğunu tüketimde geçirdiğini ve teknolojinin insan yaşamına getirdiği kolaylık sayesinde zamanı artan bireyin açgözlülükle daha fazla tüketime yöneldiğini ifade etmiştir (Arendt, 2021:10-23). Bu kapsamda teknolojinin bireyler üzerinde bağlayıcı bir etkisinin bulunduğu görülmektedir. Bu etki bireyin pozitif özgürlüğünün sınırlandırılması noktasında da gözlemlenmektedir.

Yukarıda da tanımlandığı gibi negatif özgürlük bireyi dış faktörlerden korumaktadır. Negatif özgürlükte bireyin zorlamalardan, baskılardan, müdahalelerden korunması esastır. Buna karşı pozitif özgürlükte esas olan şey bireyin kendi kendisinin efendisi olmasıdır. Kısaca pozitif özgürlük bireyin özgür iradesi üzere davranması için gerekli olan ortamın sağlanmasını savunmaktadır. Pozitif özgürlük kavramının gelişiminde çarpıcı iddialar ortaya atan Isaiah Berlin pozitif özgürlüğü “iç özgürlük” olarak ifade etmiştir. Berlin’e göre özgürlük yüksek idealleri temsil eden “yüksek ben”in basit çıkarlar peşinde koşan “alçak ben”i kontrol altına almasıyla sağlanır. “Alçak ben” geçici ve gerçek olmayan tutkuların peşinde koşan bendir. “Yüksek ben” ise uzun vadeli amaçlar sergileyen ve rasyonel davranan bendir. Bireylerin içinde bulunan “yüksek ben”, “alçak ben”i denetim altına alabilirse özgürlük gerçek anlamda yaşanabilmektedir (Berlin, 2007:70-71). Berlin (2007:70), bireylerin kendi kendinin efendisi olamama ve özgür idareyle davranamama durumunda yaşadığı tahakkümle dış faktörler tarafından bireye yönlendirilen baskı ve kısıtlama durumunda yaşanan tahakkümün birbirinden çok da farklı olmadığını vurgulamaktadır. İki durumda da bireyin özgürlüğünün kısıtlandığını savunurken özgürlüğün negatif ve pozitif yönlerine dikkat çekmektedir. Kendi kendinin efendisi olamayan, iç özgürlüğü etkilenen ve belli araçlarla iradesi yönlendirilen bireyin de manevi kölelik yaşadığını ifade ederken, günümüz tüketim toplumunda teknolojiyle iç içe geçmiş bireyin kapitalin istediği doğrultuda davranan birey özelliklerine vurgu yaptığı görülmektedir. İçinde bulunduğumuz tüketim çılgınlığında bireylerin tüm yaşamlarını tüketmek üzerine kurduğu dikkate alındığında teknolojinin tüketim toplumunda Berlin’in ifade ettiği, arzu, heyecan ve tutku rüzgarlarına kapılan “alçak ben”i etkilediği yorumu yapılabilir.

2016 yılında TRT Akademi ve yayıncı ve gazeteci kimliğiyle tanınan Yusuf Kaplan arasında gerçekleştirilen bir röportajda bireylerin teknolojiyle olan ilişkisine bir pencere açılmıştır. “İnsan Dijital Medyanın Kölesidir” başlıklı röportajda Yusuf Kaplan teknolojinin ortaya çıkması ve bireylerin bu teknolojiyi hızla sahiplenmesi dolayısıyla ortaya çıkan durumun yeni bir tahakküm biçimi olduğunu ifade etmektedir. Teknolojinin ve dijital araç ve gereçlerin bireylerin duygularını sömürdüğünü ifade eden Kaplan televizyon üzerinden verdiği bir örnekle bireylerin nasıl manipüle edildiğini anlatmaktadır. Haber kanallarında kullanılan müziklerin ve anlatım metotlarının bile bireyler üzerinde bir mit ürettiğini, bireylerin duygularına hitap eder şekilde onları etkilemeye çalıştığını ve dijital araç gereçlerle bireylerin düşünme melekelerinin etkisiz hale getirildiğini ifade etmiştir. İçinde yaşadığımız dünyanın bir özgürlük yanılsaması olduğunun altını çizirken gönüllü köleliğe gönderme yapan Kaplan, bireye hız, haz, ayartı veren tüketim toplumunun ve teknolojinin kapitalistin hâkim olma duygusuyla ortaya çıktığını da vurgulamıştır. Röportaj sırasında modernlik konusunda Max Weber’in “Modernlik demir bir kafestir”, sözüne dikkat çekerek içinde yaşadığımız bu modern çağın aslında bireyler için bir hapisane olduğunu, Aydınlanma konusunda ise Kant’ı örnek göstererek “Aklını kullanmaya cesaret et!” ifadesiyle bireylerin artık iradeye sahip olmadığını ve teknolojinin bireylerdeki irade özgürlüğüne bir saldırı gerçekleştirdiğini ifade etmektedir (TRT Akademi, 2016: 668-677).

Tüketim toplumu planlanmış ve tasarlanmış bir toplumdur. Birinci Dünya Savaşından Amerika’nın güçlü ve zengin olarak çıkışının ardından seri üretim teknolojisi hızla önce Amerika’ya sonrasında ise tüm dünyaya yayılmıştır. O dönem ortaya çıkan fazla üretimin bir sorun oluşturacağından korkan üreticiler bu soruna bir çözüm üretme gerekliliği üzerinde kafa yormuşlardır. Üreticilerin bireylerin arzularını, ihtiyaçlarını gölgede bırakacak şekilde yeni bir düşünce yapısı yaratması tek çıkar yol olarak

görülmüştür. O döneme damga vuran Edward Bernays ise belirlenen bu yolu sistemleştirmiştir. Seri üretim mallarının bireylerin bilinçdışı arzularıyla ilişkilendirilmesi gerektiğini savunan Bernays insanların ihtiyaçları olmayan yeni şeyleri talep etmeleri için toplum düşünme ve hissetme biçimlerini yeniden düzenleme yoluna gitmiştir. Sigmund Freud'un Psikanaliz 'inden etkilenerek tüketime yönlendirilecek bireylerin bilinçdışını manipüle etmeyi, tüketim ve arzu toplumu yaratmanın tek çıkar yolu olarak değerlendirmiştir (Şen, 2022).

Tüketim toplumunda kullanılan en tehlikeli silah teknoloji ve kitle iletişim araçlarıdır. Bu noktanın öneminin anlaşılması hususunda Bernays'ın bireyleri tüketime yönlendirmek için uygulamaya çalıştığı algı operasyonu ve manipüle durumunun hangi boyutlara ulaştığını anlamak için o dönemde yaşanan hadiseye değinmek yerinde olacaktır.

Henüz teknolojinin günümüzdeki kadar gelişmiş olmadığı 20. yüzyılda bile bireyleri etkilemenin yolu yine kitle iletişim araçları sayesinde olmuştur. 20. yüzyılın ilk çeyreğinde sigara şirketlerinin erkek kesime hitap etmesi ve kadın kesimi de hitap eder pozisyona gelip satışlarını artırmak istemeleri üzerine Bernays'tan yardım talep etmişlerdir. Bunun üzerine Bernays bir grup zengin sosyeteyi paskalya şölenine davet ederek kıyafetlerine sigara saklamalarını rica etmiştir. Bernays işaret verdiğinde ise kadınlar gösterişli şekilde sigaralarını yakacaklardır. Basının da bulunduğu şölende kadınların seçme ve seçilme hakkını savunan bir grup kadın sigaralarını yakarak protesto gösterisi gerçekleştirmişlerdir. "Özgürlük meşaleleri" adı verilen bu eylem tüm dünyada yankı uyandırmış, "kadın sigara içeriyorsa güçlü ve bağımsızdır" fikri tüm topluma gösterilmiş ve sigara satışları da ciddi oranda artmıştır (Şen, 2022). Burada Bernays'ın yapmak istediği şey toplumun (herhangi bir kesim gözetmeksizin) iradesini yönlendirmektir. Düzenlenen bu sembolik reklam konusunda sigara içen kadınların genç olmaları, sosyete de yer almaları ve özgürlük heykeline atıfta bulunarak özgürlük meşaleleri adı altında bir eylem gerçekleştirmeleri bireylerin duyguları üzerinde bir etki bırakmaktadır. Günümüz tüketim toplumunun da teknoloji aracılığıyla gerçekleştirdiği şey budur. Tüketim toplumunda pazarlanan ürünler bireylere kimlik belirlemektedir. Daha doğrusu bireyler pazarlanan ürünü o ürünün kimliğine sahip olmak için tüketir. Önemli sloganlar, reklamlar ve tüm toplumu etkisi altına alacak birçok mottoyla bireyler etkilenme sürecine sokulur. Nihayetinde ise Bernays'ın yaptığı gibi bireylerin manipüle edilerek iradeleri yönlendirilip pozitif özgürlük için gerekli olan arzu, tutku, heyecan gibi duyguları tahakküm altına alınır. Bireyler üzerinde gerçekleştirilmeye çalışılan bu irade tahakkümünü destekler nitelikte açıklamalar ortaya koyan Peter Strauss da reklamlarda akla hitap etmenin yanlış olduğunu vurgulamıştır (Şen, 2022). Eğer bir bireyin iradesi yönlendirilecekse onun duygularına ve heyecanlarına yönelik söylemler geliştirilmelidir. Örneğin tüketim nesnesi olacak bir aracın bireyler tarafından tüketilmesi için söylenecek slogan "bu arabayı almanız gerek" değildir. Bireyleri o aracı almaya yönlendirecek olan slogan "eğer bu arabayı satın alırsan, iyi hissedeceksin" dir.

Bireylerin özgür iradesinin varlığı ve bir bireyin seçim yaparken irade özgürlüğüyle bu seçimi gerçekleştirip gerçekleştirmediği konusu uzun zamandır tartışılmaktadır. Bir kişinin eylem ve davranışlarında içten ve dıştan bir engelle karşılaşmadan gerçekleştirdiği her eylem ve davranış özgürlük çerçevesinde nitelendirilmektedir. Bir özgür iradeden söz edilecekse bireyin eylem üzerinde "başka türlü yapabilme yeteneği", yani seçim yapabileceği çoklu ortamın varlığı bulunmalıdır. Başka türlü yapabilme yeteneğine ek olarak bireylerin seçimleri üzerindeki kontrol yetisi ve bilinçli davranabilme durumunun varlığı da özgür iradede gereken koşullar olarak değerlendirilmektedir (Altuntaş, 2022). İnsanların çoğu verdikleri kararlarda bilinçli davrandıklarını ve özgür iradeye sahip olduklarını kabul ederler. Ancak tüketim toplumunda artık bunun mümkün olmadığı görülmektedir. Han (2019:19), teknolojinin bireylere bir şeffaflık açıldığını ve bu şeffaflık aygıtının bireylerde topyekûn bir uyum ortaya çıkardığını savunurken bireylerin tüm özgürlük alanlarında bir tahakküme itildiğini ifade etmiştir. Topyekûn şekilde sağlanan sınırsız iletişimle herkesin herkesi gözetlediği bir

düzen bulunmaktadır. Bu gözetleme ortamında siyasal figürler, sıradan vatandaşlar, kapitalistler ve toplum içinde bulunan tüketici bireyler birbirinin neye ihtiyacı olduğunu bildiği bir ortamda bir arada yaşarlar.

Neoliberal sistem ve tüketim toplumu mantığı bireyi yalnızca üretim mallarının sınırsızca tüketilmesi kapsamında sömürmez. Siyasal kanadın da etkin olduğu bir sistem üzerinden yeni tahakküm şekilleri geliştirir. Örneğin; Neoliberal sistemin tüketici hale getirdiği yurttaş artık özgür bir yurttaş değildir. Toplumu özgür iradesiyle şekillendirecek olan bireyin iradesi teknoloji ve tüketimle ele geçirilmiş ve birey toplumda siyasal bir kimlik gösteremez duruma gelmiştir. Yalnızca edilgen biçimde şikâyet ederek tepki veren birey kendini gönüllü olarak sergilemeye ve sergilenen kişi ve nesnelere gözetlemeye o kadar bağımlı duruma gelmiştir ki siyasal alandaki tüm figürler birey için bir ifşa nesnesi olmuş durumdadır. Han (2019:20) da bu duruma “seyirci demokrasisi” derken teknolojinin bireylere sunduğu şeffaflığın siyasilerin ifşası, maskelerinin düşürülmesi ve skandal yaratılması için kullanıldığını ifade etmektedir.

Bireyin irade özgürlüğünün ele geçirilmesiyle tüm özgürlük haklarının yok edilmesi sürecinde birey siyasal anlamda da dijital araç gereçlerle hipnotize edilmektedir. Herkesin erişimine sunulan teknoloji sayesinde toplum kontrol edilir. Gözetlemek artık iktidarın yaptığı bir eylem değildir. Birey kendi kendini gözetleyerek iktidarların talep ettiği bilgileri gönüllü olarak karşı tarafa teknolojiyle iletir. İktidarlar da bu bilgileri yine bireyin iradesini yönlendirmek için akıllıca kullanır. Bireylere boyun eğdirmek yerine bağımlılık yaratmayı amaçlayan iktidarlar süreklilikleri için gerekli olan verileri bireyden alarak bunlara göre yeni bir siyaset belirler. Han’a göre (2019:20) iktidar denilen şey bu durumda bireylerin tedarikçisi konumuna geçmiştir. Bireylerin kendilerini ifşa etmesiyle ortaya koyduğu bilgiler iktidarlar tarafından yeni bir propaganda konusu niteliğindedir. Parti sloganlarının bile bu doğrultuda hazırlandığı siyasal alan bir nevi arz talep ortamına dönüşmüştür. Ancak burada dikkat edilmesi gereken bir husus vardır. Birey kendini ve kendine dair her şeyi iktidara açıkça sunarken sunduğu talepler irade özgürlüğüyle belirlenmiş talepler değildir. Etkilenmelere ve manipüle edilmiş durumlara maruz kalmış bir taleplerdir. Bu bağlamda iktidardan bu talebe gelecek olan arz da yalnızca bireyin daha iyi sömürülmesi için üzerinde oynanmış ve çıkarlara göre şekillenmiş bir arzı ifade etmektedir. Bu karşılıklı durumda birey özgürlüğü elinden alınmış bir birey olarak daha fazla sömürülürken iktidarlar da bireyin bu durumunu fırsat olarak görüp kendi istediği şekilde yönlendirebilmektedir.

Özgür iradenin önemi ve bireye sağlanan tüm özgürlük hakları üzerindeki özgür iradenin bağlayıcı etkisi düşünüldüğünde tüketim toplumundaki bireyin gerçek bir özgürlüğe sahip olmadığı görülmektedir. Teknolojinin ve dijital araç gereçlerin aktif olarak kullanıldığı bu çağda tek tipleştirilmiş bireyler bulunmaktadır. Pozitif özgürlüğün sınırları içinde kalan duyguların sömürülmesi ve bireyin en başta iradesinin kontrol altına alınması tüm özgürlük alanlarının önünü kapatan büyük bir etken olarak dikkat çekmektedir. Nitekim irade özgürlüğüne sahip olmayan birey seyahat özgürlüğünde, düşünce ve kanaat özgürlüğünde, din ve vicdan özgürlüğünde, haberleşme özgürlüğünde, basın özgürlüğünde, bilim ve sanat özgürlüğünde ve Anayasada tanımlanmayan ancak birey hakkı olarak değerlendirilmesi önemli olan seçme ve eylem özgürlüğünde özgür olarak değerlendirilememektedir. Siyasal alandan sosyal alana hemen her noktada gelişen teknolojinin varlığı dikkate alındığında da sınırsız iletişim ve etkileşimin var olan bu özgürlük sorununu pekiştirdiği söylenebilmektedir.

Sonuç

Bu çalışmada, kapitalist üretim biçiminin tarihsel evrimi ve tüketim kültürünün bireyler üzerindeki etkileri incelenmiştir. Özellikle, teknolojinin tüketim dürtüsünü nasıl beslediği ve bireylerin irade özgürlüğünü nasıl şekillendirdiği konuları araştırılmıştır. Çalışma, dijital medya araçlarının bireylerin özgür iradelerini kullanma kapasitelerini sınırlayan yeni bir tahakküm modeli oluşturduğunu göstermektedir. Bu bağlamda, teknoloji ve dijital platformların, bireyleri sürekli tüketime yönlendirerek kimliklerini tüketim üzerinden tanımlamalarını teşvik ettiği belirlenmiştir. Neoliberal sistemin bireyleri daha fazla tüketime teşvik ettiği ve bu süreçte bireylerin duygularının ve arzularının sömürüldüğü vurgulanmıştır. Bireylerin tüketim toplumunda sahip oldukları özgürlüklerin ne derece gerçek anlamda kullanıldığı, teknolojinin ve dijital platformların bireyler üzerindeki etkisi bağlamında değerlendirilmiştir. Çalışmanın bulguları, bireylerin özgür iradelerinin manipüle edildiğini ve tüketim toplumu içinde özgürlük alanlarının daraltıldığını ortaya koymakta ve özgür iradesi manipüle edilen bireylerin irade özgürlüğüne sahip olmadığı sonucuna ulaşılmıştır. Pozitif özgürlük kavramı, bireyin kendi istek ve arzularına göre karar verebilme ve bu kararları gerçekleştirebilme kapasitesini ifade etmektedir. Bu çalışmada irade özgürlüğünün ön koşulu olan pozitif özgürlük referans alınarak birey özgürlüklerinin teknoloji ve dijital medya araçlarıyla nasıl sınırlandırıldığı ve yönlendirildiği tartışılmıştır. Bireylerin, sürekli olarak tüketime teşvik edildiği ve teknolojinin sunduğu özgürlük yanılsaması altında irade özgürlüklerinin kısıtlandığı sonucuna ulaşılmıştır.

Kaynakça

- Altıntaş, M. (2022). Özgür İrade Üzerine Bir İnceleme, (Erişim tarihi: 05.01.2024) https://onculanalitikfelsefe.com/ozgur-irade-uzerine-bir-inceleme-mert-altintas/#google_vignette
- Arendt, H. (2021). *İnsanlık Durumu*, İstanbul: İletişim Yayınları, 10. Baskı.
- Baudrillard, J. (2004). *Tüketim Toplumu* (Çev. H. Deliceçaylı & F.Keskin), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Baudrillard, J. (2010). *Nesneler Sistemi* (O. Adanır & A. Karamollaoğlu, Çev.). İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi.
- Baudrillard, J. (2013). *Tüketim Toplumu: Söylenceleri/Yapıları* (H. Deliceçaylı ve F. Keskin, Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları
- Bauman, Z. (2012). *Küreselleşme: Toplumsal Sonuçları* (A. Yılmaz, Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Bauman, Z. (2014). *Azınlığın Zenginliği Hepimizin Çıkarına Mıdır?* (H. Keser, Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları
- Bayır, M. (2019). Küresel Tüketim Toplumu ve Küreselleştirici Araçları. *Nosyon: Uluslararası Toplum ve Kültür Çalışmaları Dergisi*, (2), 11- 33.
- Berlin, I. (2007). İki Özgürlük Kavramı, *Liberal Düşünce Dergisi*, (Çev: Mustafa Erdoğan) 12(45)Kış-Bahar, 59-72.
- Bocock, R. (2014). *Tüketim*. (Çev. İ. Kutluk). Ankara: Dost Yayınları.
- Braudel, F. (1982). *Civilization and Capitalism, 15th-18th Century: The Structures of Everyday Life*. Harper & Row.
- Brenkert, G. G. (1991). *Political Freedom*, Routledge.
- Coşkun, M. (2012). Popüler Kültür ve Tüketim Toplumu, *Batman Üniversitesi Yaşam Bilimleri Dergisi*, 1(1), 837-850.
- CURTIS, N., 2015, *İdiotizm Kapitalizm ve Hayatın Özelleştirilmesi* (Çev. M. Ratip). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Diñç, B. (2018). Dijitalleşmenin Tüketici Alışkanlıklarına Etkisi, Ekonomistler Platformu. (Erişim Tarihi: 22.12.2023) www.ekonomistler.org.tr
- Duman, Z. (2016). Tüketimci Kapitalizmin ve Tüketim Kültürünün Eleştirisi, *Sosyoloji Dergisi*, Sayı 33, 15-36.
- En Son Haber, (2023). Tüketim Alışkanlıklarımıza Yön Veren Teknoloji: Yapay Zekâ, (Erişim Tarihi: 21.12.2023). <https://www.ensonhaber.com/teknoloji/tuketim-aliskanliklarimize-yon-veren-teknoloji-yapay-zeka>

- Erdoğan, M. (2001). *Dersimiz Özgürlük*, İstanbul: Pınar Yayınları, 1. Basım
- Frankfurt, H. G. (2020). "İradenin Özgürlüğü ve Kişi Kavramı". çev. Aysun Türkcan. *Din ve Felsefe Araştırmaları* 3/6 (Aralık 2020), 255-268
- Gözler, K. (2000). *Türk Anayasa Hukuku Dersleri*, Bursa: Ekin Yayınları.
- Hakyemez, Y. Ş. (2002). Temel Hak ve Özgürlüklerde Objektif Sınır Kavramı ve Düşünce Özgürlüğünün Objektif Sınırları, *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, 57(2). 18-29.
- Han, B. C. (2019). *Neoliberalizm ve Yeni İktidar Teknikleri*, (Çev: Barışcan, H). İstanbul: Metis Yayınları.
- Hançerlioğlu, O. (1975). *İnanç Sözlüğü*, İstanbul: Remzi Yayınları.
- Hız, G. ve Hız, K. (2011). Yoksulluk ve Yoksunluk Penceresinden Tüketimi, Lüks Tüketimi ve Tüketim Toplumunu İzleme. *Yoksullukla Mücadele Stratejileri Sempozyumu*, 145-158.
- Hobsbawm, E. J. (1962). *The Age of Revolution: Europe 1789-1848*. Weidenfeld & Nicolson.
- Hülür, H. (2000). Küreselleşme ve Toplumbilimsel Kuramlaştırma Sorunu. *Selçuk İletişim*, 1(2),27-36.
- Kale, N. (1992). Potansiyel Özgürlükten Eylemsel Özgürlüğe, *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi*, Cilt 25, Sayı 2, ss. 753-761
- Kurt, S. (2006). Hayek'in Özgürlük ve Adalet Teorisi, *ZKÜ Sosyal Bilimler Dergisi*, 2(3), 199-213.
- Lasch, C. (2006). *Narsisizm Kültürü*, (Çev: S. Öztürk ve Ü.H. Yolsal), Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- Marcuse, H. (1990). *Tek Boyutlu İnsan*, (Çev: Aziz Yardımlı), İstanbul: İdea Yayınları.
- Marx, K. (1867). *Das Kapital*. Progress Publishers
- Odabaşı, Y. (2009). Postmodern Pazarlama: Tüketim ve Tüketici. İstanbul: MedCat Yayınları.
- Öner, N. (1990), İnsan Hürriyeti, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Örselli, E. (2009), Ulusal Program ve Türkiye'de Düşünce Özgürlüğü, *Sosyal Ekonomik Araştırmalar Dergisi*, Cilt 9, Sayı 17, 2009, 218- 236.
- Özgül, E. (2011). Tüketicilerin Sosyo-Demografik Özelliklerinin Hedonik Tüketim ve Gönüllü Sade Yaşam Tarzları Açısından Değerlendirilmesi. *Ege Akademik Bakış Dergisi*, 11(1), 25-38.
- Sağlam, F. (1982). *Temel Hakların Sınırlanması ve Özü*, Ankara: AÜSBF Yayınları.
- Sarıbay, A. Y. (1993). *Postmodernite ve Kültür Olarak İslam-Kültürel Bir Çözümleme*, Türkiye Günlüğü, Sayı:25, Ankara.
- Savran, S. (1996). Küreselleşme mi Uluslararasılaşma mı? *Sınıf Bilinci*, c.1, s.16, ss.37-79.
- Schumpeter, J. A. (1942). *Capitalism, Socialism and Democracy*. Harper & Brothers
- Seyhan, N. (2013). *Aristoteles'te ve Farabi'de Özgür İrade*, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, İzmir.
- Şahin, K. (2008). *Farklı Özgürlük Anlayışları Çerçevesinde İfade Özgürlüğünün Temellendirilmesi ve Sınırlandırılması*, Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kamu Hukuku Anabilim Dalı
- Şen, A. A. (2022). Tüketim Toplumu Hakkında (Erişim Tarihi: 02.01. 2024). <https://medyaveiletisim.kulup.tau.edu.tr/tuketimtoplumu/>
- T.C. Anayasası, (1982). *Resmî Gazete*, 17863 <https://www.mevzuat.gov.tr/mevzuat?MevzuatNo=2709&MevzuatTur=1&MevzuatTertip=5>
- TDK, (2005). *Türkçe Sözlük*, 10. Baskı, Ankara
- Tomlinson, J. (2004). *Küreselleşme ve Kültür* (Çev. A. Eker), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- TRT Akademi, (2016). Dijital Medya ve Özgürlük Problemi, Dijital Mmedya Sayısı- Röportaj, 1(2), 659-680.
- Uygun, O. (1992). *1982 Anayasası'nda Temel Hak ve Özgürlüklerin Genel Rejimi* İstanbul: Kazancı Yayınları.
- Veblen, T. (1899). *The Theory of the Leisure Class*. Macmillan.
- We Are Social, (2022). We Are Social 2022: Dünyada ve Türkiye'de İnternet-Sosyal Medya Kullanımı, (Erişim Tarihi:22.12.2023). <https://recrodigital.com/dunyada-ve-turkiyede-internet-sosyal-medya-kullanimi-2022/>
- Weber, M. (1905). *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. Routledge.
- Zuboff, S. (2019). *The Age of Surveillance Capitalism: The Fight for a Human Future at the New Frontier of Power*, PublicAffairs. PublicAffairs.

Makale Geliş | Received : 20.09.2023

Makale Kabul | Accepted : 29.05.2024

Kapitalist Tüketim ve Din: “Allah Verdiği Nimeti Kulunun Üzerinde Görmek İster”

Asım KASAPOĞLU*

Öz

Tarihsel ve toplumsal süreçler içerisinde meydana gelen değişimler çerçevesinde kapitalizm ve din konusu, alanın gündemindeki yerini korumaktadır. Özellikle tüketici kapitalizminin gelişmesiyle birlikte kapitalist tüketim ve din konusunun din sosyolojik açıdan kavrayışı adına bir değer kazandığı gözlenmiştir. Bu gözlemden hareketle çalışmanın problemi, söz konusu durumu doğrudan deneyimleyen dindar muhafazakâr girişimcilerin kapitalist tüketim ve din ilişkisini deneyimleme, bu ilişkiyi algılama ve değerlendirme biçimleridir. Çalışmanın amacı, kapitalist tüketim ve din ilişkisi çerçevesinde ortaya çıkan durumu dindar veya muhafazakâr olarak addedilen bir üretici sınıfın perspektifinden anlamak; incelenen duruma ilişkin deneyimlerinin içeriğini ve yapısını ortaya koymaktır.

Araştırma boyunca güdülen amaca ve ele alınan problemin doğasına uygunluğu nedeniyle çalışma nitel durum çalışması deseninde organize edilmiş olup söz konusu durumu doğrudan deneyimleyen bir çalışma grubundan katılımcı gözlem ve görüşme yoluyla toplanan veriler, nitel fenomenolojik bir analize tabi tutulmuştur.

Sonuçta dindar-muhafazakâr girişimcilerin, kapitalist tüketim ve din ilişkisi bağlamında ortaya çıkan duruma ilişkin deneyimleri kapitalist ekonomik sistem ve serbest piyasa koşulları ile İslami değer ve referanslar arasında bir çelişkiyle yüzleştikleri anlaşılmıştır. Söz konusu çelişkinin yarattığı gerilimi aşmak adına liberal kapitalist ekonomik sistem ve serbest piyasa koşullarında var olmanın bir gereği olarak gördükleri ve bu koşulların yörüngesinde gelişmiş ilgili pratiklerini, yeniden yorumlanan dini referanslarla meşrulaştırdıkları ortaya konulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Din Sosyolojisi, Kapitalist, Tüketim, Dindar, Muhafazakâr, Din

Capitalist Consumption and Religion: “God Wants to See the Blessings She/He Gives to Her/His Servants”

Abstract

Within the framework of the changes occurring in historical and social processes, the subject of capitalism and religion maintains its place on the agenda of the field. Especially with the development of consumer capitalism, it has been observed that the subject of capitalist consumption and religion has gained value for the sociological understanding of religion. Based on this observation, the problem of the study is the way religious conservative entrepreneurs, who directly experience the situation in question, experience, perceive and evaluate the relationship between capitalist consumption and religion. The aim of the study is to understand the situation that arises within the framework of the relationship between capitalist consumption and religion from the perspective of a producer class that is considered religious or conservative; is to reveal the content and structure of their experiences regarding the situation under examination.

* Dr., asimkasapoglu@hotmail.com, ORCID: 0000-0002-8065-7576

Due to its suitability to the purpose pursued throughout the research and the nature of the problem addressed, the study was organized in a qualitative case study pattern, and the data collected through participant observation and interview from a study group that directly experienced the situation in question was subjected to a qualitative phenomenological analysis.

As a result, it was understood that religious-conservative entrepreneurs faced a contradiction between the capitalist economic system and free market conditions and Islamic values and references through their experiences regarding the situation that emerged in the context of capitalist consumption and religion relationship. It has been revealed that in order to overcome the tension created by the contradiction in question, they see it as a necessity of existing in the liberal capitalist economic system and free market conditions, and that they legitimize their relevant practices developed in the orbit of these conditions with reinterpreted religious references.

Keywords: Sociology of Religion, Capitalist, Consumption, Religious, Conservative, Religion

Giriş

Kapitalizmin gelişimini gösteren unsurlardan ilki, inancın Tanrı tarafından onuru için kişinin işe çağırılması ve bundan ötürü yapılan işin bizzat faziletli bir şey olduğudur. İkinci unsur, Tanrının lütfu ile ilgili işaretlerin bu dünyada tezahür ettiğini telkin eden kader anlayışıdır. Bu da daha ziyade mesleki başarı ve insanın kendisini cennette nasibi olanlar arasında görmesidir. Üçüncüsü ise yatırım ve sermayenin sistemli bir tarzda artırılması, lüks ve sefahatin önlenmesidir. Weber çok üretip az tüketmeyi savunan, haz almaya yönelik her türlü arzuyu reddeden ve elinde biriken kaynağı rasyonel olarak kullanmayı öncüleyen sıkı çalışma disiplinine sahip kişinin Tanrıyı kutsamak adına dürüstlük ve tutumluluk gibi erdemler geliştirdiklerini ileri sürer. Daha çok üretmek, buna karşılık daha az tüketmek biçiminde ifade edilir.¹ Meslek kavramı Tanrı buyruğu olarak kabul edilir ve çok çalışmak yüceltilir. Hedonist yaşam biçimine ve ihtiyaçtan fazlası tüketime karşı çıkmıştır. Bu da kapitalizmin gelişim safhasında ortaya çıkan ve kendisini çalışmaya veren akılcı kişilik tipi, modern kapitalizmin gelişimi için uygun bir ethos geliştirmiştir.² Bedensel hazlarını kontrol altına almış, çalışmayı/üretimi bir ibadet haline dönüştürmüş ve rasyonel düşünmeyi kendisine ilke edinmiş kişi, endüstriyel toplumların örneği olmuştur.³

Kapitalist bir üretim sürecinde üreticinin kar elde edebilmesi için tüketim gücü olan ve tüketme ihtiyacı hisseden bir toplum gereklidir. Neticede ürünler tüketilmediği sürece kapitalist üreticinin kar etmesi mümkün değildir. Bu çerçevede üretici açısından yapılması gereken şeylerden biri ürünle aynı zamanda tüketimi ve tüketicuyu yapılandırmaktır. Bu bağlamda tüketimden çok paylaşma, tasarruf, ihtiyacından fazlasını infak etme gibi tüketim ve bu uğurda manipülasyonu karşısına alan İslami değerler ile arasında bir gerilim muhtemeldir. Nitekim günümüz dünyasında kapitalist tüketim ile dini değerler arasında bu anlamda oldukça ilginç bir karşılaşma ve iç içe geçişlere dayalı bir durumun yaşandığı gözlenmektedir. Bu gözlemden hareketle ele alınan çalışmanın problemi, söz konusu durumu doğrudan deneyimleyen dindar muhafazakâr⁴ girişimcilerin kapitalist tüketim ve din ilişkisini deneyimleme, bu ilişkiyi algılama ve değerlendirme biçimleridir.

Çalışmanın amacı, kapitalist tüketim ve din ilişkisi çerçevesinde ortaya çıkan durumu dindar veya muhafazakâr olarak addedilen girişimci sınıfın perspektifinden anlamak ve incelenen duruma ilişkin deneyimlerinin içeriğini ve yapısını ortaya koymaktır. Literatüre bakıldığında Belk, Wallendorf ve Sherry'nin 1989 yılında yaptıkları araştırmada

¹ Max Weber, *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*, çev. Zeynep Arıoba, (İstanbul:Hil Yayınları, 1985), 125-126.

² Antony Giddens, *Kapitalizm ve Modern Sosyal Teori*, çev. Ümit Tatlıcan, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2009), 75.

³ Weber, *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*, 125-126.

⁴ Katılımcıların kendi tanımları itibarıyla

tüketimin kutsal yönünü merkeze alarak tüketicilerin sıradan ürünleri, hizmetleri ve markaları kutsallaştırmasını incelemişlerdir.⁵ Araştırma, markalar ve ürünlerinin değerini artırmak için maneviyat ve dini kullanmıştır. Andreini vd. tarafından yapılan araştırmada popüler yönetim kitaplarında marka kültürünün nasıl yaratılacağına ve “müşterileri inananlara dönüştürüleceğine” dair son zamanlarda ki süreçleri değerlendirmeye başlamışlardır.⁶ Markaların dini ideolojileri benimsemesine⁷ veya dini değerlerin ve uygulamaların ihlaline yönelik araştırmalar da yapılmıştır.⁸ Ridhi Agarwala, Prashant Mishra ve Ramendra Singh tarafından yapılan, “Dindarlık ve Tüketici Davranışı: Özetleyici Bir Gözden Geçirme,” adlı makalede tüketici dindarlığı ve bunun materyalizm ile ilişkisi ele alınmıştır. Elizabeth A. Minton’ın “İnanmak Satın Almaktır: Dindarlık, Reklamcılık, Şüphencilik ve Kurumsal Güven” adıyla yürütülen çalışmada, dindarlığın tüketici davranışları üzerindeki etkileri ele alınmıştır.

Bu durum çalışılmış olsa da Türkiye özelinde bu ilişkiyi doğrudan deneyimleyen bir grup örneğinde ele alan bir çalışmaya rastlanılamamıştır. Çalışma hem içeriği hem de bir durum çalışması aracılığıyla sahada veri toplama ve toplanan veriyi nitel fenomenolojik analize tabi tutmaya yönelik yapısı ile söz konusu boşluğu doldurma adına bilime ve din sosyolojisi alanına katkı sunacağı düşünülmektedir.

Dindar-muhafazakâr girişimci sınıfın kapitalist tüketim ve din ilişkisini deneyimleme, bu ilişkiyi algılama ve değerlendirme biçimlerinin nasıl olduğuna yönelik problemin doğasına ve kapitalist tüketim ve din ilişkisi çerçevesinde ortaya çıkan durumu anlamaya yönelik amacı gerçekleştirmeye uygun bir yöntem olarak nitel durum çalışması deseni benimsenmiştir. Araştırmanın deseni problemin doğasını anlamaya hem de farklı bakış açılarına dayalı analiz yöntemlerini kullanmaya imkân veren bir desen olarak çalışma değerlidir. Bu araştırma dindar muhafazakâr girişimci iş insanlarıyla yürütülmüştür. Nitel araştırmalarda veri toplama, ele alınan problemin durumunu deneyimleyen ve bu durumu yansıtabilecek bireylerden veri toplamada en uygun yol görüşme tekniğidir. Dolayısıyla görüşme tekniği kullanıldı. Görüşmelerde iki temel soru vardı. Söz konusu fenomenle ilgili hangi deneyimleri yaşadınız? Hangi ortam ve durumlar bu fenomenlerle ilgili deneyimlerinizi etkilemiştir? Bu iki temel soru etrafında veri toplama araçları yapılandırılmış görüşmedir. Problemin doğası ve amacı gerçekleştirmeye yönelik uygun bir veri analiz yöntemi olarak nitel fenomenolojik analizi seçildi. Görüşmelerden önce katılımcılara araştırmanın amacı hakkında ayrıntılı bilgi verilip görüşme kapsamında kayıt alınacağı belirtilmiş ve gerekli onaylar katılımcılardan alınmıştır.

Araştırma kapitalist tüketim ve din ilişkisi çerçevesinde yaşanan durumu amaçlı örnekleme yöntemi ile seçilmiş dindar-muhafazakâr girişimcilerle 2020-2022 yılında yapılan görüşmeleri kapsamaktadır. Kapsamı itibarıyla kapitalist tüketim ve din ilişkisi

⁵ R. W. Belk and G. Tumbat, “The Cult of MacIntosh”, *Consumption, Markets & Culture*, 8(3), 205–217. doi:10.1080/10253860500160403; A. M. Muñiz, and H. J. Schau, “Religiosity in the Abandoned Apple Newton Brand Community”, *Journal of Consumer Research*, 31 (March) 2005, 737–747. doi:10.1086/426607.

⁶ D., Andreini, D. Rinallo, G. Pedeliento, and M. Bergamaschi, “Brands and Religion in the Secularized Marketplace and Workplace: Insights from the Case of an Italian Hospital Renamed after a Roman Catholic Pope.” *Journal of Business Ethics*, 141(3), 529–550. doi:10.1007/s10551-015-2709-y. 2017.

⁷ E. Bilgin, Izberk- “Infidel Brands: Unveiling Alternative Meanings of Global Brands at the Nexus of Globalization, Consumer Culture, and Islamism.” *Journal of Consumer Research*, 2012, 39(December), 1–49, doi:10.1086/665413.

⁸ D. Rinallo, S. Borghini, G. Bamossy, and R. V. Kozinets. “When Sacred Objects Go B@a(n)d: Fashion Rosaries and the Contemporary Linkage of Religion and Commerciality.” *In Consumption and Spirituality*, edited by D. Rinallo, L. Scott, and P. Maclaran, Routledge, New York 2012, 29–40,

çerçevesinde yaşanan durumu dindar veya muhafazakâr olarak addedilen bir grup örneğinde incelemekle; amaçlı örnekleme yöntemi ile seçilmiş bir çalışma grubundan görüşmeler yoluyla toplanmış verilere dayalı olmakla, söz konusu verilerin nitel durum çalışması deseninde fenomenolojik analize tabi tutulmasıyla sınırlıdır.⁹

1. Kapitalist Tüketim: “Allah verdiği nimeti kulun üzerinde görmek ister.”

İnsan hayatını sürdürmek ve varlığını idame ettirmek zorundadır. Tüketimin anlamı da budur. Her insanın beslenmek, giyinmek ve barınmak temel ihtiyacıdır. İktisadî faaliyetler öncelikle bu temel ihtiyaçları giderme amacını taşır. İktisat, önceleri ahlâk ilminin bir kolu iken, sanayi devrimiyle birlikte tutumlu, idareli, itidalli olma manalarını kaybetmiş, kapitalist üretim ve tüketime dayalı bir sistemin açıklayıcısı olmuştur.¹⁰ İslâm ekonomisi bir ihtiyaç ekonomisidir ve yapay ihtiyaç ve talep arttırıcı bir ekonomi değildir. İslâm ekonomisi tüketimi arttırmaya eğilimli bir üretimi öngörmemiştir. Talebi ve ihtiyaçları tahrik edecek, dolayısıyla tüketimi arttıracak kapitalist üretim tarzı özellikle İsrâf kesinlikle yasaklanmıştır. Üretim ihtiyaca göre olduğundan tabii kaynakların israf edilmesi söz konusu değildir.¹¹

Baudrillard, 1960’lı yıllarda liberal düşünce pratikleriyle üretime dayalı toplumsal yapılar tüketime dayalı toplumsal yapılara dönüşmüş; toplumsal birliktelik, bireyselliği öne çıkartan tüketim kültürüyle değişmeye başlamıştır.¹²

1990’lı yıllarda Türkiye’de yaşanan neoliberal dönüşüm, tüketim toplumunun taşıyıcısı olan medyayı oluşturmuştur. Türkiye’nin yaşadığı bu deneyim tüketim toplumunun ihtiyaç duyduğu kültürel alanların inşa edilmesiyle sürmüştür. Bu süreçte tüketim kültürünü içselleştirmeye başlayan dindarların, yaşam biçimlerinde oldukça ilginç dönüşümlerin olduğu söylenebilir. Dindarlar, yeni bir gündelik yaşam inşası ile uyum sağlamaya çalışmış ve yeni kültürel kodları kabul etmiştir. Böylelikle muhafazakâr kesim için geçmiş deneyimlerin, geleneklerin ve dini değerlerin tüketim davranışları ile farklılaştığı bir yaşam alanı kurgusu söz konusudur.¹³

Yankaya, çağımızda İslam ve kapitalizm adına yeni bir İslami burjuvazi doğmuştur. Yeni İslami burjuvazi Türkiye’nin ekonomi-politik kavşağında yeni imkânlarla kavuşmuştur. Müslüman kimliği ile kapitalizm arasındaki ilişki Müslüman aktörler tarafından İslam ve kapitalizm arasındaki gerilimi yumuşatmıştır. Hatta banka ile çalışmayı, tüketimi ve lüks kavramını yeniden inşa ederek İslam ile kapitalizmi uyumlu hale getirilmiştir. Bu yeni İslami burjuvazi, İslamlaşmış bir tüketimle kendini kabul ettirmektedir. Yani pahalı ve marka eşarpların moda öznesi olduğu, kadınların tesettür defileleri düzenlediği, lüks villalarda İslami esintiler taşıyan iç dekorasyonların yaygınlaştığı, sahil kenarlarında haremlik-selamlık uygulamaların meşrulaştırıldığı beş yıldızlı tatil köylerinin çoğaldığı anlayış, bunun ispatıdır. Artık her şeyin İslami kalıplar altında yorumu mümkün hale gelmiştir.¹⁴

⁹ Fenomenolojik veri analizinin genel aşamaları ise; verilerin hazırlanması (paranteze alma/parantezleme), verilerin fenomenolojik olarak azaltılması (basamaklama ve fenomenolojik redüksiyon/indirgeme), yaratıcı varyasyon (imgesel çeşitleme) ve deneyimin özünü ortaya çıkarma (anlam ve özlerin sentezlenmesi) şeklindedir. (bknz: Yüksel, P. & Yıldırım, S. (2015). Theoretical Frameworks, Methods, and Procedures for Conducting Phenomenological Studies in Educational Settings. Turkish Online Journal of Qualitative Inquiry, 6(1), 1-20. <https://doi.org/10.17569/tojqi.59813> s. 10; Moustakas, C. (1994). Phenomenological research methods. Thousand Oaks, CA: Sage, s. 2.)

¹⁰ Ahmet Tabakoğlu, *İslam İktisadı*, (İstanbul: Kitapevi, 2005), 100.

¹¹ Tabakoğlu, *İslam İktisadı*, 105-108.

¹² Jean Baudrillard, *Tüketim Toplumu*, çev. Hazal Deliceçaylı – Ferda Keskin, (İstanbul: Ayrıntı, 2010), 53.

¹³ Vehbi Bayhan, “Tüketim Toplumunda Bireyin Ontolojik Mottosu, Tüketiyorum Öyleyse Varım”, *İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Konferansları Dergisi* (43), İstanbul 2011, 211-213.

¹⁴ Dilek Yankaya, *Yeni İslam’i Burjuvazi: Türk Modeli*, Çev.: M. I. Durmaz, İstanbul: İletişim Yayınları, 2014), 16.

Bu yeni İslami burjuvanın merkezinde ise Taha Akyol'a göre Türkiye'de muhafazakârlar, girişimci orta sınıfı temsil eder. Modern girişimci olarak geleneksel ve dini değerleri korur. Ticari ilişkilerinde rasyonelitesi yüksek ve kar-zarar hesabı yaparak pazarlara açılır. Akyol'a göre İslam dininde girişimciler ilk kez orta sınıfı oluşturmuştur.¹⁵ İşveren örgütü MÜSİAD'ın kurucu başkanı Erol Yazar'ın üyelerine yaptığı konuşmada bu durum; "Ben buna yeni değil asli (burjuva) diyorum" şeklinde açıkça ifade edilmiştir.¹⁶

Girişimci orta sınıfı temsil eden muhafazakârlar İslami referanslara atıfla oluşturduğu iktisadi-ahlaki söylemi tüketim toplumuna bir meşruiyet kazandırmaktadır. Yani, piyasa rasyonelizmi İslam medeniyetinin yeniden canlanmasında bir aracı, İslam medeniyetinin yeniden inşası da piyasa rasyonelleşmesinin meşrulaştırılmasının aracıdır. İslam ahlakı ile bezenmiş ekonomi, bildiğimiz kapitalizmden çok da farklı bir özellik arz etmemektedir.¹⁷ Girişimci orta sınıfı temsil eden muhafazakârın sahip olduğu anlayışa göre harcama sahaları İslami meşruiyet zemini ile sınırlandırılmıştır. Tüketim harcamalarında lüks ve gösteriş tüketiminden sakınılmalıdır.

1.1 Tüketim: "De ki: Allah'ın kulları için çıkardığı ziyneti, temiz ve hoş rızıkları kim haram etmiş"

Bir tüketimin gerçekleşebilmesi için kişinin o ürünü satın alma gücünün olması ve o ürünü tüketme ihtiyacı olduğunu kabullenmesi gerekir. Kişiler, satın alma güçleri kapasitesinde üretime katkıda bulunurlar(Katılımcı¹⁸-1). Tüketimde, üretim planlı tüketim söz konusudur. Üretilmemiş malı, olmayan malı varmış gibi talep oluşturarak, pazar oluşturarak daha sonra üretim planlanıyor. Makineleşmenin etkisiyle ve hızlı iletişim araçlarıyla bir nevi çağımızın insanını esir almıştır. Makina üretim hızıyla tüketim hızının gayri insani bir şekilde baskısı söz konusudur. İlk önce hiç aklımızda olmayan asla ilgi duymadığımız, ihtiyacımız olmayan ürünleri satın almaktayız(K-3). Makina üretim hızıyla tüketim hızı gayri insani bir şeyle yarışır hale getirilmiştir. Bauman, tüketim toplumunun gelişimi mevcut üretime yönelik talep oluşturularak arzunun kısıktırılması ve ihtiyaçların yaratılmasıyla olmuştur(K-3).¹⁹

"İlk önce hiç aklımızda olmayan asla ilgi duymadığınız, ihtiyacınız olmayan ürünleri gözünüze gözünüze sokuyorlar... Zevkin doruğu egonun doruğu... Makine çalışmaktan yoruldu. Üretmekten yoruldu ama insanoğlu tüketmekten yorulmadı. Asrın koşullarıyla tüketimde sınırlar kalktı... hizmet ürünlerine, tüketim ürünlerine ulaşım ucuzladı... Tüketim hazzında yaşadığımız hız kendi özgürlüğümüzün sınırimız oldu."(K-3)

"Tüketim insanda ki tatmin aracıdır. Teknoloji hızlı geliştiği için hızlı bir şekilde yeni şeyler yapmak zorundasın. Rüstem Paşanın 3000 tane varmış kaftanı. Eskiden de böyleymiş. Şimdilerde herkese yaygınlaştı ve hızlandı. İnsanın tatmin olmamasından kaynaklanıyor. Dünyada tatmin olmayacak ya. Dünya da tatmin yok..."(K-10)

"Tüketim faaliyetleri hakkında bilmiyorum. Herkesin kendi şahsi görüşü var."(K-10)

Özboilat, kapitalist sistemin meydana getirdiği tüketim toplumunda, üretimin devamı tüketimin artışına bağlıdır. Kapitalizmde kar güdüsüyle tüketim kimliğinin oluşumunda hayati rol oynar.²⁰ İnsanların sosyal statüleriyle ilgili karmaşayı çözer ve bireysel özgürlük ve ifade imkânı sunar(K-5). Gittikçe artan zenginlik, burjuvallaşma ve

¹⁵ Taha Akyol, "Değişimde İnisyatif Girişimcilerde", *Çerçeve Dergisi* 35, (2005), 25.

¹⁶ Yankaya, *Yeni İslam'ı Burjuvazi*, 17.

¹⁷ Menderes Çınar, "Yükselen Değerlerin İşadamı Cephesi: MÜSİAD", *Birikim*, 95, (52-56), (1997), 56.

¹⁸ Çalışma boyunca katılımcı ifadesi (K) kısaltma ile verilecektir.

¹⁹ Zygmund Bauman, *Akışkan Gözetim*, çev. Eriçin Yılmaz, (İstanbul: Ayrıntı, 2013), 35-36.

²⁰ Abdullah Özboilat, *Kapitalizme Eklemlenme*, (Adana: Karahan Yayınevi, 2015), 59.

kitlesel bir popüler kültürün ortaya çıkışı tüketim sektörlerini ortaya çıkarmıştır(K-1). Bireyler, kimliklerini ve kişiliklerini tüketimle tanımlamaktadır(K-3). Kapitalist ekonomik sistem, toplumların arzu ve duygularını konfor içerisinde yaşamayı bir kitle kültürü haline getirmiş ve sosyal kimliği inşa ve ifşa etmeyi de başarmıştır. Bunun için tüketim kültürü, bireysel ve sembolik anlamda sosyal farklılaşmayı ve sınıfsal hiyerarşiyi, küresel ölçekte de üretimin genişlemesi ile sermayenin hegemonyası paylaşımında aslan payını almasını sağlayan bir araca dönüşmüştür. Tüketimin kişilerin bulunduğu sosyoekonomik ve sosyopsikolojik duruma göre değerlendirilmesi ve buldukları konumlardaki sorumluluklarına da bakılması gerektiğini düşünen katılımcı iş insanları, “Müslüman her şeyin en iyisine layık en güzeline layıktır.”(K-2, K-5, K-7, K-9, K-13, K-16) Yıdırım’ın ifadesiyle “1980 sonrasında neoliberalizmin Türkiye’de güçlenmesi ve İslamcılar tarafından sahiplenilmesinde... “Müslümanların en güzeline, en iyisine ve en pahalısına layık olduğu” anlayışının etkisi büyüktür.”²¹

Katılımcılar, tüketime ihtiyaçları doğrultusunda kendi imkânları doğrultusunda gösterişten uzak bir şekilde yönelmelidir (K-2, K-3) söylemlerinin yanı sıra “*Rahat ve konforlu yaşantıyı tercih ediyoruz...*”(K-18) vb. tüketim davranış kalıplarını dinsel alana başvurarak “*De ki Allah'ın kulları için çıkardığı ziyneti, temiz ve hoş rızıkları kim haram etmiş*”. “*Kur'an tüketime yapılacak aşırı sınırlamaları kabul etmez*”(K-3, K-11) söylemleriyle meşrulaştırmaktadır. “...kapitalizmin etkisiyle dini sembol ve göstergelerin bir tüketim malzemesine dönüştürüldüğü ne yazık ki piyasa gerçekleridir”(K-1)

Adorno, günümüz kapitalizmin odak noktası üretimden tüketime kaymış; tüketicilerin kendi başlarına karar alamadıkları, sahte ihtiyaçların üretildiği, sembollerin tüketildiği bir kültür oluşmuştur.²² Seri üretim sistemiyle birlikte ürünlerin tüketiciye göre farklılaştığı bu kültürde aslında ürünler arasındaki ayrımlar, gerçek farklılıkları yansıtmaktan ziyade tüketicilerin sınıflandırılmasına hizmet etmekte ve yaygınlaşmaktadır. Kapitalizme özgü toplumsal tüketim normları oluşmuş, yani kapitalist tarzda üretilen ve pazarlanan malların tüketimi evirilerek artmıştır. Zira tüketim toplumunun temelinde kapitalist anlayış vardır(K-1, K-5, K-8, K-14, K-15, K-16).

“...*Nefs ve hevamıza bağlarsak talepler sınırsız olur. Tüketim toplumu oluruz.*” (K-23) “*Tüketim toplumu olduk, olmaya mahkûm edildik... Ama fazla tüketim meraklısı insanlar olduk... Arama motorları sizi takip ediyor ve kayıt altına alıyor. Seni yakalamış ya oradan hala sana vuruyor. Ne kadar tüketim toplumu olmuşuz ki düşünün.*”(K-16)

Yukarıdaki katılımcı ifadelerinden anlaşılan dünya ekonomisinde tam manası ile hegemonyasını sürdüren kapitalizmin, üretim toplumu yerine tüketim toplumu olmasını hedef almış ve bunu büyük oranda başarmıştır. Bu durum, varlığını tüketim ekonomisine borçlu olan kapitalist ekonomik sistemin yaşamasını sağlamıştır.

Kapitalist sistem herkese eşit imkânlar sunduğu sloganları ile hayat bulmuştur. Ayrıca para ile her şeyin alınabildiği ve hiçbir kural tanımayan “büyük balığın küçük balığı yuttuğu” bir sistemdir(K-1). Suni tüketim arttıkça firmalar arası rekabette artmaktadır. Satın alınan bir ürünün bir daha kullanılmamasına hatta yeniden satın alınmasına yol açmakta ve tüm bunları olağanmış gibi yansıtmaktadır. Özellikle, toplumların tüketimi ve tüketim ile ilgili tutum ve davranışların oluşmasında dinin rolü çok büyüktür. Dinin, toplumsal yapıyı oluşturan ekonomi ile ilişkilerinin tespiti, özel olarak ise dinin, ekonominin unsurlarından olan tüketim üzerindeki etkisini, tüketim ile ilgili tutum ve davranışların oluşmasında oynadığı rolü belirlemesi açısından önem arz ettiği söylenebilir.

²¹ Ercan Yıldırım, *Neoliberal İslamcılık*, (İstanbul: Pınar Yayınları, 2016), 33.

²² Theodor W. Adorno ve Horkheimer Max, *Aydınlanmanın Diyalektiği*, (İstanbul: Kabalcı, 2010), 165-166.

Bu nedenle dünyadaki egemenler ekonomide ki globalleşmeden sonra, din konusunda da tek dünya dini için ciddi mesai harcamaktadır(K-1).

Göle'nin ifadesiyle dindar Müslümanların, tüketim kültürü ile anılmaya başladığı bir süreci yaşıyoruz. Bugünkü İslam'ın taşıyıcıları girişimciler, sistemin dışında değil, modernliğin içerisinde kamusal alanda temsil yeteneklerine hâkim, piyasa kurallarını bilen aktörlerdir. Modern yaşamın araçlarından yoksun kalmadan, davranış kalıplarını dinsel alana başvurarak araçsallaştırmaktadır.²³

Bu bağlamda, tüketicinin beklentileri değişmiş ve tüketim faaliyeti ihtiyaçları karşılamanın ötesinde bir kimlik ve statü göstergesi haline gelmiş, sembolik bir anlam kazanmıştır. Bireyin, statü ya da sosyal sınıfını belirtmek, sosyal varlığını oluşturmak ve koruyabilmek, kendisini başkalarına ve kendine ifade edebilmek, kimliğini yansıtmak gibi sebeplerle gerçekleştirdiği tüketim faaliyeti(K-1, K-2, K-3, K-4, K-13, K-17), tam da tüketici kapitalizminin geldiği noktayı anlatmaktadır.

1.2. İsrâf: “Göreceli bir kavram kişiden kişiye göre değişebilir.”

Baudrillard, gündelik yaşamda tüketimim ön plana çıkması ve kültürün bir parçası haline gelmesi kapitalizmin ifadesi olan “yaşamak için tüketmelisin” gibi söylemlerin görünürlüğünü artırır. Son olarak toplum sürekli bir tüketime sevk edilir. İnsanlar ihtiyaç ötesi tüketmeye başlar.²⁴ İhtiyaçtan fazla tüketim, geleneğe bağlı insanların yasak olarak algıladıkları israfın da sosyal bir dışı vurumu olarak karşımıza çıkar. Tüketim olgusu zamanla “itibardan tasarruf olmaz” gibi söylemlerle ihtiyaç fazlası tüketimi meşrulaştırmaya çalışır. Kapitalist iktisadi tahayyülün son aşaması olan tüketim toplumu, toplumu bir arada tutan din ve değerlerin yalnızlaştığı, israfın meşrulaştırıldığı bir süreci ifade eder. Bu süreçte kapitalist güdümlü medya, bağımsız bir güç haline gelerek toplum üzerindeki sosyal etkisini artırmıştır. Özellikle reklamlar, diziler ve filmler kanalıyla insanların ihtiyaç duymadığı metalar, sanki bir ihtiyaçmış gibi pazarlanmıştır.²⁵ Tüketim denilince israf kavramı akıllarına gelen tüm katılımcılar, Müslüman bir ülkede internet zehirlenmesi yaşar hale geldiklerini, hava atmayı çok sevdiklerini, kendimizi olduğumuzdan fazla gösterme ve çok farklı bir yaşam içerisinde gösterme meraklısı olduklarını, etiketimiz olsun diye en pahalı telefon ve arabayı kullandıklarını, ihtiyaçtan fazla yapılan üretimler beraberinde israfı da körüklediğini neticede israfın içerisinde olduklarını ifade etmiştir(K-1, K-13, K-18).

Kendilerine israf nedir diye sorulduğunda üretileni yaratılış gayesinin dışında ve ihtiyaçtan fazla kullanılmış olması israftır. İnsanın ihtiyacı olmayan bir şeye sahip olması israftır. Kişilerin hayatını sürdürmek için gerekli olmayan her şey, onun için israftır. (K1, K-3, K-6, K-12, K-18). Müsrif misiniz diye sorulduğunda,

“...müsrif demek zalim demektir. Sonuçta o bir nevi egosunu tatmin etmiştir. Hak rızasını gözetmemiştir. Şeytani yolu tercih etmiştir. Allah israf edenleri sevmez derken neden biliyor musunuz bu kanaatimi söyleyeyim israfla ilgili insanoğlu gerçekten hududullahı dokunacak işler yapıyor.”(K-3)

“İsraf kesinlikle dinen haramdır. Aslında müsrif demek zalim demektir. Hakkı bertaraf etmek, nimet-i heba etmektir. Ama bazı şeyleri dengelemek lazımdır. Allah'ın

²³ Nilüfer Göle, *İslâm'ın Yeni Kamusal Yüzleri: Bir Atölye Çalışması*, (İstanbul: Metis Yayıncılık, 2009), 30-31.

²⁴ Baudrillard, *Tüketim Toplumu*, 106.

²⁵ Jhally, S., “Advertising as Religion: The Dialectic of Technology and Magic”, in I. Angus and S. Jhally (eds.), *Cultural Politics and Contemporary America*, Routledge, New York, NY, 1989, 217–229.

verdiği nimetleri de kullanmak lazım. Tabi burada da sınırı korumak lazımdır... İsrafın göreceli bir kavram kişiden kişiye göre değişebilir.”(K-12)

Tüketim konusunda neyin ihtiyaç, neyin israf olduğu kişiden kişiye göre değiştiği gibi ülkeden ülkeye hatta toplumdan topluma da değişiklikler gösterebilir. Bazen insanların, gelirlerinin artması ve kültürlerinin değişmesi sonucunda bazı ürün ve hizmetleri israf olmaktan çıkarıp ihtiyaç sınıfına sokmalarını tabi karşılanmaktadır. “Konumunuza göre israf ya da değil.”(K-13) “İsrafi düşündüğümüz yok.”(K-17) Ayrıca bu konuda kişiden kişiye değişiklik arz ettiği için çok fazla yorum yapmaktan kaçınılmaktadırlar. Aslında yaşam koşullarıyla da ihtiyaçların değişkenlik arz ettiğini ifade edilebilir.

“...Geçen bir toplantıya gittim. O toplantının sponsoru olan arkadaş altın kaplama arabaya biniyordu. Yaklaşık yedi trilyon. Nefse hoş geliyor, güzel bir araç. İçerisine oturduğun zaman bambaşka bir dünyaya giriyorsun ama netice itibariyle nefis taşıyor. ‘Nefis her zaman kötülüğü emreder.’ Dizginleri bir eline almışsa, enaniyet duygusu yükselmişse... Geçtiğimiz ay önceki dönem Nevşehir başkanımız vefat etti. Araç çok lüks bir araç ve çok güvenli bir araç. Çok pahalı bir araç. Adamın silah fabrikası var. Vefat etti o araç korumadı. Aracı amaç yapmamak lazım. Pahalı arabalara binen arkadaşlarımız kendilerini kandırıyorlar. Maalesef ülkemizde de iş adamlarının şöyle bir sıkıntısı var: İlk etapta dış görünüşünüze, bindiğiniz arabaya ve giydiğiniz kıyafete bakılıyor. Ondan sonra kendinizi ispat edene kadar bunlarla zaman harcıyorsunuz. Harcamak zorundasınız. İş görüşmeye gittiğiniz zaman ona göre muamele görüyorsunuz maalesef. Bizim böyle bir sıkıntımız var. İsraf kesinlikle dinen haram ama bazı şeyleri dengelemek lazım. Allah’ın verdiği nimetleri de kullanmak lazım. Tabi burada da sınırı korumak gerekir. Biraz da göreceli bir şeydir.” (K-18)

Yukarıdaki katılımcı ifadelerden anlaşılacağı üzere israf kavramı ile lüks kavramını aynı kefedede değerlendiren dindar iş insanları, kişilerin hayatını devam ettirmek için gerekli olmayan her şeyi lüks olarak kabul etmekte ve lüksü gereksiz hatta israf olan şeyler olarak tanımlamaktadır. Ancak, neyin ihtiyaç, neyin lüks olduğunu kişiden kişiye göre hatta toplumdan topluma değişiklik gösterebileceğini ifade etmektedir. İnsanların gelirlerinin artması ve kültürel değişimle, bazı ürün ve hizmetlerin lüks olmaktan çıkarılıp ihtiyaç sınıfına dâhil edilmesini tabi karşılanmaktadır. ‘Ameller niyetlere göredir’ diyen iş insanlarına göre, bir Müslüman kazancını meşru yollardan kazanması zaruri ise kazandığını harcama noktasında da o kadar hassas olmalıdır. Kuran-ı Kerim’de “yiyin, için” ayetlerinin hemen ardından “ancak israf etmeyin” uyarının hazır gelmesidir. Dolayısıyla dağınık bir iktisadi yolu işaret etmediği açıktır.²⁶

Varlıklı dindarlar-muhafazakârlar yaşam biçimi bakımından sadeliğe özen gösterirdi. 1990’ların ortalarına doğru bu algı “Müslümanların en güzeline layık olduğu” (K1, K-3, K-6, K-12, K-18) görüşüyle birlikte bozuldu. Yarar: “bir lokma, bir hırka bize yutturulmuş bir zoka” derken “fakir yaşamak peygamberin tercihi “ Yarar’ın zenginlik ve israf üzerine söylediği sözleri dindar orta sınıfın genel hissiyatının sonucudur.²⁷ Marx, neticede kapitalist üretim biçimine geçilmesiyle ve sermaye birikiminin genişlemesiyle, ahlaklı kapitalist sınıfın zenginliği, lüksü, hesapsız harcamaları artmıştır.²⁸

1.3. Lüks Tüketim: “Müslüman her şeyin en iyisine, en güzeline layıktır.”

“Kişilerin hayatını sürdürmek için, gerekli olmayan her şey, onun için lüktür. Tanımı gereği lüks, gereksiz yani fuzuli hatta israf olan şeylerdir de denebilir(K-3). Lüks tüketim, tatmin çitası yükselen insanın kendini tatmin etmesi, bir güç göstergesi ve mutlu

²⁶ Sabri F Ülgener, *İktisadi Çözülmenin Ahlak ve Zihniyet Dünyası*, (İstanbul: Derin, 2006), 75-83.

²⁷ Yıldırım, *Neoliberal İslamcılık*, 209.

²⁸ Marx ve Engels: *Capital*, c. 1-3. c. 1, Londra, 1970, 661-663.

olma şeklidir(K-5). Kişilerin gelir düzeyine bakılmaksızın, maddi imkânlarını zorlayarak, kendine bazı ayrıcalıklar sağlayabilmesidir. Her lüks tüketim pahalı olmayabilir. Örneğin; birisi için dışarda bir yemek yeme, bir başkası için ise sinemaya gitme lüks tüketim sayılabilmektedir. Kısaca kişinin kendisi için yaptığı bazı şeylere de lüks tüketim denebilir(K-1). Lüks tüketime zaruret deminden bakılır, keyfiyet deminden değil. Normal standartlar içerisinde bir Müslüman işadammın sınırları bellidir. ‘Her işte ortası’

Tanımı ne olursa olsun, lüks olan her şey, arzu nesnesidir. Bir nesnenin “arzu nesnesi” olmasının temelinde enderlik vardır, Rutin olan hiçbir şey lüks sayılmazken, ayrıcalıklı hissettiren her hizmet lüks kapsamı içine girebilir. Dolayısı ile sadece çok pahalı ürün ve hizmetler değil, kitlesel markalar da insanlarda lüks tüketim yapıldığına dair bir izlenim oluşturabilmektedir. Sermaye sahiplerinin lüks tüketimi, aynı zamanda o sermaye sahibinin farklı bir reklam yapmasından kaynaklı olarak da yaptığı anlaşılabilir. Yani toplumun zorlaması (mahalle baskısı) ile de yapılmış olabilir. Ayrıca lüks tüketim kişiden kişiye değiştiği için bu konuda çok fazla yorum yapmaya gerek olmadığıdır(K-1).

Lüks tüketime analitik bakmamız gerektiğini düşünen dindar iş insanları ortaçağ zamanlarından kalma çerçeveden yaklaşıldığını öne sürmektedir. Lüks tüketim son derece göreceli kavramdır. Dindar iş insanlarının toplumdan ayrışacak yerde durmaması gerekir. Neyin ihtiyaç ya da neyin lüks olduğu kişiden kişiye göre değiştiği gibi ülkeden ülkeye hatta toplumdan topluma da değişiklik gösterebilir. Bazen insanların gelirlerinin artması ve kültürlerinin değişmesi, bazı ürün ve hizmetleri lüks olmaktan çıkartıp ihtiyaç sınıfına sokmaları gayet tabiidir(K-1, K-13). Takva dediğiniz şey Allah’a karşı sorumluluk bilincinizin artmasıdır. Toplumun hak edişi belli bir kitleye çıkmadıkça Allah da nasip etmiyor. Toplum kendini değiştirmedikçe Allah da o toplumu değiştirmez(K-3, K-14).

“Allah, bir adamı refah ile takdis ettiği zaman, onun işaretini üzerinde görmeyi sever.”(K-1)

“Allah kulunun üzerinde verdiği nimeti görmek ister.” (K-3)

“Allah sana verdiği nimetleri üzerinde görmek ister.”(K-10, K-11)

“Müslüman her şeyin en iyisine, en güzeline layıktır” (K-2, K-6)

anahtar cümlelerin öne çıktığı ifadelerinden kendilerinin deyimiyle dindar-muhafazakâr iş insanlarının buldukları konulardaki sorumlulukların unutulmaması gerektiğini dile getirmiştir. Sembolik anlam taşıyan satın alma eylemi insanlar için bir güç kaynağı olmuştur. Artık dindar iş insanlarının karakterleri sahip olduklarıyla ölçülmektedir.

Sonuç olarak Kurt’un ifadesiyle dünyevi başarı ve onu takip eden sekülerleşme ile birlikte dini aidiyetlerin zayıflaması lüks yaşam tarzıyla birlikte çalışma disiplinlerinden uzaklaşmanın belirtisidir.²⁹ Özbolat’ın ifadesiyle tüketim, İslam ve kapitalizmi karşı karşıya getirirken paradoksal bir ilişkinin yansımaları gün yüzüne çıkmakta ve bu karşılaşmada hem inşa hem de gerilim söz konusudur.³⁰

Ahlaklı kapitalizm, banka ile çalışmayı, tüketimi ve lüks kavramını yeniden inşa ederek, İslam ve kapitalizm uyumlu hale getirmiştir. Bu yeni dindar girişimci muhafazakâr iş insanlarından oluşan sınıf, İslamileşmiş bir tüketimle kendini kabul ettirmektedir. Artık her şeyin İslami kalıplar altında yorumu mümkün hale gelmiştir. Müslüman bir toplumun serbest piyasa düzenine uyumlu olarak yaşayabileceğini, küreselleşen dünyada pazar ilişkilerinin dinin savunduğu ilkelerle paralellik arz ettiğini iddia etmektedir. Ancak

²⁹ Timur Kuran, *İslâm’ın Ekonomik Yüzleri*, çev. Y. Tezgiden, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2002), 130.

³⁰ Özbolat, *Kapitalizme Eklemlenme*, 6-7.

zenginleşen İslami kesimle birlikte yaşanan lüks ve gösterişli tüketimin İslam dışı bir görünüm kazandığını söyleyebiliriz.

Sonuç

1960’lı yıllarda sosyal değişim hareketlerinin yapılandığı liberal düşüncenin etkisiyle tüketim eksenli toplumsal yapılar oluşmaya başlamış, bireyselliği öne çıkaran toplumsal yapıdaki değişim tüketim toplumu olarak kavramsallaştırılmıştır. Gittikçe artan zenginlik, burjuvalaşma ve kitlesel bir popüler kültürün ortaya çıkışı tüketim sektörlerini ortaya çıkarmıştır. Bireyler, kimliklerini ve kişiliklerini tüketimle tanımlamaktadır. Kapitalist ekonomik sistem, toplumların arzu ve duygularını konfor içerisinde yaşamayı bir kitle kültürü haline getirmiş ve sosyal kimliği inşa ve ifşa etmeyi de başarmıştır. Bunun için tüketim kültürü, bireysel ve sembolik anlamda sosyal farklılaşmayı ve sınıfsal hiyerarşiyi, küresel ölçekte de üretimin genişlemesi ile sermayenin hegemonyası paylaşımında aslan payını almasını sağlayan bir araca dönüşmüştür. Bu süreçte tüketim kültürünü içselleştiren muhafazakârların, gündelik yaşamlarında dönüşümlerin olduğu söylenebilir. Muhafazakârlar, yeni yaşam şekline uyum sağlamaya çalışmakta ve yeni kültürel kodları kabul etmektedir. Böylelikle dindar-muhafazakâr kesim için yeni bir gündelik yaşam inşası söz konusudur. Bu yeni İslami burjuvazi, İslamlaşmış bir tüketimle kendini kabul ettirmektedir ve İslam ahlakı ile bezenmiş ekonomi, bildiğimiz kapitalizmden çok da farklı görünmemektedir.

Dindar insanlar, kişilerin hayatını devam ettirmek için gerekli olmayan her şeyi lüks olarak kabul etmekte ve lüksü gereksiz hatta israf olan şeyler olarak tanımlamaktadır. Ancak, neyin ihtiyaç, neyin lüks olduğunu kişiden kişiye göre hatta toplumdan topluma değişiklik gösterebileceğini ifade etmektedir. İnsanların gelirlerinin artması ve kültürel değişimle, bazı ürün ve hizmetlerin lüks olmaktan çıkarılıp ihtiyaç sınıfına dâhil edilmesini tabi karşılamaktadır. Dünyevi başarı ve onu takip eden sekülerleşme ile birlikte dini aidiyetlerin zayıflaması lüks yaşam tarzıyla birlikte çalışma disiplinlerinden uzaklaşmanın belirtisidir.

Tüketim, İslam ve kapitalizmi karşı karşıya getirirken paradoksal bir ilişkinin yansımaları gün yüzüne çıkmakta ve bu karşılaşmada hem inşa hem de gerilim söz konusudur. Ahlaklı kapitalizm, banka ile çalışmayı, tüketimi ve lüks kavramını yeniden inşa ederek, İslam ve kapitalizm uyumlu hale getirilmiştir. Bu yeni dindar muhafazakâr insanlardan oluşan sınıf, İslamlaşmış bir tüketimle kendini kabul ettirmektedir. Artık her şeyin İslami kalıplar altında yorumu mümkün hale gelmiştir. Tasarruf, israf, lüks tüketim ve sermaye birikimlerini gösteriş aracı olarak kullanma gibi durumlar, infakta bulunma, sadaka ve zekât verdiğini söyleyerek harcamayı rasyonelleştirme söz konusudur. Müslüman bir toplumun serbest piyasa düzenine uyumlu olarak yaşayabileceğini, ancak zenginleşen İslami kesimle birlikte yaşanan lüks ve gösterişli tüketimin İslam dışı bir görünüm kazandığını söyleyebiliriz. Genel olarak maddi durum iyileştikçe, lüks tüketimi de “ihtiyaç” çerçevesinde değerlendirilmiştir. Tüketimi meşrulaştırmadaki kavramsallaştırmalar ‘Müslüman olmanın ayrıcalık olduğu’, ‘Müslümanın her şeyin en güzeline layık olduğu’ fikri ve ‘helalinden kazanır, istediğim gibi harcarım’ anlayışıdır.

Kaynakça

- Adorno Theodor W. ve Horkheimer Max (2010), *Aydınlanmanın Diyalektiği*, Kabcacı, İstanbul.
- Akyol, Taha (2005). “Değişimde İnisiyatif Girişimcilerde”, *Çerçeve Dergisi* 35, İstanbul.
- Andreini, D., D. Rinallo, G. Pedeliento, and M. Bergamaschi, “Brands and Religion in the Secularized Marketplace and Workplace: Insights from the Case of an Italian “Authority in Neopaganism.” *Journal of Macromarketing*, 36(1), 425–442. doi:10.1177/0276146716655780.
- Baudrillard, Jean (2010). *Tüketim Toplumu*, Çev. Hazal Deliceçaylı – Ferda Keskin, Ayrıntı, İstanbul.
- Bauman, Zigmunt (2013) *Akışkan Gözetim*, Çev. Elçin Yılmaz, İstanbul.
- Bayhan, Vehbi (2011) “Tüketim Toplumunda Bireyin Ontolojik Mottosu, Tüketiyorum Öyleyse Varım” *İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Konferansları Dergisi* (43), İstanbul.
- Belk, R. W. and G. Tumbat (2005). “The Cult of MacIntosh”, *Consumption, Markets & Culture* 8 (3), 205–217. doi:10.1080/10253860500160403.
- Çınar, Menderes (1997) “Yükselen Değerlerin İşadamı Cephesi: MÜSİAD”, *Birikim*, 95, (52-56), İstanbul.
- Giddens, Antony (2009). *Kapitalizm ve Modern Sosyal Teori*, çev. Ümit Tatlıcan, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Göle, Nilüfer (2010). *İçe İçe Geçişler: İslam ve Avrupa*, Metis Yayınları, İstanbul.
- Jhally, Sut. (1989). Advertising as religion: The dialectic of technology and magic. In *Cultural Politics in Contemporary America*, ed. by Lan Angus and Sut Jhally, New York: Routledge, 217-229. Reprinted with the permission of Routledge.
- Izberk-Bilgin, E. (2012), “Infidel Brands: Unveiling Alternative Meanings of Global Brands at the Nexus of Globalization, Consumer Culture, and Islamism”, *Journal of Consumer Research* 39 (December): 1–49, doi:10.1086/665413.
- Kuran, Timur (2002). *İslâm'ın Ekonomik Yüzleri*, çev.: Y. Tezgiden). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Marx, Karl ve Engels (1970). *Capital*, c. 1-3. c. 1, Londra.
- Muniz, A. M., and H. J. Schau. “Religiosity in the Abandoned Apple Newton Brand Community.” *Journal of Consumer Research* 31 (March): 737–747, 2005. doi:10.1086/426607.
- Özbolet, Abdullah (2015). *Kapitalizme Ekleme*, Karahan Yayınevi, Adana.
- Rinallo, D. L. Scott, and P. Maclaran (2012). “Fashion Rosaries and the Contemporary Linkage of Religion and Commerciality.” In *Consumption and Spirituality*, 29–40, Routledge, New York.
- Tabakoğlu, Ahmet (2005). *İslam İktisadi*, Kitapevi, İstanbul.
- Ülgener, Sabri F. (2006). *İktisadi Çözülmenin Ahlak ve Zihniyet Dünyası*, Derin, İstanbul.
- Yankaya, Dilek (2014). *Yeni İslam'ı Burjuvazi: Türk Modeli*, Çev.: M. I. Durmaz, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Yıldırım, Ercan (2016). *Neoliberal İslamcılık*, Pınar Yayınları, İstanbul.
- Weber, Max (1985). *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*, çev. Zeynep Arıoba, Hil Yayınları, İstanbul.

Tablo 1

Katılımcı Bilgileri

	CİNSİYET	EĞİTİM DURUMU	ŞEHİR	MESLEK	SEKTÖR
K-1	Erkek	Üniversite	Ankara	İş Adamı	Yatırım-İnşaat
K-2	Erkek	Üniversite	Erzurum	İş Adamı	Mimarlık
K-3	Erkek	Üniversite	Kayseri	İş Adamı	Mobilya-Tasarım
K-4	Erkek	Üniversite	İstanbul	İş Adamı	Savunma-Güvenlik
K-5	Kadın	Üniversite	Erzurum	İş Kadını	Gıda
K-6	Erkek	Lise	Erzurum	İş Adamı	Gıda
K-7	Erkek	Üniversite	Erzurum	İş Adamı	Yatırım-İnşaat
K-8	Kadın	Üniversite	İzmir	İş Kadını	Giyim
K-9	Erkek	Üniversite	İstanbul	İş Adamı	Hizmet
K-10	Erkek	Üniversite	Erzurum	İş Adamı	Sağlık
K-11	Erkek	Lise	İstanbul	İş Adamı	Gıda
K-12	Erkek	Üniversite	Ordu	İş Adamı	Yatırım İnşaat
K-13	Erkek	Üniversite	İstanbul	İş Adamı	Yatırım İnşaat
K-14	Erkek	Lise	Bayburt	İş Adamı	Hizmet
K-15	Erkek	Üniversite	Konya	İş Adamı	Enerji-Yatırım-Danışmanlık
K-16	Erkek	Üniversite	Gaziantep	İş Adamı	Finans-Yatırım
K-17	Erkek	Üniversite	Muğla	İş Adamı	Turizm-Otelcilik

K-18	Erkek	Üniversite	Manisa	İş Adamı	Hizmet
-------------	-------	------------	--------	----------	--------