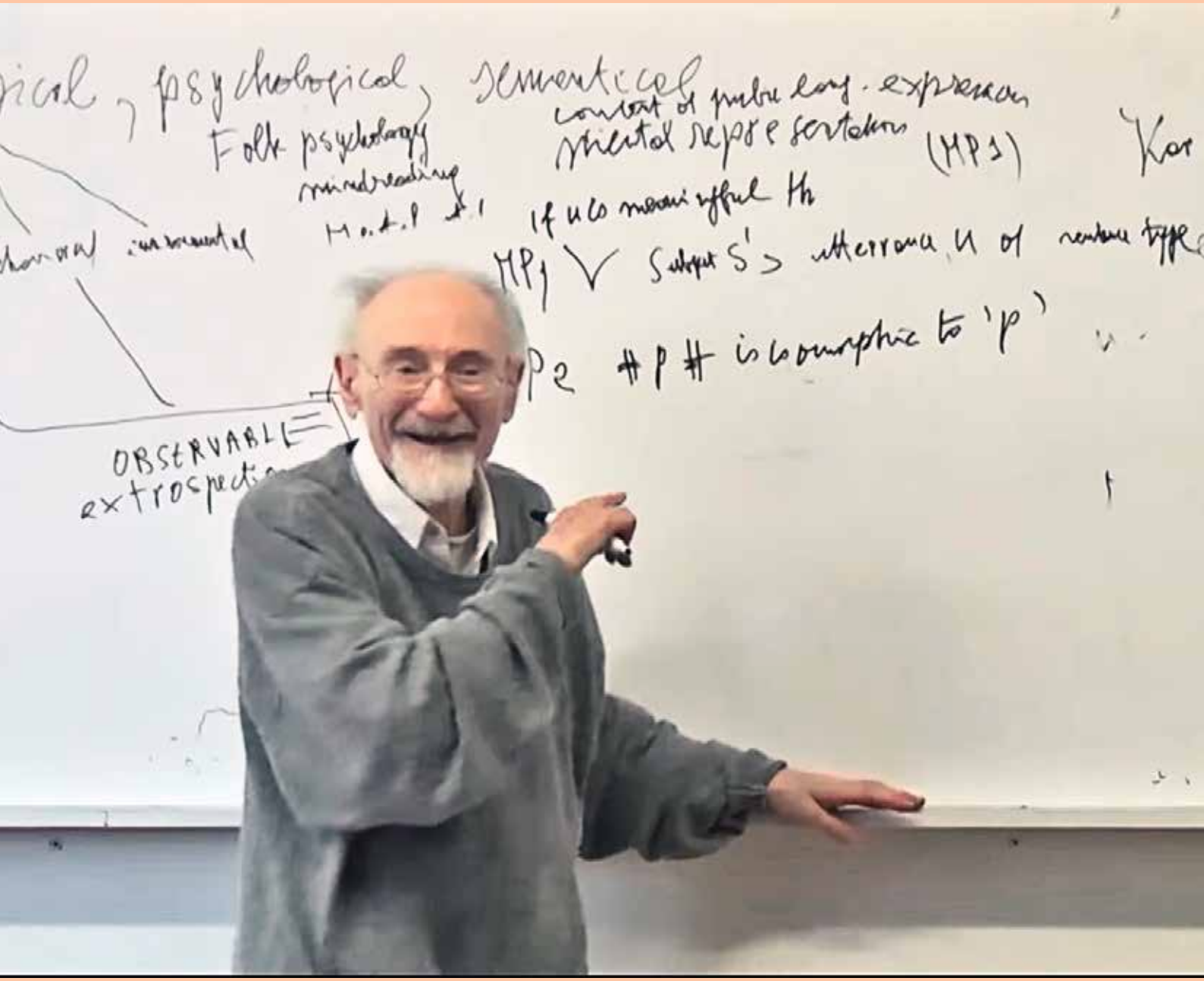
ISSN 2651-5148

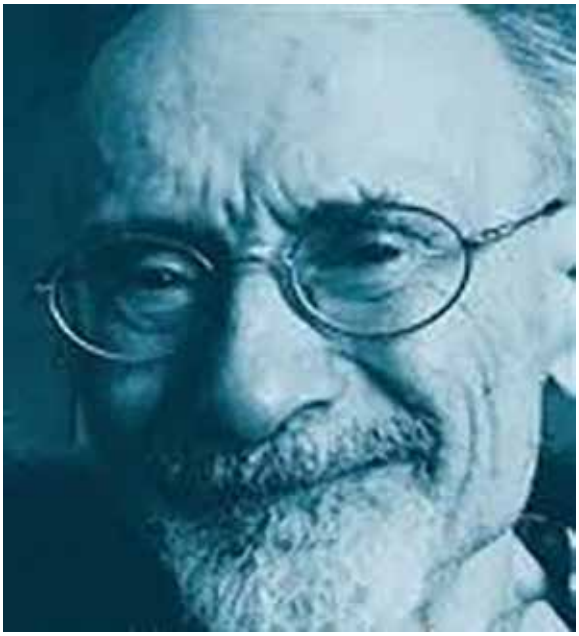
# temaşa

#23
Haziran
2025

ERCİYES ÜNİVERSİTESİ FELSEFE BÖLÜMÜ DERGİSİ




SAMET BÜYÜKADA ● AYDIN ÇİÇEK / SERDAR SAYGILI ● TAYFUN TORUN ● BÜŞRA BETÜL ÖZTÜRK GÜL / ARSLAN TOPAKKAYA ● SEVİL AĞTAŞ ● ÇAĞRI ALPER ● AYKUT KÜÇÜKPARMAK ● MUSTAFA KAYA ● OĞUZ DÜZGÜN ● MUSA AZAK ● TANJU TOKA ● MELEK AKGÜN ÖZBEY ● MEHMET AKKURT ● EKİN MERKİT ● BÜLENT KARA ● İLMİYE SARIKAYA / İFAKAT BANU AKÇEŞME ● HATİCE BİLEK / SİNAN KILIÇ ● HABİP TÜRKER ● HİLAL AKÇA ÖCAL / OĞUZ ÖCAL



**Teo Grünberg**
(1927-2025)
Saygı ve minnetle anıyoruz.

# temaşa

Felsefe Dergisi
Journal of Philosophy

***Sayı Number* 23**
***Haziran June* 2025**



**İmtiyaz Sahibi | Owner**
Prof. Dr. Arslan TOPAKKAYA

**Baş Editör | Editor in Chief**
Prof. Dr. Arslan TOPAKKAYA

**Editörler | Editors**
Doç. Dr. Serdar Saygılı

**Danışma Kurulu | Advisory Board**
Prof. Dr. Thomas Sheehan (Stanford University)
Prof. Dr. Ali Osman Gündoğan (Muğla S. Koçman Üni.)
Prof. Dr. Harun Tepe (Hacettepe Üni.)
Prof. Dr. Veli Urhan (Gazi Üni.)
Prof. Dr. Lokman Çilingir (Ondokuz Mayıs Üni.)
Prof. Dr. Celal Türer (Ankara Üni.)
Prof. Dr. Taşkıner Ketenci (Mersin Üni.)
Prof. Dr. Hans-Helmuth Gander (Universität Freiburg / Almanya)
Prof. Dr. Koray Değirmenci (Ankara Müzik ve Güzel Sanatlar Üni.)
Prof. Dr. Hamdi Bravo (Ankara Üni.)
Prof. Dr. Vedat Çelebi (Erciyes Üni.)

**Yayın Kurulu | Editorial Board**
Prof. Dr. Arslan TOPAKKAYA (Erciyes Üni.)
Prof. Dr. Kasım KÜÇÜKALP (Uludağ Üni.)
Doç. Dr. Sinan KILIÇ (Erciyes Üni.)
Prof. Dr. Mehmet Kasım ÖZGEN (Erciyes Üni.)
Doç. Dr. Cengiz Mesut TOSUN (Mersin Üniv.)
Doç. Dr. Serdar Saygılı (Erciyes Üni.)
Doç. Dr. Faruk MANAV (Gazi Üni.)
Doç. Dr. Haluk AŞAR (Erciyes Üni.)
Dr. Öğr. Üyesi E. Erman RUTLİ (Erciyes Üni.)

**Sekreterya | Secretariat**
Arş. Gör. Esra HALICI



**Yazışma Adresi** **Mailing Address**
Erciyes Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü, Melikgazi, Kayseri / Türkiye
Erciyes University, Faculty of Arts, Philosophy Department, Melikgazi, Kayseri, TURKEY



*Temaşa uluslararası hakemli bir dergidir. Yayın dili Türkçe, İngilizce, Almanca ve Fransızcadır. Altı ayda bir (Haziran ve Aralık) yayımlanır.*

*Temaşa Journal of Philosophy is an international and peer reviewed journal. Published semiannually (June and December) in Turkish, English, German and French.*

TR DİZİN, The Philosopher's Index, Index Copernicus, Sobiad, DRJI, MLA, ERIH PLUS, ResearchBib, Sherpa Romeo, Academindex

ISSN: 2651-5148
Temaşa Dergipark Sayfası
Erciyes Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü
Tel: 0352 437 9342 Fax: 0352 437 9343

**Sayfa Düzeni | Designer**
Eylem Akçay

# İçindekiler/Table of Contents

In Pursuit of Natural Deduction
**Doğal Türetimin İzinde** **6**
**Samet Büyükada**

Nietzsche's Philosophy From The Perspective of Gilles Deleuze: An Assessment on Deleuze's Reading of Nietzsche
**Gilles Deleuze Açısından Friedrich Nietzsche Felsefesi: Deleuze'ün Nietzsche Okuması Üzerine Bir Değerlendirme** **29**
**Aydın Çiçek / Serdar Saygılı**

Nietzsche's Moral-Politic Philosophical Anthropology
**Nietzsche'nin Ahlaki-Politik Felsefi Antropolojisi** **38**
**Tayfun Torun**

The Problem of Method in the History of Hermeneutics: Dilthey and Gadamer
**Dilthey ve Gadamer Hermeneutiğinde Metot Problemi** **51**
**Büşra Betül Öztürk Gül/Arslan Topakkaya**

Two Examples of Godless Morality: Nietzsche and Sartre
**Tanrısız Ahlakın İki Örneği: Nietzsche ve Sartre** **70**
**Sevil Ağtaş**

The Topological Power of Place in Aristotle
**Aristoteles'te Yerin Topolojik Gücü** **80**
**Çağrı Alper**

The Ghazali Problem
**Gazâlî Problemi** **99**
**Aykut Küçükparmak**

Nature And Human in D'holbach's Philosophy
**D'holbach'ın Felsefesinde Doğa ve İnsan** **111**
**Mustafa Kaya**

Turkish Language as a Possibility to Look at the World Differently in Nietzsche
**Nietzsche'de Dünyaya Farklı Bakmanın Bir İmkânı Olarak Türk Dili** **127**
**Oğuz Düzgün**

The Justification of Spanish Domination and The Violence of War with Reference to The Political and Legal Philosophy: Francisco de Vitoria and His Just War Thought
**İspanyol Hâkimiyeti ve Savaş Şiddetinin Siyaset ve Hukuk Felsefesine Müracaatla Haklılaştırılması: Francisco de Vitoria ve Haklı Savaş Düşüncesi** **142**
**Musa Azak**

Substance and God: The Subject Matter of Metaphysical Science in Aristotle and Ibn Sīnā
**Cevher ve Tanrı: Aristoteles ve İbn Sînâ'da Metafizik İlminin Konusu** **157**
**Tanju Toka**

Feminist Teolojinin Mitolojik Kaynakları: Yahudi Mitolojisindeki Lilith
**Mythological Sources of Feminist Theology: Lilith in Jewish Mythology** **177**
**Melek Akgün Özbey**

Thomas Hobbes: Morality as the Virtue of Self-Preservation
**Thomas Hobbes: Kendini Korumanın Erdemi Olarak Ahlak** **188**
**Mehmet Akkurt**

Evaluation of the Underground Film in the Context of K. Jaspers' Existential Communication Understanding
**Yeraltı Filminin K. Jaspers'in Varoluşsal İletişim Anlayışı Bağlamında Değerlendirilmesi** **199**
**Ekin Merkit**

The Manifestation Of New Social Relations: E-World, Fifth World, and Quaternary Relationships
**Yeni Toplumsal İlişkilerin Görünümü: E-Dünya, Beşinci Dünya ve Dördüncül İlişkiler** **212**
**Bülent Kara**

Sınırların Yapısökümü: Ototeori'nin Feminist Mirası
**Deconstructing Boundaries: Autotheory's Feminist Legacy** **230**
**İlmiye Sarıkaya / İfakat Banu Akçeşme**

"Lifeworld" and "Intersubjectivity" in Response to Crisis Modern Science and Culture in Husserl's Phenomenology
**Husserl Fenomenolojisinde Modern Bilim ve Kültür Krizine Karşılık "Yaşam Dünyası" ve "Öznelerarasılık"** **247**
**Hatice Bilek / Sinan Kılıç**

Transcendental Conditions of Poetry: An Inquiry into Form in Poetry
**Şiirin Transandantal Koşulları: Şiirde Biçim ve Yapılanmaya Dair Bir Soruşturma** **263**
**Habip Türker**

From Mental Awakening to Real Doctrine in *Adem ve Vucûd:* Questions
***Adem ve Vucûd*'da Zihinsel Uyanıştan Reel Öğretiye: Sorgulamalar** **278**
**Hilal Akça Öcal / Oğuz Öcal**

**Yazarlara Notlar** **291**

**Araştırma Makalesi**
**Başvuru:** 15.10.2024
**Kabul:** 12.12.2024
**Atıf:** Büyükada, Samet. "Doğal Türetimin İzinde," *Temaşa Felsefe Dergisi* sayı: 23 (Haziran 2025): 6-28. https://doi.org/10.55256/temasa.1567600

# Doğal Türetimin İzinde

**Samet Büyükada**[1]
ORCID: 0000-0003-0725-3396
DOI: 10.55256/TEMASA.1567600

**Öz**

Doğal türetim, mantıksal çıkarımların sistematik ve adım adım yapılandırılmasını sağlayan, mantıksal bağlaçların kullanımını formalize eden temel bir yöntemdir. Bu yöntem, hem mantıksal düşünmenin gelişimi hem de çıkarım kurallarının doğru bir biçimde anlaşılması için önemli bir araçtır. Bu çalışmada, Türkiye'de lisans düzeyinde kullanılan modern mantık ders kitaplarında doğal türetim konusunun nasıl ele alındığı incelenmektedir. Öncelikle, doğal türetim ile çıkarım ve türetim kavramları arasındaki ilişkiler tartışılarak kavramsal bir netlik sağlanmıştır. Ayrıca, farklı doğal türetim yöntemleri karşılaştırmalı olarak değerlendirilmiş ve ülkemizde yayımlanan kitaplarda tercih edilen yöntemler tespit edilmiştir. Çalışma kapsamında 21 modern mantık kitabı incelenmiş; bu kitapların yarısının doğal türetim konusunu işlediği, diğer yarısının ise çıkarım konusuna odaklandığı görülmüştür. Elde edilen veriler, ülkemizdeki kitaplarda Copi, Kalish-Montague ve Fitch yöntemlerinin tercih edildiğini göstermektedir. Ancak, söz konusu kitaplarda tanıtılan çıkarım kurallarının sayısı ve isimleri farklılık göstermekte ve bazı kitaplarda verilen alıştırmaların çözümlerine yer verilmemektedir. Bu durumlar, öğrencilerin konuyu daha iyi anlaması adına kitaplarda eksiklikler olarak belirlenmiştir. Bu eksikliklerin giderilmesi için, doğal türetim konusunun modern mantık kitaplarında daha sistematik bir şekilde, çözümlü alıştırmalarla ve farklı sistemler arasındaki sentaktik farkların öğretilmesi gerekmektedir. Sonuç olarak, bu çalışma, doğal türetim konusunun hem mantık tarihindeki hem de ülkemizde yayımlanan kitaplardaki yerini ayrıntılı bir şekilde inceleyerek, konunun daha iyi öğrenilmesi için yönteme ilişkin öneriler sunmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Doğal Türetim, Çıkarım, Çıkarım Kuralları, Mantıksal Akıl Yürütme, Mantık Kitapları.

**In Pursuit of Natural Deduction**

**Abstract**

Natural deduction is a fundamental method that enables the systematic and step-by-step construction of logical inferences, formalizing the use of logical connectives. This method is an important tool for both the development of logical thinking and the correct understanding of inference rules. In this study, the treatment of the topic of natural deduction in modern logic textbooks used at the undergraduate level in Turkey is examined. First, the relationships between the concepts of natural deduction, inference, and derivation are discussed to provide conceptual clarity. Additionally, different natural deduction methods are comparatively evaluated, and the methods preferred in textbooks published in Turkey are identified. 21 modern logic textbooks are analyzed within the scope of the study; half of which addressed the topic of natural deduction, while the other half focused on inference. The findings indicate that the methods of Copi, Kalish-Montague, and Fitch are preferred in the textbooks. However, while the inference rules introduced in these textbooks are explained with examples, the number and names of the rules vary, and some textbooks do not provide solutions to the exercises given. These issues have been identified as shortcomings in the textbooks, hindering students' full comprehension of the topic. To address these deficiencies, natural deduction should be presented more systematically in modern logic textbooks, with solved exercises and instruction on the syntactic differences between various systems. In conclusion, this study provides a detailed examination of the place of natural deduction in both the history of logic and in textbooks published in Turkey, offering suggestions for improving the understanding of this method.

**Keywords:** Natural Deduction, Derivation, Rules of Inference, Reasoning, Logic Textbooks.

[1] Dr. Öğr. Üyesi, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi. samet.buyukada@erdogan.edu.tr

**Giriş**

Mantık, düşüncenin geçerliliğini ve tutarlılığını güvence altına almayı amaçlayan temel bir disiplindir. Mantıksal akıl yürütme, doğru düşünme süreçlerinin anlaşılmasını sağlamakla birlikte, bu süreçlerin sistematik ve analitik bir şekilde incelenmesine de olanak tanır. Bu bağlamda, doğal türetim (*natural deduction*) yöntemi, mantık disiplininin en önemli araçlarından biri olarak öne çıkmaktadır. Doğal türetim, mantıksal çıkarımların adım adım nasıl gerçekleştirileceğini göstererek, mantıksal bağlaçların ve çıkarım kurallarının kullanımını formalize eder. Sadece önermeler ve niceleme mantığı içerisinde değil, modal mantık gibi farklı mantık sistemlerinde de bir denetleme yöntemi olarak kullanılmasına rağmen bu yönteminin Türkiye'deki lisans düzeyindeki mantık kaynaklarındaki yeri tartışmalıdır. Bunun için şu iki sayısal veriye hızlıca bakmak yeterlidir: 1) Modern mantık başlığı ya da içeriği taşıyan 30'a yakın kitaptan 21 tanesinde çıkarım konusuna değinilmektedir. 2) Doğal türetim konusunun işlendiği 10 kitabın ise 7 tanesi Türkçedir. Aşağıda ayrıntılarına yer vereceğimiz, böylesine derinliği bulunan bir konuda öğrencilerin faydalanabileceği Türkçe kaynak sayısı 7'dir. Doğal türetim yöntemine yönelik kaynak azlığı, öğrencilerin konuyu anlamasını olumsuz etkileyebilir ve mantık kurallarının derinlemesine anlaşılmasını zorlaştırabilir.

Bu çalışmanın amacı, Türkiye'de yayımlanan modern mantık ders kitaplarının doğal türetim yöntemine yaklaşımlarını ve bu yöntemin kitaplarda nasıl ele alındığını kapsamlı bir şekilde incelemektir. Öncelikle, doğal türetim ile çıkarım ve türetim kavramları arasındaki ilişkiler ayrıntılı bir şekilde ele alınarak kavramsal netlik sağlanmaya çalışılacaktır. İncelememiz, doğal türetim ve çıkarım kavramlarının bazı eserlerde birbirinin yerine kullanıldığını göstermektedir. Ancak, doğal türetim yalnızca bir çıkarım sistemi olup, her çıkarımın doğal türetim olmadığının göz ardı edilmemesi gerekir. Literatüre yönelik kavram incelemesinin ardından, doğal türetim yönteminin mantık tarihindeki gelişimi ve aralarındaki farklar, pedagojik bir bakış açısıyla mukayese edilerek ele alınacaktır. Sonraki bölümde, Türkiye'de yayımlanan mantık kitaplarının incelenmesine odaklanılacaktır. Doğal türetim konusunun ele alındığı 10 kitabın ayrıntılı incelemesi, bu kitaplarda tercih edilen türetim yöntemlerinin, konunun önermeler ve niceleme mantığında ele alınışının, çıkarım kurallarının uygulanışının ve konuya yönelik alıştırmaların değerlendirilmesini kapsamaktadır. Çalışmamız, doğal türetim konusunun Türkiye'deki mantık literatüründe nasıl daha fazla yer alabileceğine ve öğrencilerin bu konuyu nasıl daha etkili bir şekilde öğrenebileceğine dair önerilerle sonlandırılacaktır.

**1. Mantıkta Doğal Türetim ve İlgili Kavramlar**

Mantıkta, çıkarım süreçlerinin yapısal ve işlevsel boyutlarını belirleyen çeşitli kavramlar bu alanın temel taşlarını oluşturur. Doğal türetim, türetim, dedüksiyon ve çıkarım kavramları, mantıksal akıl yürütmenin en kritik unsurlarıdır ve her biri, argümanların geçerliliğini ve doğruluğunu ortaya koyma sürecinde önemli bir rol oynar. Bu kavramların doğru anlaşılması, mantıksal sistemlerin işleyişini derinlemesine kavrayabilmek için vazgeçilmezdir. Her bir kavram mantıksal süreçlerin farklı bir aşamasını temsil ederek, birbirini tamamlayan işlevler sunar. Bu terimler, her ne kadar birbirine yakın gibi görünse de birbirleri yerine kullanılmaları terminolojik belirsizliklere yol açmaktadır. Bunun temel sebebi Türkçe kavramsal tercümenin tam olarak yerleşmemiş olmasıdır. Zira İngilizce *natural deduction* teriminin Türkçedeki en uygun karşılığı "doğal sonuç çıkarma" ya da "doğal talil" olmalıdır. "Türetim" teriminin tam karşılığının *derivation* olduğu ve "doğal türetim" teriminin *natural derivation* değil, *natural deduction* için kullanıldığı göz önünde bulundurulduğunda, Türkçe mantık literatüründe bu terimlerin, her ne kadar yanlış olmasa da, tam anlamıyla açık bir şekilde kullanılmadığı görülecektir. Literatüre yerleşmiş "doğal türetim" ifadesini değiştirmemek adına, bu yazıda aynı terminoloji kullanılmaya devam edilecektir. Dolayısıyla öncelikle terimlerimizi netleştirmek faydalı olacaktır:

*Tanım 1* Doğal Türetim (*Natural Deduction*): Doğal dedüksiyon, gerçek akıl yürütme kalıplarına göre modellenmiş bir tür mantık formel sistemidir. Genellikle, doğal dedüksiyon sistemlerinde aksiyom bulunmaz ve yalnızca

çıkarım kurallarından oluşur.[2]

*Tanım 2* Türetim (*Derivation*): Bir çıkarımın sonucunun öncüllerden salt çıkarım kuralları yardımıyla sonlu sayıda adımda çıkarılması işlemi.[3] "Bir türetme (veya tümdengelim), biçimsel bir sistem içerisinde yer alan ve dizideki her bir ifadenin ya bir aksiyom, ya bir varsayım ya da bir veya daha fazla önceki ifadeye bir çıkarım kuralının uygulanmasının sonucu olduğu sonlu bir ifadeler dizisidir. Son ifade türetilen argümanın sonucudur ve her varsayım türetilen argümanın bir öncülüdür."[4]

*Tanım 3* Dedüksiyon (*Deduction*): Geçerli bir çıkarımın sonucunu, öncüllerden çıkartma işlemi.[5]

*Tanım 4* Çıkarım (*Inference*): Verilerden sonuç çıkartma işlemi.[6] Çıkarım, akıl yürütücünün bir argümanın öncüllerine olan inançtan argümanın sonucuna olan inanca geçtiği bir eylemdir.[7]

Cook, doğal türetim (*natural deduction*) kavramını doğrudan tanımlayarak onu aksiyom kullanılmadan sadece çıkarım kurallarından oluşan formel bir mantık sistemi olduğunu belirtir. Grünberg'in ise bu kavrama doğrudan bir tanım getirmemesine rağmen, onun *Mantık Terimleri Sözlüğü*'nde "*system of logic with natural deduction*" maddesinin Türkçeye "doğal türetimle mantık dizgesi" olarak tercüme edildiğini görüyoruz. Bu durum, Grünberg'in *natural deduction* terimini "doğal türetim" olarak kullanma eğiliminde olduğunu göstermektedir.[8] Türetim ve dedüksiyon kavramlarına baktığımızda, Cook bu iki kavramı eş anlamlı olarak kullanır. Esasen Grünberg'in de iki kavramı eş anlamlı kullanmasına ve tümdengelim (dedüksiyon) maddesinde eş anlamlı kavram olarak türetim yer almamasına karşın, türetim maddesinde bu terim için dedüksiyon eş anlamlı olarak verilmiştir. Türetim/dedüksiyon tanımında Cook aksiyomların kullanılabileceğini belirtirken, Grünberg türetim için sadece çıkarım kurallarının kullanılabileceğine işaret eder. Bu açıdan baktığımızda Grünberg'e göre türetim (*derivation*) doğal türetim (*natural deduction*) manasına gelebilir. Ancak Cook'un türetim ve doğal türetim tanımlarına tekrar bakacak olursak türetim (*derivation*) kavramının doğal türetimden (*natural deduction*) daha geniş bir kavram olduğunu görebiliriz. Son olarak, çıkarım kavramına baktığımızda Cook ve Grünberg'in tanımlarının türetim ve doğal türetim ile teknik olarak benzediğini ancak daha kapsamlı bir işlemi ifade ettiğini görüyoruz. Nitekim hem türetimin hem de doğal türetimin çıkarım kuralları kullanılarak yapıldığını göz önünde bulundurursak çıkarımın en genel anlamda öncüllerden sonuç elde etme yöntemi olduğunu söyleyebiliriz.

İlerleyen bölümlerde göstereceğimiz üzere, bazı modern mantık kitaplarında doğal türetim ve çıkarım kavramlarının eş anlamlı olarak kullanıldığını görmekteyiz. Bu türden bir kullanımın ancak ve ancak doğal türetimi konu edinen bir metinde ya da derste kullanımının hata olmayacağı kanaatindeyiz. Diğer türlü yukarıdaki tanımlarda da açıkça gösterildiği üzere çıkarım, bir sonuç çıkartma işlemini en genel anlamda ifade eder. Bu sistemin içerisine formel olduğu kadar formel olmayan sistemler de dâhil edilebilir. Benzer şekilde türetim de genel olarak bir formel sistemde sonuçların öncüllerden çıkarım kuralları yardımıyla elde edilmesi sürecini ifade eder ve mantıktaki tüm türetimleri kapsar (aksiyomatik türetim/*axiomatic derivation*, sıralı hesaplama/*sequent calculus* gibi). Doğal türetim ise türetim kavramının bir alt kümesi olarak özel bir türetim yöntemini temsil eder. Dolayısıyla, çıkarım kavramı türetimden, türetim de doğal türetimden daha geneldir. Doğal türetim, türetim sürecinin belirli bir yöntemle hiçbir aksiyom içermeden gerçekleştirilmesidir. Özetle ifade etmek gerekirse, sadece çıkarım kuralları kullanılarak aksiyom içermeyen bir türetim işlemi gerçekleştirildiğinde, doğal türetim yöntemiyle bir akıl yürütme yapılmış olur. Bununla

[2] Roy T. Cook, *A Dictionary of Philosophical Logic* (Edinburgh: Edinburgh Univ Pr, 2009), 197.
[3] Teo Grünberg vd., *Mantık Terimleri Sözlüğü* (Ankara: METU Press, 2003), 140.
[4] Cook, *A Dictionary of Philosophical Logic,* 88.
[5] Grünberg vd., *Mantık Terimleri Sözlüğü,* 133.
[6] Grünberg vd., *Mantık Terimleri Sözlüğü*, 24.
[7] Cook, *A Dictionary of Philosophical Logic*, 151.
[8] Grünberg vd., *Mantık Terimleri Sözlüğü*, 40.

birlikte, her biri kendine özgü kuralları ve biçimsel yapıları bulunan birbirinden farklı doğal türetim sistemleri mevcuttur. Türkiye'deki mantık kitaplarının incelenmesine geçmeden bu sistemin yapısal tahlilini yapmamız faydalı olacaktır. Böylelikle söz konusu kitaplarda yer alan doğal türetim sisteminin hangi modeli temel aldığı ya da hangi kuralları açıkladığı gibi temel ve teknik bilgileri anlamak daha kolay olacaktır.

## 2. Doğal Türetime Giriş

### 2.1. Denetleme Yöntemleri ve Doğal Türetim

Semantik ve sentaktik olmak üzere iki temelde uygulanan mantıksal çıkarım yöntemleri, doğru ve tutarlı sonuçlara ulaşmak için kullanılır. Semantik çıkarım yöntemleri, önermelerin anlamlarını ve doğruluk değerlerini analiz ederek çıkarımların geçerliliğini belirlerken, sentaktik çıkarım yöntemleri ise çıkarımların biçimsel kurallar ve sembollerin dizilimine dayanır. Semantik çıkarım yöntemleri, bir önermenin tüm mümkün doğruluk değerlerini sistematik bir şekilde inceleyerek hangi durumlarda doğru veya yanlış olduğunu ortaya koyar. Bu yöntemler arasında doğruluk tabloları ve çözümleyici çizelgeleri sayabiliriz. Doğruluk tabloları, tüm mümkün durumları değerlendirerek önermelerin doğruluk değerlerini belirler ve böylece çıkarımların geçerlilik, tutarlılık, eş değerlilik gibi denetlemesinin yapılmasına olanak sağlar. Benzer denetlemelerin yapılabildiği çözümleyici çizelgeler, önermelerin tutarlılığını ve geçerliliğini test etmek için dallanan bir ağaç yapısı kullanır. Kuralların uygulanışı açısından sentaktik bir yöntem gibi görünse de, işlem sonunda dallar üzerinde yapılan doğruluk değeri atamaları, bu yöntemin semantik yönünü ortaya koyar.

Buna karşılık, sentaktik çıkarım yöntemleri, mantıksal çıkarımların biçimsel kurallar çerçevesinde yapılmasını esas alır. Bu yöntemlerde, önermelerin yapısı ve sembollerin kullanımı kurallara uygun olmalıdır. Sentaktik yöntemlerde doğruluk, anlamdan ziyade kuralların doğru bir şekilde uygulanışına bağlıdır. Bu yaklaşım, mantıksal çıkarımların mekanik ve sistematik bir şekilde doğrulanabilmesini sağlar. Sentaktik çıkarım yöntemleri arasında çeşitli türetim sistemleri bulunmaktadır:

1. Aksiyomatik Sistemler: Bu sistemler, belirli aksiyomlar ve çıkarım kuralları üzerinden işlem yapar. Tüm teoremler, bu aksiyomlardan ve kurallardan türetilir. Aksiyomatik sistemler, mantığın formalizasyonunda önemli bir rol oynar ancak bazen karmaşık ve sezgisel olmayan bir yapı sergileyebilir. Bu sistem, özellikle David Hilbert ve Wilhelm Ackermann'ın çalışmalarında görülür.[9]
2. Sıralı hesaplama: Gerhard Gentzen tarafından geliştirilen bu yöntem, çıkarımların ağaç yapıları içinde düzenlenmesini sağlar. Sıralı hesaplama, her adımda öncüller ve sonuçlar arasında bir ilişki kurarak mantıksal argümanların daha sistematik ve yapısal bir şekilde analiz edilmesine olanak tanır. Bu yöntem, özellikle mantıksal sistemlerin tutarlılığını ve tamlığını incelemede etkilidir.[10]
3. Doğal Türetim: Mantıksal çıkarımların sezgisel ve anlaşılır bir şekilde yapılmasını sağlayan bu yöntem 1930'larda geliştirilmiştir. Doğal türetim, mantıksal bağlaçlar için tanıtma ve eleme kuralları kullanarak, gerçek hayattaki akıl yürütme süreçlerini yansıtır. Bu yaklaşım, öğrencilerin mantıksal düşünme becerilerini geliştirmede etkili bir araçtır ve mantık eğitiminde önemli bir yer tutar.[11]

Görüleceği üzere verili önermeler, önermeler arası ilişkiler ya da argümanlar için doğruluk, yanlışlık, tutarlılık veya geçerlilik denetlemeleri farklı yöntemlerle gerçekleştirilebilir. Bu yöntemler arasında doğal türetim Gentzen'in ifadesiyle matematiksel ispatlarda yer alan gerçek mantıksal muhakemeyi mümkün olduğunca doğru bir şekilde

[9] David Hilbert ve Wilhelm Ackermann, *Grundzüge der Theoretischen Logik* (Berlin Heidelberg, 1972).
[10] Gerhard Gentzen, *The Collected Papers of Gerhard Gentzen* (Amsterdam: North-Holland Pub. Co., 1969), 68-131.
[11] Richard Zach, *Sets, Logic, Computation: An Open Introduction to Metalogic* (Independently published, 2021), 150-152.

yansıtan bir biçimselleştirmedir.[12] Farklı mantıkçılar tarafından insan aklının düşünüş şekline en yakın yöntem olduğu belirtilen doğal türetim yöntemi, aksiyom içermemesi sebebiyle çözümlenmesi istenen meselenin kendi içinde taşıdığı öğelerle bir sonuca ulaşılması beklentisi taşır.[13] Bu özelliği ile doğal türetim yönteminin öğrencilerin mantıksal düşünme becerilerini geliştireceği ve analitik çıkarım yeteneklerine katkı sağlayacağı yorumunu yapmak mümkündür. Nitekim öğrenciler sorun ile yüzleştiklerinde, çözüm verili önermedeki eklemlere ya da niceleyicilere uygulanacak çıkarım kurallarının tatbikinde gizlidir. Çıkarımların yapılandırılmasında tutarlılık ve doğruluğu ön plana çıkaran bu yöntem, öğrencilerin mantıksal argümanlar oluşturma süreçlerinde daha bilinçli ve isabetli kararlar almalarına yardımcı olacaktır.

Dummett'in doğal türetim hakkındaki görüşleri, bu yöntemin mantıksal çıkarımları hem anlamaya hem de gerekçelendirmeye yönelik ideal bir sistem olduğu düşüncesiyle örtüşür. Ona göre, doğal türetim, mantıksal yasaların nasıl çalıştığını yalnızca göstermeyip aynı zamanda bu yasaların doğru kabul edilme sebeplerini de açıklayan bir araçtır.[14] Dummett, özellikle Gentzen'in giriş ve çıkış kurallarının uyum içinde çalıştığını ve böylece mantıksal bağlaçların anlamını pekiştirdiğini savunur. Bu sistem, önermeler arasındaki ilişkilerin çözümlenmesinde aksiyomatik bir yapıdan ziyade, çıkarımların yerel olarak türetildiği bir süreç sunar. Bu da öğrencilerin mantıksal düşünme süreçlerini daha derinlemesine kavramalarını sağlar ve onların muhakeme yeteneklerini geliştirir. Dummett, bu bağlamda, doğal türetimin gerek öğretim gerekse mantıksal analiz açısından vazgeçilmez bir yöntem olduğunu vurgular.

Doğal türetimin öğrencilere uygulamadaki faydası üzerine yazdıkları yazıda Viviane Durand-Guerrier ve Gilbert Arsac, bu yöntemin özellikle niceleyicilerin kullanımını tahlil ve kontrol etmek için güçlü bir mantıksal çerçeve sunduğunu vurgulamaktadır.[15] Özellikle matematiksel çıkarımlarda, doğal türetimin, niceleyicilerin doğru bir şekilde ele alınmasına olanak sağladığını ve öğrencilerin bu konudaki hatalarını anlamalarına yardımcı olduğunu belirtirler. Çalışmalarında, matematik öğretmenlerinin, niceliksel ifadelerle yapılan hataları önlemek için "bağımlılık kuralı"nın (*dependence rule*) önemine dikkat çektiğini ve doğal türetim yönteminin, niceleyicilerin doğru kullanımını kontrol altına alarak bu hataları tespit etmekte etkili bir araç olduğunu vurgularlar. Durand-Guerrier ve Arsac, mantıksal çıkarımların yapılandırılmasında hem sentaktik hem de anlamsal boyutların bir arada ele alındığını ve doğal türetimin, çıkarımların geçerliliğini daha kapsamlı bir şekilde denetlemede etkili olduğunu belirtir. Öğrencilerin bu yöntemle matematiksel mantığı daha iyi kavrayacaklarını ve çıkarımlarını daha bilinçli bir şekilde yapılandıracaklarını savunurlar. Doğal türetim, hem öğretimde hem de matematiksel analizlerde önemli bir rol oynar, çünkü hem adım adım çıkarım süreçlerini hem de değişkenlerin mantıksal statüsündeki değişiklikleri kontrol eder.

Kısaca ifade edilirse, doğal türetimin avantajı, mantıksal argümanların oluşturulmasında ve değerlendirilmesinde sezgisel bir yaklaşım sunmasıdır. Bu yöntem, öğrencilerin mantıksal bağlaçların ve çıkarım kurallarının kullanımını daha iyi anlamalarını sağlar. Böylece, öğrenciler sadece mantıksal doğrulama yapmayı değil, aynı zamanda kendi mantıksal argümanlarını oluşturmayı ve eleştirel bir bakış açısıyla değerlendirmeyi öğrenirler. Sonuç olarak, doğal türetim yöntemi, mantıksal sistemlerin öğreniminde ve uygulanmasında temel bir araçtır. Özellikle öğrencilerin analitik ve yapılandırılmış düşünme becerilerini geliştirmeleri açısından doğal türetim önemli katkılar sunmaktadır. Doğal türetimin eğitimdeki bu faydaları göz önüne alındığında, mantık eğitiminde daha geniş bir yer alması gerektiği açıktır.

---

[12] Gentzen, *The Collected Papers of Gerhard Gentzen*, 74.

[13] Francis Jeffry Pelletier ve Allen P. Hazen, "A History of Natural Deduction" in *Handbook of the History of Logic*, ed. Dov M. Gabbay, Francis Jeffry Pelletier ve John Woods, c. 11, Logic: A History of its Central Concepts (North-Holland, 2012), 341-414.; Patrick Suppes, *Introduction to Logic* (Princeton: Van Nostrand/Reinhold Press., 1957), viii.

[14] Michael Dummett, *The Logical Basis of Metaphysics* (Cambridge: Harvard University Press, 1991), 250.

[15] Viviane Durand-Guerrier ve Gilbert Arsac, "An Epistemological and Didactic Study of a Specific Calculus Reasoning Rule," *Educational Studies in Mathematics* 60, sayı: 2 (Ekim 2005): 149-72. https://doi.org/10.1007/s10649-005-5614-y

### 2.2. Farklı Doğal Türetim Sistemleri

Bu yazıda ele alınan doğal türetim ile 1930'larda birbirlerinden bağımsız olarak yakın tarihlerde Stanisław Jaśkowski (ö. 1965) ve Gerhard Gentzen (ö.1945) tarafından geliştirilen sistemler ifade etmektedir. Her iki düşünür de mantıksal çıkarımların daha şeffaf ve izlenebilir bir şekilde yapılandırılmasını sağlayan, aksiyom içermeyen bir sistem tasarlamışlardır. Bu yöntem, o dönemde aksiyomatik sistemlerin sınırlamalarına bir seçenek olarak geliştirilmiş olsa da John Corcoran, Aristoteles'in kıyas sisteminin de modern anlamda bir doğal türetim sistemi olarak değerlendirilmesi gerektiğini savunmuştur.[16] Corcoran'a göre, Aristoteles'in mantığı, aksiyomlara dayanmaksızın, yalnızca çıkarım kurallarıyla işlemekte ve bu özelliğiyle Jaśkowski ve Gentzen'in geliştirdiği doğal türetim yöntemleriyle benzerlik göstermektedir. Aristoteles, mantıksal çıkarımları tümdengelimli bir yapıda kurarken, çıkarımlarını belirli kurallar çerçevesinde, varsayımlar üzerinden adım adım yapılandırmıştır. Bu nedenle, Corcoran, Aristoteles'in kıyasının, aksiyomlara dayalı diğer mantık sistemlerinden farklı olduğunu ve modern doğal türetim sistemlerinin öncüsü olarak kabul edilmesi gerektiğini öne sürmüştür. Corcoran'ın bu yorumuna karşı çıkan bazı düşünürler de vardır. Jan Łukasiewicz (ö. 1956), Aristoteles'in kıyas sistemini aksiyomatik bir sistem olarak değerlendirmiş ve onu matematiksel bir model gibi görmüştür.[17] Łukasiewicz'e göre, Aristoteles'in mantığı, aksiyomlar üzerinden işlemiş ve tam anlamıyla bir çıkarım sistemi olabilmesi için daha sonra geliştirilen önermeler mantığı gibi sistemlerin altyapısına ihtiyaç duymuştur. Buna karşın Corcoran, bu yoruma katılmayarak, Aristoteles'in sisteminin kendi başına yeterli olduğunu ve aksiyomatik bir sistem olmaktan ziyade doğal türetim ilkelerine dayandığını savunmuştur.[18]

1930'larda Jaśkowski ve Gentzen'in geliştirdikleri sistemler mantığın biçimsel bir kimlik kazanmasında önemli bir rol oynamıştır. Özellikle matematiksel türetimler açısından geniş kabul gören bu sistemler, çıkarım kurallarına dayanan sezgisel bir yaklaşımı benimser. Jaśkowski, 1926'da Łukasiewicz'in seminerlerinde matematikçilerin ispatlarını aksiyomatik bir teoriye dayandırmadıkları, aksine "keyfi varsayımlar" yaparak sonuçlara ulaştıkları yönündeki gözleminden etkilenerek 1927'de Lvov'da düzenlenen Birinci Polonya Matematik Kongresi'nde, mevcut aksiyomatik sistemlerle aynı sonuçları veren bir çıkarım sistemi geliştirdiğini sunmuştur.[19] Her ne kadar doğal türetimin bu ilk nüshasına yönelik sahih bir kayıt olmasa da 1934'teki ilgili yazısında doğal türetim yönteminin ana hatlarını açıkça göstermiştir. Jaśkowski'nin sistemi, koşullu ispat ve saçmaya indirgeme yöntemlerini içermekteydi ve aksiyomlara ihtiyaç duymadan, dönemin aksiyomatik sistemlerine eşdeğer sonuçlar veriyordu.[20] Gentzen'in geliştirdiği doğal türetim sistemi ise klasik aksiyomatik sistemlerden farklı olarak, mantıksal çıkarımları daha sezgisel bir biçimde modellemiştir. Bu sistemde, çıkarımlar belirli kurallara göre yapılır ve bu kurallar, genellikle mantıksal operatörlerin tanıtım (giriş / *introduction*) ve eleme (çıkış / *elimination*) kuralları olarak tanımlanır.[21] Gentzen'in yaklaşımı, çıkarımların adım adım izlenebilir olmasını sağlarken, doğal türetimin sezgisel doğasını güçlendirir. Misal, "ve" (∧) bağlacı için tanıtım kuralı iki önermenin doğru olduğunu varsayarken, eleme kuralları bu önermelerin her birine ayrı ayrı ulaşılmasını sağlar. Gentzen ve Jaśkowski'nin doğal türetim sistemleri, aksiyomatik sistemlerin karmaşıklığını gidererek hem mantıksal çıkarımların teorik sağlamlığını artırmış hem de bu çıkarımların pratikte daha kolay ve anlaşılır bir şekilde uygulanmasını sağlamıştır.

Doğal türetimin gelişimine katkıda bulunan birkaç isimden daha bahsetmek yerinde olacaktır. Bunlardan ilki Frederic B. Fitch (ö. 1987), doğal türetim sistemlerinin gelişiminde önemli bir yere sahiptir. 1952'de yayımladığı

---

[16] John Corcoran, "Aristotle's Natural Deduction System" in *Ancient Logic and Its Modern Interpretations: Proceedings of the Buffalo Symposium on Modernist Interpretations of Ancient Logic, 21 and 22 April, 1972*, ed. John Corcoran (Dordrecht: Springer Netherlands, 1974), 85-131.

[17] Jan Lukasiewicz, *Aristotle's Syllogistic From the Standpoint of Modern Formal Logic* (Oxford: Clarendon Press, 1951), 80.

[18] Corcoran, "Aristotle's Natural Deduction System," 88-93.

[19] Pelletier ve Hazen, "A History of Natural Deduction," 347-349.

[20] Andrzej Indrzejczak, *Natural Deduction, Hybrid Systems and Modal Logics*, 1st bs (Springer Publishing Company, Incorporated, 2010), 29-32.

[21] Pelletier ve Hazen, "A History of Natural Deduction," 401.

*Symbolic Logic* kitabıyla, doğal türetim yöntemini görsel bir formda kullanarak öğretimsel bir yenilik getirmiştir. Bu yaklaşım, Jaśkowski'nin daha önce önerdiği kutu yöntemi üzerine kurulmuştur. Fitch, doğal türetim sistemini daha anlaşılır kılmak için, hipotezlerin altına çizgi çekerek ve grafiksel bir yapı oluşturarak sezgisel bir ispat yöntemi sunmuştur. Bu, özellikle öğretimde yaygın olarak kullanılmıştır ve günümüzde "Fitch yöntemi" olarak anılmaktadır.[22] İkinci olarak, Dag Prawitz (d. 1936) 1965'te yayımlanan *Natural Deduction: A Proof-Theoretical Study* adlı eserinde, doğal türetimin metateorik analizini yapmış ve normalizasyon teoremini kanıtlamıştır. Bu teorem, her doğal türetim ispatının *normal biçim*e indirgenebileceğini ve bu sürecin sezgisel mantık için temel olduğunu göstermiştir. Prawitz'in katkısı, özellikle türetim kurallarının belirli mantık operatörleri için nasıl uygulanacağını açıklamak olmuştur.[23] Patrick Suppes (ö. 2014), 1957'de yayımladığı *Introduction to Logic* kitabında, doğal türetim sistemlerinin daha yapısal bir yöntemle ele alınmasını sağlayarak Gentzen'in grafiksel yapısına alternatif olarak satır numaralarını kullanmış ve bir ispatın hangi varsayımlara dayandığını daha açık bir şekilde göstermeyi amaçlamıştır.[24] Bu metodoloji, E. John Lemmon'un (ö.1966) 1965'te yayımladığı *Beginning Logic* kitabında da benimsenmiş ve geniş kitlelerce benimsenen bir öğretim yöntemi haline gelmiştir.[25] Son olarak Stephen Kleene (ö. 1994), doğal türetim sistemlerini özellikle metamatematik bağlamında ele almış ve doğal türetimin formel sistemler üzerindeki etkisini araştırmıştır. Kleene 1952'de yayımladığı *Introduction to Metamathematics* kitabında, doğal türetim yönteminin sezgisel mantık üzerindeki etkilerini açıklayarak, doğal türetim ve aksiyomatik sistemler arasındaki ilişkiyi incelemiştir. Kleene'nin bu teoremi, doğal türetim sistemlerinin meta-matematiksel temellerini güçlendirmiştir.[26] İzleyen bölümde bu sistemlerin örnekleri üzerinden incelememizi sürdürebiliriz.

### 2.3. Doğal Türetim Yöntemlerinin Biçimsel İncelemesi

Yukarıda işaret ettiğimiz doğal türetim yöntemlerinin işleyişini kısaca açıklamak istiyoruz. Bunun için öncelikle temel çıkarım kurallarını açıklamalıyız. Ardından sırayla Gentzen, Jaśkowski ve Fitch yöntemlerinin uygulanışını birer örnek üzerinden açılanacaktır.

#### 2.3.1 Çıkarım Kuralları

Çıkarım kuralları (*inference rules*), mantıksal bir sistemde, belirli öncüllerden geçerli bir şekilde sonuçlar çıkarmak için kullanılan kurallardır. Bir argümanın geçerli olup olmadığını belirlemek, bu kurallara dayanarak yapılır. Çıkarım kuralları, mantıksal eklemlerin (ve, veya, değil, ise, ancak ve ancak) nasıl kullanıldığını ve bir önermeden veya öncüller kümesinden hangi sonuçların çıkarılabileceğini belirler. Temelde çıkarım kuralları, bir akıl yürütme zincirinde adım adım nasıl ilerlenmesi gerektiğini gösteren mantıksal yönergelerdir. Çıkarım kuralları, bir mantıksal ispatın nasıl inşa edileceğini belirler. Bu kurallar, önermelerin birbirine nasıl bağlanacağı ve hangi sonuçların çıkarılabileceği konusunda rehberlik eder. Çıkarım kuralları sayesinde mantıksal argümanlar biçimsel bir yapıya bürünür ve geçerlilikleri objektif bir şekilde incelenebilir.

[22] Frederic Brenton Fitch, *Symbolic Logic: An Introduction* (New York: Ronald Press Company, 1952).
[23] Dag Prawitz, *Natural Deduction: A Proof-Theoretical Study* (Upsala: Boktryckeri Aktiebolag, 1965).
[24] Suppes, *Introduction to Logic,*101-120.
[25] E. John Lemmon, *Beginning Logic* (London: Nelson, 1965).
[26] Stephen Kleene, *Introduction to Metamathematics* (New York: Van Nostrand, 1952).

| Tanıtım (Giriş) Kuralları | Eleme (Çıkış) Kuralları |
|---|---|
| **Birleştirme Tanıtım Kuralı (∧ T):** Eğer *A* ve *B*'yi ayrı ayrı çıkarabiliyorsanız, *A* ∧ *B*'yi sonuç olarak çıkarabilirsiniz. Bu kural, *A* ∧ *B*'yi kanıtlamak için hem *A*'yı hem de *B*'yi kanıtlamak gerektiğini ifade eder.<br>$\frac{A,\ B}{A \wedge B}$ | **Birleştirme Eleme Kuralı (∧ E):** Eğer *A* ∧ *B*'yi biliyorsanız *A*'yı veya *B*'yi çıkartabilirsiniz. Buna göre *A* ∧ *B* doğru ise hem A hem de B ayrı ayrı doğrudur.<br>$\frac{A \wedge B}{A} \quad \frac{A \wedge B}{B}$ |
| **Ayrıştırma Tanıtım Kuralı (∨ T):** Eğer *A* doğru ise *A* ∨ *B*; *B* doğru ise yine *A* ∨ *B* doğrudur. Bu kural, önermenin doğruluğunu genişletmek için kullanılır.<br>$\frac{A}{A \vee B}$ | **Ayrıştırma Eleme Kuralı (∨ E):** Bu kural, her iki önermenin de ayrı ayrı doğru olduğu durumda ortak bir sonuç türetebilmemizi sağlar. Eğer *A* ∨ *B* doğru ise ve hem *A* hem de *B* doğru olduğunda *C* çıkarsa, sonuç geçerlidir.<br>$\frac{A \supset B \quad A \supset C \quad B \supset C}{C}$ |
| **Koşul Tanıtım Kuralı (⊃ T):** Eğer *A*'yı varsayarak *B*'yi çıkarabiliyorsanız, *A*⊃*B*'yi sonuç olarak çıkarabilirsiniz. Bu, eğer A doğruysa ve *A*⊃*B* doğruysa, o zaman *B*'nin de doğru olduğunu ifade eder.<br>$\frac{[A] \vdots B}{A \supset B}$ | **Koşul Eleme Kuralı (⊃ E):** *A* ve *A*⊃*B*'yi biliyorsanız, B'yi çıkarabilirsiniz. Bu kural aynı zamanda modus ponens olarak bilinir. Eğer *A* doğruysa ve *A*⊃*B* doğruysa, o zaman *B* de doğrudur.<br>$\frac{A \supset B \quad A}{B}$ |
| **Değilleme Tanıtım Kuralı (~ T):** Eğer *A*'yı varsayarak bir çelişkiye (⊥) ulaşıyorsanız, ~*A*'yı çıkarabilirsiniz. Bu kural, *A*'nın yanlış olduğunu gösterir, çünkü o çelişkiye yol açmıştır.<br>$\frac{[A] \vdots \bot}{\sim A}$ | **Değilleme Eleme Kuralı (~ E):** Eğer ~*A* ve *A*'yı biliyorsanız, bir çelişki (⊥) çıkarabilirsiniz. Bu kural, hem *A*'nın hem de ~*A*'nın aynı anda doğru olamayacağını ifade eder.<br>$\frac{\sim A \quad A}{\bot}$ |
| **Karşılıklı Koşul Tanıtım Kuralı (↔ T):** Eğer hem *A*⊃*B*'yi hem de *B* ⊃*A*'yı çıkarabiliyorsanız, *A* ↔ *B*'yi sonuç olarak çıkarabilirsiniz.<br>$\frac{A \supset B \quad B \supset A}{A \leftrightarrow B}$ | **Karşılıklı Koşul Eleme Kuralı (↔ E):** *A* ↔ *B*'den hem *A*⊃*B* hem de *B*⊃*A* çıkartılabilir.<br>$\frac{A \leftrightarrow B}{A \supset B \quad B \supset A}$ |

| | |
|---|---|
| **Tümel Niceleyici Tanıtım Kuralı (∀ T):** Eğer *A(x)* herhangi bir keyfi *x* için doğru ise ∀*x(Ax)* çıkartılabilir. Bu kural *x* için *A*'nın doğru olduğunu kanıtlayarak tümel bir ifade sunar.<br>$\frac{A(x)}{\forall x(Ax)}$ | **Tümel Niceleyici Eleme Kuralı (∀ E):** ∀*x(Ax)*'den herhangi bir *t* terimi için *A(t)* çıkartılabilir. Bu kural tümel nicelenmiş bir ifadeyi somut bir örnekle açıklamayı sağlar.<br>$\frac{\forall x(Ax)}{A(t)}$ |
| **Tikel Niceleyici Tanıtım Kuralı (∃ T):** Eğer *A(t)* belirli bir terim *t* için doğru ise ∃*xA(x)*'i çıkartabiliriz. Bu kural tikel bir ifade tanıtmaya yarar.<br>$\frac{A(t)}{\exists xA(x)}$ | **Tikel Niceleyici Tanıtım Kuralı (∃ E):** Eğer ∃*xA(x)* doğru ise ve *A(x)*'ten *B*'yi çıkartabiliyorsak sonuç olarak *B*'yi çıkartabiliriz.<br>$\frac{\exists xA(x)\ [A(x)]\ \vdots\ B}{B}$ |
| **Tekrarlama Kuralı (T):** Bir önermeyi, ispatın bir adımında tekrar etmek için kullanılır.<br>$\frac{A}{A}$ | |

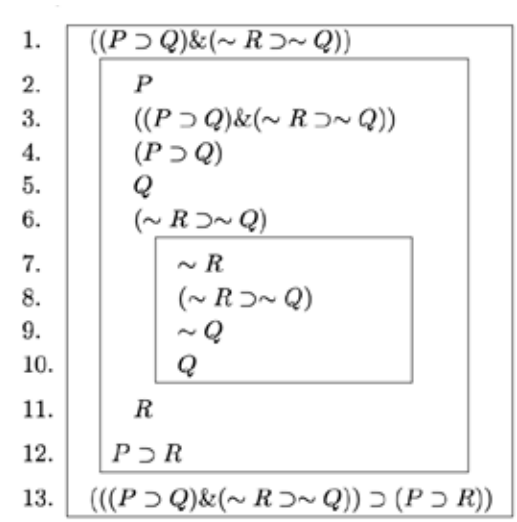
Bunlar çıkarım yapmak için uygulanan temel kurallardır. Verdiğimiz bu kurallara ek pek çok kural olabilir. Söz konusu bu ek kurallar genellikle bağlaçların denkliği, birleşimi ya da ayrıklığı üzerinden uygulanır. Misal *(A ⊃ B)*'nin mantıksal denkliği *(~A ∨ B)* önermesidir. Bunu bir kural olarak uygulamak istersek "koşul eklemi içeren bir önermeyi veya bağlacına dönüştürmek mümkündür" şeklinde ifade edebiliriz. Benzer şekilde *(A ⊃ B)* ve *~B* önermelerinden *~A* önermesini çıkartmak mümkündür şeklinde ifade edilen *modus tollens* kuralı da yine bir çıkarım kuralıdır. Artık kurallarımızı açıkladığımız için bir sonraki bölümde yukarıda açıkladığımız çıkarım kurallarının uygulanışı üzerinden farklı doğal türetim yöntemlerini incelemeye geçebiliriz. ●

### 2.4. Stanisław Jaśkowski

Jaśkowski doğal türetim yönteminde sıralı ve iç içe geçmiş varsayımlar kullanır. Varsayımların yapılması ve kaldırılması işlemlerine odaklanır. Önerme eklemleri için tanımladığı giriş ve çıkış kuralları mevcut olmasına karşın (∨) eklemi için varsayımların iç içe kullanımı ve (↔) eklemi için iki yönlü koşullu ifadelerin birleşimi olarak ele alır; özel tanıtım ve eleme kuralları tanımlamaz.[27] Niceleyiciler için tanıtım ve eleme kuralları vardır. Jaśkowski yöntem olarak öncelikle dikdörtgen-kutu kalıpları kullanmış ardından bu yöntemi bırakarak alt alta sıralı (çizelge) yöntemine geçmiştir.[28] Aşağıda Jaśkowski yöntemi ile doğal türetim örneklerini görebiliriz:

[27] Stanisław Jaśkowski, "On the Rules of Suppositions in Formal Logic" in *Polish Logic 1920–1939*, ed. S. McCall (Oxford: Oxford University Press, 1967), 232-58.

[28] Kalish-Montague yöntemi Jaskowski'nin dikdörtgen-kutu yöntemine benzediği için bu ispatın açıklaması Kalish-Montague yönteminde yapılacaktır.




*Jaśkowski'nin dikdörtgen-kutu yöntemi*

| | | |
|---|---|---|
| 1.1. | S $((p \supset q) \wedge (\neg r \supset \neg q))$ | I |
| 2.1. | $(p \supset q)$ | &E 1 |
| 3.1. | $(\neg r \supset \neg q)$ | &E 1 |
| 4.1.1. | S $p$ | I |
| 5.1.1. | $q$ | III 4,2 |
| 6.1.1.1. | S $\neg r$ | I |
| 7.1.1.1. | $\neg q$ | III 6,3 |
| 8.1.1. | $r$ | IV 5,7,6 |
| 9.1. | $(p \supset r)$ | II 4,8 |
| 10. | $(((p \supset q) \wedge (\neg r \supset \neg q)) \supset (p \supset r))$ | II 1,9 |

*Jaśkowski'nin alt alta sıralı (çizelge) yöntemi*

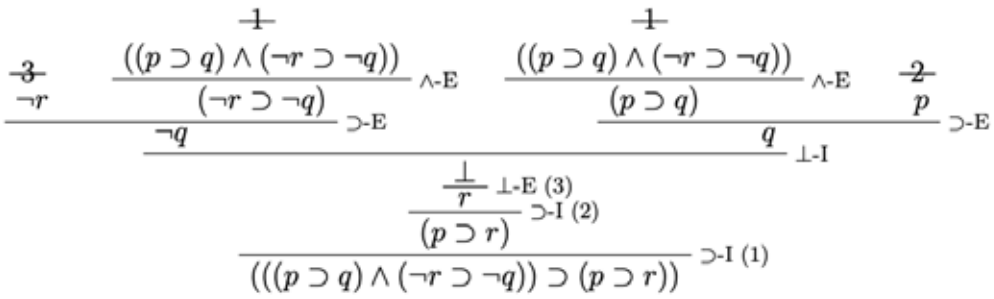
Bu ispatın açıklamasını aşağıdaki gibi yapabilir:

1. S varsayımı (*supposition*) temsil eder. S ile *((p ⊃ q) ∧ (¬r ⊃ ¬q))* varsayılmıştır.
2. İlk adımda verilen *((p ⊃ q) ∧ (¬r ⊃ ¬q))* ifadesinden ∧E kuralı ile *p ⊃ q* çıkarılır.
3. Aynı şekilde, 1. adımda verilen *((p ⊃ q) ∧ (¬r ⊃ ¬q))* ifadesinden ∧E kuralı ile ¬r ⊃ ¬*q* çıkarılır.
4. Bu adımda *p*'nin doğru olduğu varsayılır (S*p*)
5. Koşul eleme kullanılarak, *p* ve *p ⊃ q* kullanılarak *q*'ya ulaşılır. Bu, 2.1 ve 4.1.1'deki bilgilerin sonucudur.
6. Bu adımda ¬r'nin doğru olduğu varsayılır.
7. Koşul eleme ile ¬r ⊃ ¬*q* ve ¬r'den ¬*q*'ya ulaşılır (6.1.1.1 ve 3.1'in kullanımı).
8. 5.1.1'de elde edilen *q* 'nun 7.1.1.1'deki ¬q ile çeliştiği görülür. Bu çelişkiyi gidermek için saçmaya indirgeme (*reductio ad absurdum*)) uygulanır ve *r*'ye ulaşılır.
9. Koşul tanıtım kuralı ile 4.1.1'de varsayılan *p*'den *r*'ye ulaşılır. Bu, 4.1.1 ve 8.1.1 adımlarının sonucudur.

### 2.5. Gerhard Gentzen

Gentzen sisteminde, mantıksal eklemler için ayrı ayrı giriş ve çıkış kuralları tanımlar. İspatları ağaçlı bir yapı ile temsil eder. Bu yapı, her adımda hangi varsayımların kullanıldığını ve nasıl sonuçlara ulaşıldığını açıkça gösterir. Her temel eklem ve niceleyiciler için tanıtım ve eleme kuralı vardır.[29] Aşağıda Gentzen yöntemi ile bir doğal türetim örneğini görebiliriz:

[29] Gentzen, *The Collected Papers of Gerhard Gentzen*, 77.



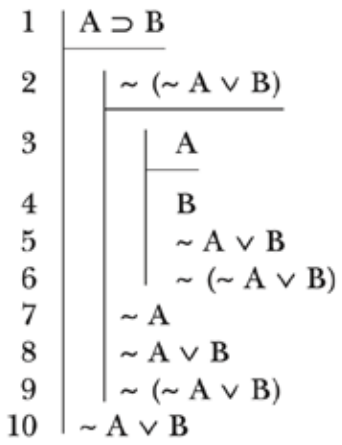

*Gentzen'in ağaç yöntemi*

Bu ispatın genel amacı, *((p ⊃ q) ∧ (¬r ⊃ ¬q)) ⊃ (p ⊃ r)* ifadesini türetmektir. Bu, şu anlama gelir: Eğer *p ⊃ q ve ¬r ⊃ ¬q* doğruysa, o zaman *p ⊃ r* doğrudur. Bu çıkarımı kanıtlamak için aşağıdaki yol izlenmiştir:

1. Varsayım (1): *((p ⊃ q) ∧ (¬r ⊃ ¬q))* varsayımı yapılır. Bu, formülün başında verilen ifadeyi ifade eder. Bu varsayımın amacı, sonuç olarak ispatlamak istediğimiz *(p ⊃ r)*'ye ulaşmaktır.
2. ∧ Eleme: *((p ⊃ q) ∧ (¬r ⊃ ¬q))* ifadesinden *p ⊃ q* ve *¬r ⊃ ¬q* çıkarılır. Bu adım, "ve" bağlacının eleme kuralını kullanır. İlk olarak sol taraftaki *p ⊃ q*, ardından sağ taraftaki ¬r ⊃ ¬*q* formülleri elde edilir.
3. ⊃ Eleme: ¬r ifadesi ve ¬r ⊃ ¬*q* kuralı kullanılarak ¬q sonucuna ulaşılır. Bu aynı zamanda *modus ponens* kuralıdır. Yani, eğer ¬r ⊃ ¬*q* doğruysa ve ¬r'nin de doğru olduğu varsayılırsa, sonuç olarak ¬*q*'ye ulaşılır.
4. ~ Eleme: *q*'nun yanlış olduğu gösterilince, *q*'nun doğruluğunu varsayarak çelişki elde edilir. Bu adımda, *p ⊃ r*'ye ulaşmak için *r*'nin doğruluğu sağlanır. *r*'yi varsaydıktan sonra *p ⊃ r*'ye ulaşılır.
5. ⊃ Tanıtım: İkinci ve üçüncü adımda ulaşılan *p ⊃ r* ifadesiyle, *((p ⊃ q) ∧ (¬r ⊃ ¬q)) ⊃ (p ⊃ r)* kanıtlanır. Bu, çıkarımın son adımıdır.

### 2.6. Frederic B. Fitch

Fitch, doğal türetim sistemini özellikle eğitim amaçlı olarak daha anlaşılır hale getirmiştir. Bu sistemde girinti notasyonu kullanarak her bir varsayım için alt-ispatlar (*subproof*) yapılır. Böylelikle öğrenciler ispatların yapısını daha kolay takip edebilir. Her temel eklemler ve niceleyiciler için tanıtım ve eleme kuralı vardır. Aşağıda Fitch yöntemi ile bir doğal türetim örneği gösterilmiştir:




*Fitch'in girinti (alt-ispat) yöntemi*

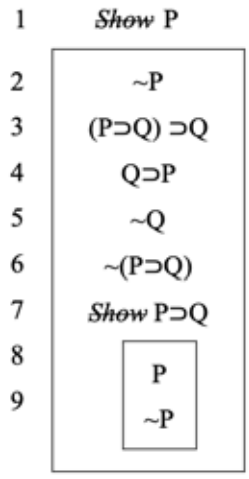
Fitch tarzı bu ispatta 1. satırdaki *A* ⊃ *B* varsayımından hareketle 10. satırdaki *~A* ∨ *B* önermesinin elde edilmesi amaçlanmıştır. Bu çıkarımı kanıtlamak için aşağıdaki yol izlenmiştir:

1. *A* ⊃ *B* varsayım
2. *~(~A* ∨ *B)* adımında olumsuzlamanın varsayıldığı bir ek varsayım (alt-ispat) yapılır. Amaç, bunun bir çelişkiye yol açtığını göstermek.
3. Bu adımda A'nın doğru olduğunu varsayıyoruz. Bu da bir ara varsayımdır.
4. ⊃ Eleme kuralı ile 1. adımda verilen *A* ⊃ *B* ve 3. adımda varsayılan *A*'dan *B*'ye ulaşılır.
5. ∨ Tanıtım kuralı ile *~A* ∨ *B* elde edilir.
6. 2. satırdaki *~(~A* ∨ *B)* varsayımı tekrar edilir ve *~A* ∨ *B* ile bir çelişki elde edilir.
7. 3-6 satırlar arasındaki çelişki *A* varsayımının doğru olamayacağını gösterir ve *~A* önermesine ulaşılır.
8. 7. satırdaki *~A* için ∨ Tanıtım kuralı uygulanır ve *~A* ∨ *B* elde edilir.
9. 2. satırdaki *~(~A* ∨ *B*) varsayımı tekrar edilir ve *~A* ∨ *B* ile bir çelişki daha elde edilir.
10. 2-9 satırları arasındaki çelişki *~A* ∨ *B* önermesinin türetilmesini sağlar ve işlem biter.

**2.7. Diğer Sistemler**

Örneklerini verdiğimiz bu isimlerin dışında doğal türetim yöntemi geliştirmiş isimlerden Suppes'ın yöntemini Jaśkowski ve Fitch'in yöntemlerinin birleşimine; Lemmon'un yöntemini ise Jaśkowski'nin alt alta sıralı yönteminin sadeleştirilmiş haline; Prawitz'in yöntemini ağaç kullandığı için Genztzen'in yöntemine ve son olarak Kleene'nin yöntemini Lemmon'un alt alta sıralı yöntemine benzetebiliriz. Bunların haricinde Türkiye'de yayımlanan kitapların kaynaklarında Irving Copi'nin Lemmon-Suppes tarzı sade anlatımlı alt alta sıralı yöntemi ve Kalish-Montague yönteminin de Jaśkowski'nin yöntemini temel alan dikdörtgen-kutu yapılı kutu sistemi benimsediğini söyleyebiliriz. Bunlardan Copi'nin kendine has bir doğal türetim yöntemi olmadığını belirtmek gerekir. Onun kullandığı yöntem Lemmon-Suppes yönteminin sadeleştirilmiş bir halidir ve Lemmon-Suppes yöntemi de temelde Jaskowski'nin çizelge yöntemini esas alır. Şimdi sırayla Kalish-Montague ve Copi'nin yöntemlerinin biçimsel gösterimini aşağıda sunuyoruz.

İlk olarak *(P⊃Q)⊃Q* ve *(Q⊃P)* öncüllerinden *P* sonucunun nasıl çıkartılacağını Kalish-Montague yöntemi ile inceleyelim:




*Kalish-Montague kutu yöntemi*

Kalish-Montague tarzı dolaylı türetimde *P*'yi ispatlamak için *~P*'yi varsayarız. *Show* terimi ispat edilecek iddiayı (*assertion*) göstermek anlamına gelir. Diğer bir deyişle, *Show P* "*P* ispat edilecek/*P*'nin ispatı gösterilecek" anlamına gelir. Daha sonra 2. ve 4. satır arasında *modus tollens* uygulanarak 5. Satırdaki *~Q* elde edilir. 3. ve 5. satıra da modus tollens kuralı uygulanarak 6. satırdaki *~(P⊃Q)* önermesi elde edilir. 7. satırda bir çelişki yakalamak için yeniden dolaylı türetim iddiası gösterilir. 8. ve 9. satıra sırasıyla 1. İddiamız *P*'yi ve 2. satırdaki varsayımımız *~P*'yi tekrarlama kuralı ile yazılır. Çelişkiden 7. satırdaki ispat kapanır. Böylelikle 6. ve 7. satır da çeliştiği için 1. satırdaki gösterim elde edilmiş olur.

Son olarak, Copi'nin yöntemine baktığımızda, onun bizzat bir yöntem geliştirmemiş ancak mevcut doğal türetim sistemlerini görece anlaşılması daha kolay bir biçimde yeniden düzenlediğini görmekteyiz. Aşağıda (A⊃*B), (B⊃C), (C⊃D), ~D ve (A∨E)* öncüllerinden *E* sonuç önermesinin nasıl türetildiği görebiliriz.

| | |
|---|---|
| *1.* | *A⊃B* |
| *2.* | *B⊃C* |
| *3.* | *C⊃D* |
| *4.* | *~D* |
| *5.* | *A∨E* |
| | *∴ E* |
| *6.* | *A⊃C* |
| *7.* | *A⊃D* |
| *8.* | *~A* |
| *9.* | *E* |

*Copi'nin doğal türetim yöntemi*

1. ve 2. satır arasında hipotetik kıyas kuralını uygulayarak 6. satırdaki *(A⊃C)* elde edilir. Aynı kural 3. ve 6. satıra uygulandığında *(A⊃D)* elde edilir. 4. ve 7. satırda *modus tollens* kuralı uygulanarak 8. satırdaki *~A* elde edilir. 5. ve 8. satırda *modus ponendo tollens* kuralı uygulanarak 9. satırdaki *E* önermesi elde edilir ve çıkarım sonlandırılır.

### 2.8. Doğal Türetim Yöntemlerinin Karşılaştırmalı İncelemesi

Genel mantık literatüründe kabul gören üç temel doğal çıkarım yöntemi bulunmaktadır: Jaśkowski'nin dikdörtgen-kutu yöntemi, Gentzen'in ağaç yöntemi ve Fitch'in girintili yöntemi. Bu yöntemler, mantıksal ispatların yapısını ve akışını temsil etmek için farklı notasyonlar ve yaklaşımlar kullanırlar. Aşağıda, bu yöntemlerin özelliklerini, avantajlarını ve zorluklarını karşılaştırarak, öğrenciler için hangilerinin daha anlaşılır olduğunu tartışacağız.

Doğal türetimin mucidi olarak anabileceğimiz Jaskowski'nin dikdörtgen-kutu yönteminin Kalish-Montague'de; çizelge yönteminin ise Lemmon-Suppes ve Copi'de uygulandığını açık bir şekilde görmekteyiz. Bu bağlamda Türkiye'deki mantık kitaplarında kullanılan yöntemlerden birisi olan Kalish-Montague yöntemi, iç içe geçmiş kutuların karmaşık argümanlarda ve özellikle niceleme mantığında uygulanmasını sağlar. Bu yöntem, kutuların dikkatli bir şekilde yönetilmesini ve varsayımların izlenmesini gerektirir. Karmaşık ispatlarda veya niceleyici içeren ifadelerin kullanıldığı durumlarda, bu kutu sistemi teknik olarak zorlu olabilir. Öğrencilerin, iç içe geçmiş kutuları doğru bir şekilde takip etmeleri ve varsayımların kapsamını anlamaları ciddi dikkat gerektirir. Bu nedenle, Kalish-Montague yöntemi başlangıç düzeyindeki öğrenciler için zorlayıcı olabilir. Türkiye'de doğal türetim konusunun

işlendiği mantık kitaplarının büyük bir çoğunluğunda yer alan Copi'nin (Lemmon-Suppes tarzı) doğal türetim yöntemi, sade ve erişilebilir bir yaklaşım sunar. Bu tarz çıkarımda ispatlar çizgisel bir biçimde sunulur ve satır numaraları kullanır. Her adımda uygulanan mantıksal kurallar belirtilir, ancak varsayımların nasıl yapıldığından ziyade niçin yapıldığının yapısal bir gösterimi eksiktir. Bu özellik, Copi'nin yöntemini, başlangıç düzeyindeki öğrenciler için basit ve anlaşılır kılarken, karmaşık ve niceleyici içeren önermeler dâhil edildiğinde doğal çıkarımın akışını anlamada zorluk yaratabilir.

Türkiye'de örneğini pek göremediğimiz Gentzen'in ağaçlı yöntemi anlaşılması ve uygulaması zor olmasına rağmen yurt dışındaki bazı mantık kitaplarında kullanılmaktadır.[30] Gentzen'in ağaç yöntemi, ispat teorisi ve mantığın ayrıntılı incelenmesi için değerli olsa da doğal çıkarım sistemleri içinde uygulama açısından diğer yöntemlere göre daha karmaşık görülmektedir. Ülkemizdeki kitaplarda tercih edilen son yöntem olarak Frederic B. Fitch'in girintili yöntemi, her bir varsayımın ispatının açıkça gösterilmesini ve temel kurallara yapılacak eklem dönüşümleriyle ispatların oluşturulmasını sağlar. Bu yöntem alt ispatlar kullanarak ispatların yapısını ve akışını net bir şekilde ortaya koyar. Fitch notasyonu, varsayımların kapsamını ve ispatın ilerleyişini görsel olarak takip etmeyi kolaylaştırır. Bu görsel netlik, öğrencilerin mantıksal ilişkileri anlamalarını ve ispatları adım adım takip etmelerini sağlar. Fitch'in yöntemi, en kolay öğrenilebilecek ve uygulanabilecek yöntem olarak kabul edilir ve özellikle yurt dışındaki mantık kitaplarında sıkça tercih edilmektedir.[31]

Yukarıdaki incelemeler ışığında, literatürde temel olarak üç farklı doğal çıkarım yönteminin kabul gördüğünü söyleyebiliriz: Jaśkowski'nin dikdörtgen-kutu yöntemi, Gentzen'in ağaç yöntemi ve Fitch'in girintili yöntemi. Ülkemizde tercih edilen yöntemler ise Jaśkowski'nin dikdörtgen-kutu yönteminin devamı sayabileceğimiz Kalish-Montague yöntemi, Lemmon-Suppes yönteminin bir uzantısı olan ve temeli Jaśkowski'nin alt alta sıralı yöntemine dayanan Copi'nin yöntemi ve son olarak da Fitch'in girinti yöntemidir.

### 3. Mantık Kitaplarında Doğal Türetim

Bu bölümde, Türkiye'de modern mantık kitaplarında doğal türetim yönteminin ele alınış biçimi üzerinde durulacaktır. Son yarım yüzyılda modern mantık üzerine yayımlanan eserlerin sınırlı sayıda olduğu dikkate alındığında, doğal türetim konusunun mantık eğitiminde ne ölçüde yer bulduğunu incelemek önemlidir. Bu açıdan öncelikle incelemeye dâhil edilmeyen kitaplar hakkında bilgi verilecek, ardından çıkarım konusunun işlendiği kitaplar tanıtılacak, son olarak da doğal türetim konusu işlenen kitaplar değerlendirilecektir. Belirlediğimiz bazı ölçütler doğrultusunda doğal türetim yönteminin ele alındığı kitaplar arasındaki karşılaştırmayı daha sistematik hale getirmeyi amaçlıyoruz.

#### 3.1. Modern Mantık Kitapları Üzerine

Ülkemizde modern mantığa yönelik eserlerin 1970'lerin başında yazılmaya başlandığı dikkate alındığında, aradan geçen yarım yüzyıl içinde yalnızca 30 civarında kitap yayımlanmış olmasını değerlendirmek, ayrı bir çalışmanın konusu olarak ele alınmalıdır.[32] Bu sebeple, bu bölümde incelememize konu olan kitaplar kadar dâhil edilmeyenler hakkında da bilgilendirme yapacağız. Hedef kitaplarımız modern mantık konusunu tümüyle ya da kısmen ele alan kitaplardır. Değerlendirmemize dâhil ettiğimiz kitaplar, modern mantık bağlamında özellikle doğal

[30] Bkz: David Bostock, *Intermediate Logic* (Oxford: Oxford University Press, 1999).; Neil Tennant, *Natural Logic* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1978).

[31] Bkz: Merrie Bergmann, James Moor ve Jack Nelson, *The Logic Book* (McGraw-Hill Education, 2013).

[32] Burada modern mantığa yönelik ders kitap sayısı kastedilmektedir. Türkiye'de yayımlanmış mantık kitaplarına yönelik katalog çalışmaları için bkz: Yücel Yüksel, *Tanzimat'tan Günümüze Türkiye'de Mantık Çalışmaları* (Kitaplar-Makaleler) (İstanbul: Ati Yayınları, 2013) ve Samet Büyükada, "1923-2023 Arası Yayınlanmış Mantık Kitapları", *Cumhuriyet'in 100. Yılında Türkiye'de Felsefenin Farklı Alanları* içinde, ed. Şafak Ural ve Serdar Saygılı, 3. Cilt. (Ankara: Nobel Akademik, 2023), 349-380.

türetim ve çıkarım sistemleri üzerine odaklanan eserlerdir. Buna karşın, geleneksel mantık konusunun hâkim olduğu ya da modern mantık muhtevası taşısa da doğrudan bir ders kitabı olma niteliği taşımayan kitapları tasnif dışı bıraktık. "Bir ders kitabı" niteliği ile lisans modern mantık, sembolik mantık ya da temel mantık derslerinde önermeler ve/veya niceleme mantığını önermeler, sembolleştirme ve denetleme yöntemleri gibi temel konular işlenirken yararlanılabilecek kitaplar kastedilmektedir. Bu açıdan incelememize dâhil etmediğimiz bazı kitaplara değinmek gerekirse:

1. Sami Gürtürk'ün 1969 yılında yazdığı *Modern Mantık ve Dil* başlıklı kitapçığı: Yalnızca 34 sayfa olan bu kitapçık, başlıkta "Modern Mantık" ifadesini taşımasına rağmen, içeriğinde kavramsal bir analizle sınırlı kalmıştır. Dolayısıyla, bu kitap kapsam dışında bırakılmıştır.
2. Yücel Yüksel'in 2017 yılında Akademi Titiz Yayınları'ndan çıkan *Mantıkta Önermeler ve Doğruluk Değeri* kitabı: Bu eser, tamamen önerme yapısını incelemeye odaklandığından, doğal türetim ya da çıkarım sistemleriyle ilişkili değildir. Bu yüzden değerlendirmemizde yer almamıştır.
3. Arnold Raymond'ın Hilmi Ziya Ülken çevirisi olan *Lojik Prensipleri ve Muhasır Tenkit* kitabında (1942) kısmen modern mantık konusuna değinilmiş olsa da, türetim sistemleri özellikle Fitch'in 1952'de yazdığı eserle yaygınlaşmaya başlamıştır. Bu nedenle bu eser de incelemeye dâhil edilmemiştir.
4. Aydın Ankay'ın 1970 basımlı 48 sayfalık *Modern Mantık* kitapçığı yükseköğretim düzeyine yönelik olup olmadığına dair net bilgi içermemektedir. Ders kitabı olmaktan ziyade yardımcı bir materyal olarak düşünülebilir. Doğal türetim konusu yoktur.
5. Teo Grünberg'in *Sembolik Mantık El Kitabı*'nın ikinci ve üçüncü cildi sırasıyla özel mantık sistemleri ile sembolik mantığın uygulamaları temalarını işlediği için değerlendirme dışındadır.
6. Ahmet Çevik'in 2019 yılında yazdığı *Matematik Felsefesi ve Matematiksel Mantık* kitabı modern mantık temasını içerse de matematik felsefesi odaklı bir kitap olduğu için dâhil edilmemiştir.
7. Fikret Osman'ın 2015 yılında yazmış olduğu *Modern Mantık Açısından Teolojik Çıkarımlar* kitabı, belirli çıkarım yöntemleri içerse de kitabın muhtevası incelememiz kapsamında değildir.
8. D. J. Velleman'ın yazdığı, Mehmet Terziler ve Tahsin Özer'in çevirisini yapmış olduğu 2008 yılında yayımlanan *Kanıt Nasıl Yapılır: Bir Yapısal Yaklaşım* kitabında önermeler ve niceleme mantığı başlıkları olmasına rağmen v bazı çıkarım kuralları temel seviyede açıklamıştır. Kitap doğrudan bir modern mantık kitabı niteliği taşımamaktadır.
9. P. Suppes'ın yazdığı, Mehmet Terziler'in çevirisini yaptığı *Aksiyomatik Kümeler Kuramı* kitabı hem aksiyomatik çıkarım içermesi hem de modern mantığın özel bir alanını içermesi sebebiyle dâhil edilmemiştir.
10. Ali Nesin'in 2008'de yazmış olduğu *Sezgisel Kümeler Kuramı* ve *Aksiyomatik Kümeler Kuramı* kitapları modern mantığın özel bir alanını içermesi sebebiyle dâhil edilmemiştir.
11. Mantık ya da mantıkçılar üzerine yazılmış çeviri kitapların çoğu mantık ders kitabı hüviyeti taşımamaktadır. Bu sebeple tercüme edilmiş kitaplar incelememize dâhil edilmemiştir.[33]

Bu kitaplara ek olarak ortaöğretim düzeyindeki mantık kitapları da çalışma kapsamımıza alınmamıştır. Bu kitaplar genellikle daha temel kavramları ele aldıkları için, doğal türetim gibi ileri düzey mantık konularını içermemekte ya da yüzeysel işlemektedir.

Geldiğimiz nokta itibariyle lisans öğrencilerine hitap eden ve modern mantık ders içeriğine uygun kitap sayısı 21'dir.[34] Bu kitaplardan aşağıdaki on bir tanesinde doğal türetim konusuna yer verilmemiş; buna karşın çıkarım

[33] Örnek olarak Frege'nin Türkçeye çevrilen *Kavram Yazısı* kitabı modern mantık hüviyetini ve temel çıkarım kurallarının açıklamasını içermesine rağmen aksiyomatik bir sistemi aktardığı için dâhil edilmemiştir. Graham Priest'in 2017'e Türkçeye çevrilen *Mantık* kitabı da temel konuları ele alan bir kitaptır ve modern mantık için temel bir ders kitabı niteliği taşımamaktadır.

[34] Yalçın Koç'un *Introduction to Logic* kitabı iki cilt olmasına rağmen, bu çalışmada tek kitap olarak ele alınmıştır.

konusu özellikle semantik bağlamda doğruluk tabloları ve çözümleyici çizelge yöntemleri çerçevesinde incelenmiştir. Kitaplar hakkında kısaca aşağıdaki bilgileri sunuyoruz:

1. Şafak Ural - *Temel Mantık* (Çantay Yayınları, 2011)

   Kitap kavramlar, önermeler ve çıkarımlar olmak üzere üç bölümden ve ekler başlığında yaklaşık 100 sayfalık bir son bölümden oluşmaktadır. Çıkarım bölümünde konu ayrıntıları ile ele alınmış; ekler bölümünde ise doğruluk tablosu ve tümevarım yöntemiyle çıkarım gibi konular işlenmiştir.

2. Doğan Özlem - *Mantık* (Notos Kitap, 2011)

   Türkçe mantık literatüründeki önemli eserlerinden birisi olan bu eser dokuz bölümden oluşmaktadır. Kitabın Çıkarım Mantığı (dedüktif mantık) başlıklı bir bölümü bulunmaktadır. Bu bölüm önermeler ve kıyas sistemleri arasındaki çıkarım ilişkilerini içermektedir. Kitapta ayrıca doğruluk tabloları ile önermeler ve niceleme mantığında çözümleyici çizelge konuları işlenmiştir.

3. İskender Taşdelen - *Sembolik Mantık* (Anadolu Üniversitesi, 2013)

   Modern mantık dersi için hazırlanmış bu kitapta doğruluk tabloları ve çözümleyici çizelge konuları ayrıntılı bir şekilde işlenmiştir.

4. Zekai Şen - *Modern Mantık* (Bilge Kültür Sanat, 2003)

   Kitabın *Sembolik Mantık* başlığını taşıyan bölümünde doğruluk tabloları ve çözümleyici çizelge konularına yer verilmiştir.

5. Ed. İsmail Köz & Ali Çetin - *Mantık El Kitabı* (Grafiker Yayınları, 2016)

   Bir derleme kitabı olan bu eserde Aytekin Özel "Klasik Sembolik Mantık" bölümünü yazmıştır. Özel bu bölümde doğruluk tabloları ile önermeler ve niceleme mantığında çözümleyici çizelge konularını ele almıştır.

6. Mehmet Sait Eroğlu & Kemal Ilgar Eroğlu - *Matematiksel Mantık* (Papatya Bilim Yayıncılık, 2016)

   İncelememize konu olan modern mantık kitapları arasında doğrudan matematikçiler tarafından yazılmış üç kitaptan biri olan bu eser, *Mantıksal Çıkarımlar* başlığında bir bölüm içermektedir ve bu bölümde çıkarım kuralları incelenmektedir. Kitap genel itibariyle matematiksel çıkarımlar üzerinde durmakta ve çıkarım kurallarının matematiksel ispatı verilmektedir. Bu ispatlar incelediğimiz hiçbir kitapta burada olduğu kadar ayrıntılı bir tahlile tâbi tutulmamıştır.

7. Fikret Osman - *Modern Mantığa Giriş I* (Sentez Yayıncılık, 2014)

   68 sayfalık kitapta doğruluk tabloları ile önermeler ve niceleme mantığında çözümleyici çizelge konularına yer verilmiştir.

8. Caner Çiçekdağı - Önerme Mantığı (Paradigma Akademi Yayınları, 2021)

   Kitapta doğruluk tabloları ile önermeler ve niceleme mantığında çözümleyici çizelge konularına yer verilmiştir.

9. Zekiye Kutlusoy - *Temel Sembolik Mantık* (Art Basın Yayın, 2003)

   Kitapta doğruluk tabloları ile önermeler ve niceleme mantığında çözümleyici çizelge konularına yer verilmiştir.

10. Hüseyin Batuhan & Teo Grünberg - *Modern Mantık* (Metu Press, 1977)

    Doğruluk tablolarına ek olarak kitabın son bölümünde çıkarım kuralları tanıtılarak çıkarım konusu genel çerçevede ele alınmıştır.

11. Ali Nesin – Önermeler Mantığı (Nesin Yayınevi, 2012)

    İncelememizde yer alan matematikçilerin yazdığı bir diğer kitaptır. Kitabın üst başlığında yer alan "Matematiği Giriş-I" ibaresi ve giriş bölümünde yazılanlar bu kitabın matematik bakış açısı ile önermelerin mantığını

işlediğini göstermektedir. Kitap doğrudan bir modern mantık kitabı olamayacağı izlenimi uyandırsa da doğruluk tabloları ve *modus ponens* gibi çıkarım kuralları ile örnekleri içermektedir.

Özetle, çıkarım konusunun işlendiği kitaplar arasında sadece Şafak Ural, Doğal Özlem ve M. S. Eroğlu & K. I. Eroğlu'nun eserlerinde "çıkarım" başlığı taşıyan bölüm bulunmaktadır. Diğer kitaplar semantik denetleme yöntemi olarak doğruluk tabloları ile semantik ve sentaktik denetleme yönteminin kesişimi olarak yorumlayabileceğimiz çözümleyici çizelge konusuna, önermeler ve niceleme mantığı kapsamında yer vermiştir.

### 3.2. Doğal Türetim Konusunun İşlendiği Kitaplar

Doğal türetim konusunun işlendiği kitaplara geldiğimizde ise önceki bölümlerde işaret ettiğimiz üzere bu konuyu ele alan kitap sayısı 10'dur. Söz konusu kitaplarda sırasıyla Copi, Kalish-Montague ve Fitch yöntemleri ile doğal türetim yöntemi işlenmiştir. Kitaplarda tercih edilen doğal türetim yöntemi belirlendikten sonra onları belirlemiş olduğumuz altı değerlendirme ölçütü çerçevesinde inceliyoruz:

i. Önermeler mantığında doğal türetim (Ö.D.T.) için açıklanan çıkarım kuralları ve açıklayıcı örnek verilmesi.

ii. Ö.D.T. konusunu pekiştirmek amacıyla bölüm sonunda alıştırma olması.

iii. Ö.D.T. için verilen alıştırmaların çözümlerinin olması.

iv. Niceleme mantığında doğal türetim (N.D.T.) için açıklanan çıkarım kuralları ve açıklayıcı örnek verilmesi.

v. N.D.T. konusunu pekiştirmek amacıyla bölüm sonunda alıştırma olması.

vi. N.D.T. için verilen alıştırmaların çözümlerinin olması

Bu maddeler doğrultusunda, bir kitapta çıkarım kurallarının her biri için örnek verilmişse, bu konunun kitap bağlamında *eksiksiz işlendiği* kabul edilecektir. Öğrencilerin uygulama yapabilmesi için alıştırmalar sunulmuşsa bu ilgili konunun *eksiksiz işlendiği* anlamına gelecektir. Alıştırmalar ve çözümleri ile ilgili olarak, bazı kitaplarda konu anlatımı içerisinde örnek çözümü yer almakla birlikte, bölüm sonunda öğrencinin çözmesi için yalnızca çözümsüz alıştırmalar verilmiştir. Bazı kitaplarda ise çıkarım kurallarını açıklarken verilen örnekler dışında herhangi bir ek örnek bulunmamakta; yalnızca bölüm sonlarında alıştırmalara yer verilmektedir. İncelememizde esas alınan kısım, *bölüm sonlarındaki alıştırmalar* olacaktır. Buna göre konu anlatımı bittikten sonra alıştırmalar verilmişse, ilgili konunun *eksiksiz işlendiği* kabul edilecektir. Eğer her bir alıştırmanın çözümü mevcutsa, bu konunun *eksiksiz işlendiği* kabul edilecektir. Aynı süreç niceleme mantığı için de uygulanacaktır. Tüm bu ölçütleri *eksiksiz* karşılayan kitaplar, konuyu yeterli (y) düzeyde ele almış olarak değerlendirilecektir. Diğer kitaplar ise eksik oldukları ölçüt sayısına göre sınıflandırılacaktır: (y1: 1 ölçütü taşımayan; y2: 2 ölçütü taşımayan; …; y5: 5 ölçütü taşımayan). Bu bilgiler doğrultusunda hazırladığımız aşağıdaki tablo, Türkiye'de yayımlanmış modern mantık kitaplarında doğal türetim konusunun nasıl işlendiğini göstermektedir.

| | | A. Kadir Çüçen | C.İ. Özkan | K. Gödelek | T. N. Ilgıcıoğlu | (ed.) I. B. Bravo & M. Yıldız | Y. Aksoy | Y. Koç (İng.) | A. Özercan (İng.) | T. Grünberg (a) | T. Grünberg (b) (İng.) |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| Doğal Türetim Yöntemi | Copi | ✓ | ✓ | ✓ | | ✓ | ✓ | | | | |
| | Kalish-Montague | | | | | | | | ✓ | ✓ | ✓ |
| | Fitch | | | | ✓ | | | ✓ | | | |
| Önermeler Mantığında Doğal Türetim | Çıkarım kuralı | 40 | 19 | 8 | 12 | 20 | 13 | 12 | 14 | 14 | 12 |
| | Örnek Sayısı | 40 | 14 | 6 | 12 | 13 | 2 | 12 | 14 | 14 | 12 |
| | Alıştırma | x | ✓ | ✓ | ✓ | ✓ | ✓ | ✓ | ✓ | ✓ | ✓ |
| | Çözüm | x | x | x | ✓ | x | x | x | ✓ | x | x |
| Niceleme Mantığında Doğal Türetim | Çıkarım kuralı | 4 | x | 4 | 4 | 5 | 10 | 6 | 3 | 5 | 4 |
| | Örnek Sayısı | 4 | x | 4 | 4 | 5 | 2 | 6 | 3 | 5 | 4 |
| | Alıştırma | ✓ | x | ✓ | ✓ | ✓ | x | x | ✓ | ✓ | ✓ |
| | Çözüm | ✓ | x | x | ✓ | ✓ | x | x | ✓ | x | x |
| Değerlendirme | | y2 | y5 | y3 | y | y2 | y5 | y3 | y | y2 | y2 |

*Mantık kitaplarında doğal türetim*

Tablo hakkında bazı sayısal bilgileri aşağıdaki gibi sıralayabiliriz:

i. Doğal türetim konusunun yer aldığı 10 kitabın 7'si Türkçedir.

ii. 10 kitaptan 2'si değerlendirme ölçütlerimize göre eksiksizdir.

iii. 5 kitapta yöntem olarak Copi'nin, 3 kitapta Kalish-Montague'nin, 2 kitapta Fitch'in yöntemini tercih edilmiştir.

iv. 10 kitabın 6'sında çıkarım kuralı-örneklemesi tam yapılmıştır.

v. Önermeler mantığında doğal türetim için 9 kitapta alıştırma sunulurken, bu kitapların sadece 2'si soruların çözümlerini içermektedir.

vi. Niceleme mantığında doğal türetim için 7 kitapta alıştırma sunulurken, bu kitapların sadece 4'ü soruların çözümlerini içermektedir.

Kitaplar hakkında kısa bilgiler aşağıdaki bilgileri sunulmuştur:

1. Kadir Çüçen - *Mantık* (Sentez Yayınları, 2015)

   Bu kitap, doğal türetim konusuna en kapsamlı şekilde yer veren eserlerden biridir. Kitaptaki "Doğal Türetim (Çıkarım)" başlığının kullanımının doğal türetim ile çıkarım arasında yaptığımız ayrımdan dolayı doğru bulmuyoruz. Bu bölümde sırasıyla önermeler ve niceleme mantığında doğal türetim konusu işlenmiştir. Önermeler mantığında doğal türetim için en fazla çıkarım kuralı ve kuralların açıklaması için örnek içeren kitaptır. Muhtemelen bu sebepten dolayı kitapta önermeler mantığı için ayrıca bir alıştırma ve çözümleri yer almamaktadır. Nitekim niceleme mantığı için alıştırma ve çözümler mevcuttur. Sıraladığımız 2 ölçütü karşılamasa da konu anlatımı ve örnek çözümü açısından öğrencilerin faydalanabileceğin en iyi kitaplardan birisidir.

2. Cengiz İskender Özkan - *Mantığa Giriş* (Say Yayınları, 2022)

   "Doğal Dedüksiyon" başlığını taşıyan bölümde doğal türetim konusu işlenmiştir. Önermeler mantığı için konu çıkarım kuralları etrafında ele alınsa da niceleme mantığında doğal türetime yer verilmemesi kitabın en büyük eksikliğidir. Ancak kitapta niceleme mantığının hiç işlenmediği düşünüldüğünde, bu durum kitabın tutarlılığı açısından bir sorun teşkil etmemektedir.

3. Kamuran Gödelek - *Akıl Yürütmeye Dair (Mantık)* (Su Kitap Dünyası, 2003)

   Kitapta "Doğal Türetim" başlığında bir bölüm bulunmaktadır. Önermeler mantığı için 8 çıkarım kuralından sadece birisi için örnek bulunmamaktadır. Örnek sayısı az ve alıştırmaların çözümü yoktur. Niceleme mantığı için tanımladığı 4 çıkarım kuralı için örnekleri mevcuttur. Ancak yine alıştırmaların çözümleri mevcut değildir.

4. Tarık Necati Ilgıcıoğlu - *Sembolik Mantık* (Anadolu Üniversitesi, 2013)

   Açık öğretim Fakültesi öğrencileri için yazılmış bu kitap, ölçütlerimize göre *eksiksiz* çıkan iki kitaptan birisi olmasına rağmen kitaba hâkim dil ve biçimsel dizgelerdeki matematiksel ifadelerin çokluğu konunun anlaşılmasını zorlaştıracak düzeydedir. Doğal türetim konusu "PF Biçimsel Sistemi" ve "$PF^{Q}$ Biçimsel Sistemi" başlıkları altında incelenmiştir.

5. Aliyar Özercan - *Symbolic Logic Manual* (Metu Press, 2014)

   Bu kitap, listemizdeki üç İngilizce kitaptan biridir. Önsözde, Kalish-Montague tarafından geliştirilen ispat yöntemini temel alarak sembolik mantık derslerine katkı sağlamak amacıyla hazırlandığı belirtilmektedir. Ayrıca, yazarın bu eserin, David Grünberg'in derslerinin genişletilmiş bir versiyonu olduğunu vurgulaması da dikkat çekicidir. Kitap, her ne kadar Kalish-Montague'nin *Logic: Techniques of Formal Reasoning* adlı eserindeki teoremlerin çözümlerini içeren bir alıştırma kitabı gibi görünse de Kalish-Montague yönteminin Copi ve Fitch yöntemlerine kıyasla daha karmaşık olması ve bu yönteme dair çok sayıda çözümlü alıştırma sunması bakımından önemli bir eserdir.

6. Yavuz Aksoy - *Modern Mantık (Sembolik Mantık)* (Yıldız Teknik Üniversitesi, 1995)

   Listemizde yer alan bu eser, yine bir matematikçinin katkısıyla felsefecilerin eksik bıraktıkları modern mantığın matematiksel altyapısını sağlam bir zeminde temellendirmesi açısından son derece kıymetlidir. Kitapta, "Çıkarım Mantığı Usavurma (Akıl Yürütme)" başlıklı bir bölüm bulunmaktadır ve bu bölümde doğal türetim konusu ele alınmaktadır. Her ne kadar "doğal türetim" kavramsal olarak "çıkarım" ile karşılansa da 46 sayfa uzunluğundaki bu bölümün ilk 20 sayfasında çıkarım kavramına dair teorik bilgiler sunulmakta ve çıkarımın semantik yönü açıklanmaktadır. Kalan sayfalarda ise "temel kalıplar" kavramı çerçevesinde toplamda çıkarım kuralları detaylı bir şekilde incelenmiştir.

7. Işık Bayar Bravo & Mustafa - *Modern Mantık* (Lisans Yayıncılık, 2017)

   Kitabın önermeler mantığında doğal türetim bölümünü Cengiz İskender Özkan, niceleme mantığında ise doğal türetim konusunu Mustafa Yıldız kaleme almıştır. Önermeler mantığı bölümünde toplamda 20 çıkarım

kuralı sunulurken, bölüm sonunda yer alan alıştırmaların çözümleri bulunmamaktadır. Niceleme mantığı bölümünde ise çıkarım kurallarının ardından örneklerin çözümleri verilmiş, ancak bölüm sonunda yer alan son örneklerin çözümleri verilmemiştir. Bununla birlikte, kitabın önermeler mantığında ele alınan çıkarım kurallarının niceleme mantığında aynı sembol veya kısaltmalarla tekrarlanmaması, öğrenciler için anlatımı karmaşık hale getirebilir. Mesela, önermeler mantığında "hipotetik tasım" kuralı HT olarak kısaltılırken, niceleme mantığında bu kural TK olarak gösterilmiştir. Benzer şekilde, "basitleştirme" kuralı önermeler mantığında ∧T ile ifade edilirken, niceleme mantığı bölümünde ∧Ç olarak sembolize edilmiştir.

8. Teo Grünberg - *Modern Logic* (Metu Press, 2002)

   Bu kitapta, Kalish-Montague yöntemi takip edilerek türetim kuralları verilmiştir. Yazım dili İngilizcedir. Kitapta sadece önermeler ve niceleme mantığı değil aynı zamanda özdeşlik mantığında da doğal türetim konusu işlenmiştir.

9. Teo Grünberg - *Sembolik Mantık Cilt I* (Metu Yayıncılık, 2017)

   Doğal türetim konusunda oldukça ayrıntılı bir içerik sunarak bu konunun derinlemesine incelendiği nadir eserlerden biridir. Kalish-Montague yöntemi ayrıntıları ile anlatılmaktadır. Kitapta önermeler mantığı ve niceleme mantığı kısımlarında "Türetim Yöntemi" başlıklı bölümler mevcuttur.

10. Yalçın Koç - *Introduction to Logic (Volume 1 - 2)*

    Yalçın Koç'un İngilizce kaleme aldığı iki ciltlik mantık kitabında, Fitch tarzı doğal türetim yöntemi ele alınmıştır. Birinci ciltte yer alan önermeler mantığında doğal türetim konusu, "The Formal System PF (Fitch-style Natural Deduction)" başlığı altında işlenmiş; ikinci ciltte yer alan niceleme mantığında ise doğal türetim konusu, "The Formal System PFQ" başlığını taşımaktadır. Ayrıca, özdeşlik mantığında doğal türetim konusunun da ele alındığı bu eserde, çıkarım kuralları açıklanırken yeterli sayıda örnek verilmiş olmasına rağmen, bölüm sonunda alıştırmalar yer almamaktadır.

Özetleyecek olursak, Türkiye'de yayınlanmış mantık kitapları arasında doğal türetim konusuna verilen önem oldukça değişkendir. Çüçen, Ilgıcıoğlu, Grünberg (a) ve Koç'un kitapları, konuyu ele alış bakımından gerekli derinliği sunmaktadır. Ancak, Ilgıcıoğlu'nun kullanmış olduğu biçimsel dilin konuyu yeni öğrenenler için zorlayıcı olması, Grünberg'in yönteminin diğerlerine kıyasla daha karmaşık bir yapıya sahip olması ve Koç'un kitabının İngilizce yazılmış olması gibi nedenlerle, doğal türetim konusunu yeni öğrenmeye başlayanlar için Çüçen'in kitabı başlangıç seviyesinde temel bir kaynak olarak değerlendirilebilir. İncelediğimiz kitapların hiçbiri, doğal türetim yönteminin tarihi veya farklı türetim sistemlerinin kıyaslanması gibi konulara yer vermemektedir. Ancak, bu kitapların yazılış amacı böylesi bilgileri içermek olmadığından, bu durumu bir eksiklik olarak görmek haksızlık olacaktır. Yine de, Çüçen ve Özkan'ın doğal türetim yönteminin doğruluk tablosu veya çözümleyici çizelgeden farkını açıklayan bilgileri sunmaları, önemli bir katkı olarak değerlendirilebilir.

**Sonuç**

Bu çalışmada doğal türetim yönteminin tarihsel gelişimi, farklı doğal türetim sistemlerinin tanıtımı ve Türkiye'deki mantık kitaplarının bu konuya yaklaşımları incelenmiştir. 1930'larda literatürde biçimsel bir yapı kazanan ve 1950'lerin ortalarına doğru yaygınlaşan doğal türetim yöntemi, 1970'lerde Grünberg öncülüğünde Türkiye'de tanıtılmıştır. Ancak, aradan geçen yarım yüzyıldan fazla bir sürede doğal türetimin mantık literatürümüzde yeterince yer bulamamasının başlıca nedeni yöntemin karmaşıklığı veya gereksizliği değil, Türkiye'de modern mantık üzerine yazılmış eserlerin sayısının az olmasıdır. Ülkemizdeki mantık kitaplarının içerik bakımından büyük ölçüde birbirine benzediği göz önüne alındığında, mantık tarihi, yeni mantık sistemleri ve mantıktaki güncel gelişmeler gibi konularda önemli eksikliklerin bulunduğu görülmektedir.

Bu çalışmanın örtük bir amacı, ülkemizdeki doğal türetim yöntemlerine ilişkin eksiklikleri vurgulamaktır. İlk iki bölümde bu amacı genel hatlarıyla gerçekleştirmeye çalıştık. Ülkemizde modern mantık kitaplarında doğal türetim yöntemini incelediğimiz son bölümde, incelemeye dâhil etmediğimiz kitapların gerekçelerini açıkladık ve incelemeye dâhil ettiğimiz kitapları belirli ölçütlere göre karşılaştırdık. Bu ölçütler, doğal türetim yönteminin en iyi nasıl öğretilebileceği sorusu etrafında şekillendirilmiştir. Dolayısıyla, bu ölçütlerin tümünü karşılamayan kitapları eksik olarak nitelemediğimizi özellikle vurgulamak isteriz.

Son olarak, doğal türetim yönteminin yalnızca klasik iki-değerli mantıkta değil, modal mantık gibi daha karmaşık sistemlerde de bir ispat aracı olarak kullanıldığını belirtmek gerekir. Türkiye'deki mantık kitaplarının modal mantık konusunu yüzeysel olarak ele aldığı ve bu konuda kapsamlı bir ders kitabının bulunmadığı dikkate alındığında, doğal türetim yöntemi üzerine yazılacak daha pek çok mesele olduğu görülecektir. Doğal türetim yönteminin önemi dikkate alındığında, bu yöntemin Türkiye'deki mantık literatüründe daha fazla yer bulması gerektiği açıktır. Bu eksikliğin giderilmesi, yalnızca doğal türetim yönteminin değil, aynı zamanda bu yöntemin uygulandığı daha karmaşık mantık sistemlerinin de daha iyi anlaşılmasını sağlayacaktır.

**Kaynakça**


Aksoy, Yavuz. *Modern Mantık (Sembolik Mantık)*. İstanbul: Y.T.Ü. Yayınları, 1995.

Batuhan, Hüseyin ve Teo Grünberg. *Modern Mantık*. Ankara: METU Press, 1977.

Bergmann, Merrie, James Moor ve Jack Nelson. *The Logic Book*. McGraw-Hill Education, 2013.

Bostock, David. *Intermediate Logic*. Oxford: Oxford University Press, 1999.

Bravo, Işıl Bayar ve Mehmet Yıldız. ed. *Modern Mantık*. İstanbul: Lisans Yayınları, 2017.

Büyükada, Samet. "1923-2023 Arası Yayınlanmış Mantık Kitapları" *Cumhuriyet'in 100. Yılında Türkiye'de Felsefenin Farklı Alanları* içinde, Editörler: Şafak Ural ve Serdar Saygılı. Ankara: Nobel Akademik, 2023.

Cook, Roy T. *A Dictionary of Philosophical Logic*. Edinburgh: Edinburgh Univ Pr, 2009.

Corcoran, John. "Aristotle's Natural Deduction System" in *Ancient Logic and Its Modern Interpretations: Proceedings of the Buffalo Symposium on Modernist Interpretations of Ancient Logic, 21 and 22 April, 1972*, Editör: John Corcoran, 85-131. Dordrecht: Springer Netherlands, 1974.

Çiçekdağı, Caner. *Formel Mantık*. Ankara: Elis Yayınları, 2019.

Çüçen, Abdulkadir. *Mantık*. Bursa: Sentez Yayıncılık, 2015.

Dummett, Michael. *The Logical Basis of Metaphysics*. Cambridge: Harvard University Press, 1991.

Durand-Guerrier, Viviane ve Gilbert Arsac. "An Epistemological and Didactic Study of a Specific Calculus Reasoning Rule," *Educational Studies in Mathematics* 60, sayı: 2 (Ekim 2005): 149-72. https://doi.org/10.1007/s10649-005-5614-y

Eroğlu, Mehmet Sait ve Kemal Ilgar Eroğlu. *Matematiksel Mantık*. İstanbul: Papatya Yayıncılık, 2016.

Fitch, Frederic Brenton. *Symbolic Logic: An Introduction*. New York: Ronald Press Company, 1952.

Gentzen, Gerhard. *The Collected Papers of Gerhard Gentzen*. Amsterdam: North-Holland Pub. Co., 1969.

Gödelek, Kamuran. *Akıl Yürütmeye Dair (Mantık)*. İstanbul: Su Yayınları, 2003.

Grünberg, Teo, David Grünberg, Adnan Onart ve Halil Turan. *Mantık Terimleri Sözlüğü*. Ankara: METU Press, 2003.

Grünberg, T. *Sembolik Mantık El Kitabı, 1. Cilt: Temel Mantık*. Ankara: METU Press, 2000.

———. *Modern Logic*. Ankara: METU Press, 2002.

Hilbert, David ve Wilhelm Ackermann. *Grundzüge der Theoretischen Logik*. Berlin Heidelberg, 1972.

Ilgıcıoğlu, Tarık. *Sembolik Mantık*. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2013.

Indrzejczak, Andrzej. *Natural Deduction, Hybrid Systems and Modal Logics*. 1st bs. Springer Publishing Company, Incorporated, 2010.

Jaśkowski, Stanisław. "On the Rules of Suppositions in Formal Logic" in *Polish Logic 1920–1939*, Editör: S. McCall, 232-58. Oxford: Oxford University Press, 1967.

Kleene, Stephen. *Introduction to Metamathematics*. New York: Van Nostrand, 1952.

Koç, Yalçın. *Introduction to Logic Vol. 1*. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, 1980.

———. *Introduction to Logic Vol. 2*. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, 1982.

Köz, İsmail ve A. Çetin. ed. *Mantık*. Ankara: Grafiker Yayınları, 2016.

Kutlusoy, Z. *Temel Sembolik Mantık*. Ankara: Art Basın Yayın, 2003.

Lemmon, E. John. *Beginning Logic*. London: Nelson, t.y.

Lukasiewicz, Jan. *Aristotle's Syllogistic From the Standpoint of Modern Formal Logic*. Oxford: Clarendon Press, 1951.

Nesin, Ali. *Önermeler Mantığı*. İstanbul: Nesin Yayınevi, 2012.

Pelletier, Francis Jeffry ve Allen P. Hazen. "A History of Natural Deduction" in *Handbook of the History of Logic*, Editörler: Dov M. Gabbay, Francis Jeffry Pelletier ve John Woods, 11:341-414. Logic: A History of its Central Concepts. North-Holland, 2012.

Osman, Fikretliyar. *Modern Mantığa Giriş-I*. Bursa: Sentez Yayınları, 2014.

Özercan, A. *Symbolic Logic Manual*. Ankara: METU Press, 2014.

Özkan, Cengiz İskender. *Mantığa Giriş: Klasik ve Modern Mantık*. İstanbul: Say Yayınları, 2022.

Özlem, Doğan. *Mantık*. İstanbul: Notos Yayınları, 2011.

Prawitz, Dag. *Natural Deduction: A Proof-Theoretical Study*. Upsala: Boktryckeri Aktiebolag, 1965.

Suppes, Patrick. *Introduction to Logic*. Princeton: Van Nostrand/Reinhold Press., 1957.

Şen, Zekai. *Modern Mantık*. İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 2003.

Taşdelen, İskender. *Sembolik Mantık*. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2016.

Tennant, Neil. *Natural Logic*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1978.

Ural, Şafak. *Temel Mantık*. İstanbul: Çantay Yayınları, 2011.

Yüksel, Yücel. *Tanzimat'tan Günümüze Türkiye'de Mantık Çalışmaları (Kitaplar-Makaleler)*. İstanbul: Ati Yayınları, 2013.

Zach, Richard. *Sets, Logic, Computation: An Open Introduction to Metalogic*. Independently Published, 2021.

**Araştırma Makalesi**
**Başvuru:** 08.11.2024
**Kabul:** 20.11.2024
**Atıf:** Çiçek, Aydın ve Serdar Saygılı. "Gilles Deleuze Açısından Friedrich Nietzsche Felsefesi: Deleuze'ün Nietzsche Okuması Üzerine Bir Değerlendirme," *Temaşa Felsefe Dergisi* sayı: 23 (Haziran 2025): 29-37. https://doi.org/10.55256/temasa.1581787

# Gilles Deleuze Açısından Friedrich Nietzsche Felsefesi: Deleuze'ün Nietzsche Okuması Üzerine Bir Değerlendirme[1]

**Aydın Çiçek**[2]
ORCID: 0000-0003-1786-9223

**Serdar Saygılı**[3]
ORCID: 0000-0003-1986-6448

DOI: 10.55256/TEMASA.1581787

**Öz**

Deleuze, Nietzsche'nin ebedi dönüş düşüncesini Antik Yunanlardan aldığına yönelik düşünceyi düzeltmeye çalışmıştır. Antik Yunanlardaki döngü niteliklerin ve şeylerin ay altı dünyadan geri dönüşünü belirleyen gök cisimlerinin hareketine dayanmaktadır. Bu döngü fizik ve astronomiye dayanan bir yorum içermektedir. Ancak Nietzsche, yapılan bu açıklamayı sert bir biçimde eleştirmiştir. Deleuze'e göre, ebedi dönüş farkın virtüel bir biçimde açığa çıkmasını sağlamaktadır. Ebedi dönüşte uzamsal nicelik, yerel hareket ve fiziksel nitelik söz konusu değildir. Zira ebedi dönüş farkın tekrarından oluşmaktadır. Bu sebepledir ki, ebedi dönüş bir döngü olmamakla beraber benzer olanların geri dönüşü değildir. Bununla birlikte güç istenci, bir güç arzusu anlamına gelmemektedir. Güç istenci olumlamanın temelini oluşturmaktadır. Zira güç uzanıp elde edilebilecek bir obje anlamına gelmemektedir. Güç, kuvvetlerin mücadelesine dayanmaktadır. Bu mücadele bedeni oluşturmuştur. Bu sebeple bedeni bir kuvvetler alanı olarak, kuvvetler çoğulluğunun uğrana mücadele verdiği bir beslenme ortamı olarak tanımlamıştır. Çünkü ortam yoktur. Kuvvet veya mücadele alanı bulunmaktadır. Dolayısıyla bu çalışmada Nietzsche'nin Deleuze felsefesine olan etkisi ve Deleuze'ün Nietzsche kavramlarını nasıl dönüştürdüğü ortaya koyulmaya çalışılacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Nietzsche, Deleuze, Ebedi Dönüş, Güç İstenci, Beden.

**Nietzsche's Philosophy From The Perspective of Gilles Deleuze: An Assessment on Deleuze's Reading of Nietzsche**

**Abstract**

Deleuze tried to correct the idea that Nietzsche borrowed the idea of eternal return from the Ancient Greeks. The cycle of the ancient Greeks was based on the motion of the heavenly bodies, which determined the return of qualities and things from the sublunar world. This cycle contains an interpretation based on physics and astronomy. However, Nietzsche severely criticized this explanation. According to Deleuze, the eternal return allows difference to emerge virtually. There is no spatial quantity, local movement and physical quality in the eternal return. Because the eternal return consists of the repetition of difference. For this reason, the eternal return is not a cycle, nor is it the return of what is similar. The will to power, however, does not mean a desire for power. The will to power is the basis of affirmation. For power does not mean an object that can be reached out and obtained. Power is based on the struggle of forces. This struggle has created the body. For this reason, he defined the body as a field of forces, as a medium of nourishment for which a plurality of forces struggle. Because there is no medium. There is a field of force or struggle. Therefore, this study will try to discuss how Deleuze transforms Nietzsche's concepts. It will also try to reveal the influence of Nietzsche on Deleuze's philosophy.

**Keywords:** Nietzsche, Deleuze, Eternal Return, Will to Power, Body.

[1] Bu makale, Doç. Dr. Serdar SAYGILI danışmanlığında Aydın Çiçek tarafından hazırlanan *"Gilles Deleuze* Açısından Friedrich Nietzsche Felsefesi: *Deleuze'ün Nietzsche Okuması Üzerine Bir Değerlendirme"* isimli doktora tezinden üretilmiş bir çalışmadır.

[2] Doktora Öğrencisi, Erciyes Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü. aydincicek6312@gmail.com
[3] Doç. Dr., Erciyes Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü. serdarsaygili@erciyes.edu.tr

**Giriş**

Deleuze, aşkınsal düşünceler olarak adlandırdığı özcü, diyalektik ve metafizikçi düşünceleri eleştirmiştir. Bu düşünceler, Batı düşünme biçiminde ağaçsı yapıların oluşmasına neden olmuştur. Ağaçsı düşünme biçiminde her şey belirli hiyerarşik bir düzen içerisinde işlemektedir. Hiyerarşik düzenin temelinde ise özdeşliğe dayalı düşünme biçimi bulunmaktadır. Özdeşlik temelli düşünme biçiminde bir şey neyse o dur mantığından hareket edilmektedir. Bu tür düşünme biçimlerine karşı alternatif olarak köksapcı düşünce geliştirilmiştir. Bu düşünme biçimi belirlenmiş olanın dışına çıkarak ağaçsı düşünme modelini yapısöküme uğratmıştır. Buna göre köksapcı düşünme, hiyerarşik bir düzenden farklı olarak çoğalan ve karmaşık parçalar kümesi olarak var olmuştur. Bu bağlamda köksapcı düşünmeyi yapı oluşturmaya çalışan düşüncelere karşı bir eleştiri olarak görmek mümkündür.[4]

Yapı oluşturan düşünceleri eleştiren filozoflardan birisi Nietzsche'dir. Ayrıca Nietzsche'nin düşünme biçimi yapı oluşturan düşüncelere karşı olması köksapcı düşünmeyi içerdiğini göstermektedir. Nietzsche okumalarında bu düşünceyi ön plana çıkarmış olan Deleuze, Nietzsche'yi Batı düşünme biçimine alternatif olarak sunarken onun felsefesi üzerindeki yanlış değerlendirmeleri de ortadan kaldırmaya çalışmıştır. Ona göre, yanlış değerlendirmelerin temelinde Nietzsche'nin üretmiş olduğu kavramların yanlış anlaşılması bulunmaktadır. Deleuze, yanlış anlaşılmayı ortadan kaldırarak, Nietzsche'nin kavramlarını dönüştürmüştür. Bu dönüşüm neticesinde fark düşüncesine yeni anlamlar vermiştir. Fark düşüncesi, ebedi dönüş düşüncesiyle birlikte anlamlı hale gelmektedir. Fark, ebedi dönüşün tekrarı içerisinde yaratıcı bir an olarak farkın dönüşümünü sağlanmaktadır. Ebedi dönüş olmadan farkın nasıl meydana geldiğinin açıklanması mümkün değildir. Deleuze ebedi dönüşü farkla olan ilişkisini ortaya koymak için öncelikle Nietzsche'nin güç istenci kavramı üzerine yoğunlaşmıştır. Bu nedenle öncelikle Deleuze'ün güç istenci yorumu değerlendirecektir.

**1. Güç İstenci Üzerine Yorumu**

Deleuze'e göre, güç arzusu olarak açıklanmaya çalışılmış olan güç istenci düşüncesi yanlış anlaşılmıştır. Ona göre güç istenci, ebedi dönüş düşüncesiyle ilişkilidir. Güç arzu ile açıklanabilmektedir. Çünkü güç istenci, bir güç arzusu anlamına gelmemektedir. Deleuze tam tersine, güç istencini bir olumlama kaynağı olarak ortaya koymak ister. Zira güç istenci uzanıp elde edilebilecek olan bir objeye yönelik oluşmaktadır. Ayrıca güç istenci bir başkası üzerine baskı kurmanın aracı değildir. Güç istenci diğerini yönetme, onları kendi isteklerinin aracı haline getirme anlamına gelmemektedir. Bu sebepledir ki, iktidar kurmaya çalışmamaktadır.[5] İktidar kurma düşüncesi güç arzusunun temel düşüncesidir. Bu nedenle güç arzusu köleye yakışan tepkisel ve olumsuz bir arzudur. Bu arzu, güç istencinin zayıf biçimini oluşturan bir imge olarak var olmuştur. Güçsüz, güçlünün gücünü olumsuzlamak için gücü elde etmeye çalışmaktadır. Güçlü ise yalnızca gücü uygulamaktadır. Bu da gücün bir eksikliği gidermeye yönelik oluşmadığını göstermektedir.[6] Nietzsche'nin güç istenci düşüncesine yeni bir anlam verdiğini göstermektedir. Zira Nietzsche'nin güç istenci kavramı Arthur Schopenhauer, Charles Darwin ve Thomas Hobbes'un görüşleriyle benzer olsa dahi içeriksel farklılığa sahiptir. Schopenhauer'de irade bütün kötülüklerin nedeni olarak görülmüştür. Bu görüşe bağlı olarak güç iradesi kavramını yaratmıştır. Güç iradesi düşüncesi ise insanın mutsuz olmasına neden olmaktadır. Nietzsche, pesimist görüşü eleştirerek güç istemi vasıtasıyla iradeyi insanın yaratıcılığının büyüklüğü olarak kabul etmiştir. Bu büyüklüğü ifade edebilmek için Nietzsche *Güç İstenci* eserinde şunları söylemiştir: "Pesimizm, aşılması gereken nihilizmin bir tezahürü ve modern dünyanın kullanışsızlığını ifade etmektedir."[7] Bundan dolayıdır ki, güç istenci kavramı pesimizmin aşılmasıdır. Pesimizmin aşılması olarak güç istenci, özne ve nesne ilişkisine

[4] Petra Perry, "Deleuze'ün Nietzsche'si" *Nietzsche Paris'te* içinde, ed. Sadık Erol Er ve Gültekin Silindir (İstanbul: Otonom Yayınları, 2013), 177.
[5] Fatih Yıldız, *Kant ve Nietzsche Arasında Bir Yol* (İstanbul: Çizgi Yayınları, 2023), 67.
[6] Ronald Bogue, *Deleuze ve Guattari,* çev. İsmail Öğretir ve Ali Utku. (İstanbul: Otonom Yayınları, 2013), 40-41.
[7] Friedrich Nietzsche, *Güç İstenci,* çev. Nilüfer Epçeli. (İstanbul: Say Yayınları, 2010), 34.

dayanmamaktadır. Güç bir öznenin eksikliğinden yola çıkarak bir nesneye yönelmesi anlamında değildir. Güç istenci boyun eğdirme anlamında istemenin özüne gönderme yapmamaktadır.[8] Dolayısıyla Nietzsche, güç istenci düşüncesine farklı bir anlam vermiştir. Güç istenci tahakküm kurma anlamına gelmemekle birlikte herhangi bir objeye bağlı olarak oluşmamaktadır.

Deleuze açısından Nietzsche'de güç istenci, yaşama istenci olarak var olmamıştır. Güç istenci egemenlik kurmaya yönelik oluşan bir arzu değildir. Güç istencinin, güç arzusu olması durumunda kurulu değerlere bağlı olması gerekmektedir. Bu kurulu değerlerin başında şöhret, para ve toplumsal iktidar bulunmaktadır. Aynı zamanda kurulu değerler, gücü arzu olarak nitelendirmiştir. Bu nedenle istenç mücadele ederek gücü elde etmeye çalışmaktadır. Deleuze'e göre, Nietzsche bu durumu ifade edebilmek için şu soruları sormuştur: 'Kim bu biçimde gücü istiyor?' ve 'Kim egemen olmayı arzuluyor?' Ona göre, köleler ve zayıflar gücü arzulamaktadır. Gücü arzulamak, zayıfların güç istenci üzerinde oluşturdukları düşüncedir. Bu sebeple zayıf ve kölelerin kazanabilmesi için bir seçilim aracı oluşturulmuştur. Bu seçilim aracının tersine çevrilmesi önemlidir. Bundan dolayıdır ki, Nietzsche güçlülerin zayıflara karşı korunması gerektiğini savunmuştur. Güç istenci egemenlik kurmaya çalışan kişilerin istençlerinde en alt derecede vardır. Ancak Deleuze açısından güç istenci en üst derecede yeğin ya da yeğinlikli biçim olarak var olabilmektedir. Bu biçimiyle güç istenci sahip olmayı istemek ya da olmak değil, vermek ve yaratmaktır. Bu durum Nietzsche'nin Zerdüşt'ü veren erdem olarak tanımlamasında açık bir biçimde görülmektedir. Veren erdem olarak güç istenci, plastik bir ilke olarak var olmuştur.[9] Plastik ilke olması koşullandırdığı şeyden daha geniş olmaması anlamına gelmektedir. Aynı şekilde plastik ilke koşullandıranla beraber dönüşmektedir. Dönüşüm ise onun her durumda kendisini belirlemesini sağlamaktadır.[10] Bu belirlenim Batı düşünme biçimine egemen olmuş soru sorma yapısının değişmesine olanak sağlamıştır. Batı düşüncesinde Platon'dan bu yana özün ne olduğu yönelik sorular sorulmuştur. Platon şöyle sormuştur: 'Güzel Nedir?', 'Adalet Nedir?' Oysa Nietzsche'nin temel sorusu 'Kim güzeldir?' ya da 'Hangisi güzeldir?' şeklindedir. Burada Nietzsche, Platon'un özcü düşünme biçimini aşarak çoğulcu bir düşünme biçimine yönelmektedir. Çünkü soruyu böyle sormak özcü düşünme biçiminden uzaklaşarak güç istenci analizinin içine girmektir. Hangisi sorusu şu anlama gelmektedir: 'Verili bir şeyden yararlanan güçler nelerdir?', 'Ona sahip olan istenç nedir?' biçiminde ifade edebilmektedir. Deleuze, sorunun bu biçiminde sorulmasını hakikat anlayışına da uygulamıştır. 'Hakikat nedir?' şeklindeki sorunun yerine 'Hakikati isteyen kimdir?' şeklinde formülleştirilmiştir. Başka bir ifadeyle 'Hakikati arayan kimsenin istediği şey nedir? şeklinde formülle edebilmektedir. Bu sebepledir ki, Nietzsche'nin soru tipleri bir kişiye bağlı olarak yaratılmamıştır. Onun soru tipi bir olay, yani bir önerme ya da fenomendeki çeşitli güçlere yönelik yaratılmıştır. Aynı zamanda bu güçleri belirleyen genetik ilişkiye de işaret edebilmektedir. İşaret etme, Deleuze'ün Nietzsche'yi değerlendirmesinde önemli bir farklılığı açığa çıkarmaktadır. Bu da bağıntısal düşünme biçimiyle ilgili olduğu anlaşılmaktadır. Deleuze'de bağıntısal düşünce köksapa bağladır. Köksapa bağlı olarak kavramlar yaratılmaktadır. Bu da felsefeyi kavram yaratma sanatına dönüştürmektedir. Ancak Nietzsche felsefeyi ayrımsal ve soykütüksel analizler içeren bir göstergebilimsel bir tavırla kurmaktadır. Onun açısından Nietzsche'de şeyler, organizmalar, toplumlar, bilinç ve ruhlar dünyası güçlerle ilgili göstergelerdir. Böylece her fenomenin gösterge olması gerekmektedir. Öyleyse felsefe göstergeleri okumak için bir metot olarak ortaya çıkmaktadır.[11] Dolayısıyla Deleuze açısından güç istenci, gücü elde etmeye yönelik oluşan bir istenç değildir. Şimdi Deleuze'ün ebedi dönüş kavramına yönelik yorumuna değinilecektir.

[8] Sadık Erol Er, *Gilles Deleuze'ün Fark Felsefesi* (Konya: Çizgi Yayınları, 2012), 153.
[9] Gilles Deleuze, *Issız Ada ve Diğer Metinleri*, çev. Ferhat Taylan ve Hakan Yücefer. (İstanbul: Bağlam Yayıncılık, 2009), 188-189.
[10] Gilles Deleuze, *Nietzsche ve Felsefe*, çev. Ferhat Taylan. (İstanbul: Norgunk Yayınları, 2010), 73.
[11] Ali Utku, "Deleuze'ün Nietzsche'si Seyyar Savaş Makinasını Yeniden Örgütlemek" *Nietzsche Paris'te* içinde, ed. Sadık Erol Er (İstanbul: Otonom Yayınları, 2013), 214-215.

**2. Ebedi Dönüş Üzerine Yorumu**

Nietzsche felsefesinin önemli kavramlarından birisi de ebedi dönüş kavramıdır. Bu kavramı bir esin sonucunda yaratmıştır. Nietzsche'nin *Ecce Homo*'da belirttiği gibi ebedi dönüş olumlamanın asla erişilemeyeceği en yüksek noktadır. Ancak ebedi dönüş kavramı çoğu filozof tarafından yanlış değerlendirilmiştir. Zira ebedi dönüş düşüncesi Antik Yunan dünyasındaki döngüsel tarihle açıklanmaya çalışılmıştır. Deleuze, yapılan bu yanlış değerlendirmeleri eleştirerek ebedi dönüş düşüncesinin döngüsel tarih olmadığını açıklamıştır. Ayrıca ebedi dönüş düşüncesinin yanlış yorumlanmasının altında yatan temel nedenleri göstermeye çalışmıştır. Deleuze'e göre; Nietzsche, ebedi dönüş düşüncesi için yalnızca yolu hazırlamıştır. Bu noktada Deleuze, ebedi dönüşün ne anlama gelmediğini açıklamaya çalışmıştır. Ebedi dönüş; bir, aynı, eşit ya da denge oluşturma girişimi değildir. Ebedi dönüş bütünün geri gelmesi olarak açıklanamaz. Aynın geri dönüşü olmamakla beraber bir döngü olarak var olmuştur.[12] Dolayısıyla Deleuze ebedi dönüş düşüncesine gerçek anlamını vererek, ebedi dönüşe yönelik yapılan hataları gidermeye çalışmıştır.

Deleuze'e göre, ebedi dönüş "Bir döngü değildir. Bir'i, aynıyı, eşiti ya da dengeyi varsaymaz. Bütünün geri dönüşü değildir. Aynının geri dönüşü, aslında aynıya bir geri dönüş değildir. Bu nedenle, antik olarak kabul edilen, bütünü geri getiren, bir denge durumundan geçerek bütünü bire ulaştıran ve Aynı'ya varan döngüsellik anlayışı ile hiçbir benzerliği yoktur. Bu sebeple Nietzsche bütünün geri dönmediğini, çünkü ebedi dönüşün seçici olduğunu, en eksiksiz biçimde seçici olduğunu ilan eder."[13] Bununla birlikte Deleuze göre; ebedi dönüşü, aynın geri dönüşü olarak yorumlamak tarihsel hatadan başka bir şey değildir. Bu sebeple Nietzsche; bir, aynı, eşit ve bütün gibi genel kavramları eleştirmiştir. Aynı zamanda döngü varsayımını eleştirerek, felsefesinden ayrı bir konumda değerlendirmiştir.[14] Bu değerlendirmesinin altında yatan temel neden, özdeşlik düşüncesine yönelik eleştirileridir. Bundan dolayı ebedi dönüşü özdeş olanların geri dönüşü olarak yorumlamak, Nietzsche düşüncesini çocukça hipotezler üreten bir felsefeye dönüştürmektir. Bu yüzden ebedi dönüş aynın geri dönüşü olmamakla beraber olmakta olanın tekrarıdır.[15] Ebedi dönüş olmakta olanın tekrarı olarak, anti-Platonik olarak Nietzsche'nin düşüncesini yansıtmaktadır. Aynılık, kendi kendisiyle özdeşlik, öz ve varlık anlamına gelmektedir. Varlık ve töze duyulan inanç, temel unsurları isim, yüklem olan diller tarafından yaratılmıştır. Eylemlerden ayrı olarak eyleyenlerden söz edilmektedir. Bunun sonucu olarak şeyler sabit kendilikler olarak tasarlanmıştır. Olaylar ise gelip geçici ayrılabilir fenomenler olarak kavranmıştır. Bu kavrama varlığı özdeş olanın yansıması olarak temellendirilmesinden kaynaklanmaktadır. Varlığı özdeş olarak açıklama girişiminin başlatıcılarından birisi Platon'dur. Platon değişmeyen ve kendisiyle aynı olanı gerçek bilginin nesnesi olarak açıklamıştır. Bu sebepledir ki, gerçek dünyanın karşısına değişen ve oluşan dünyayı koymuştur. Ama varlığın ikiye bölünmesi ve bu dünyanın gölge dünya olarak görülmesi yaşamdan nefretin oluşmasına neden olmuştur. Zamanla bu nefret yaşamın olumsuzlanmasına yol açmıştır. Felsefenin temel görevi oluşun olumlamasına olanak sağlamaktır. Oluşumun olumlaması ise Platon felsefenin tersine çevrilmesiyle mümkün olacaktır.[16] Dolayısıyla ebedi dönüş düşüncesi hayatı olumlamanın ilkesidir. Bu ilke Platon'un hayatı olumsuzlamasına karşı üretilmiştir. Zira hayatı olumsuzlama düşüncesi Platon felsefesinden Hristiyan inancına geçerek değerleri oluşturmuştur. Oluşturulan bu değerler yaşamdan nefreti pekiştirmeye yönelik olmuştur. Ebedi dönüş ise mevcut değerlerin yıkımıyla birlikte özdeşin ortadan kalkmasıdır.

Öte yandan Deleuze, Nietzsche'nin ebedi dönüş düşüncesini Antik Yunandan aldığına yönelik yanlış düşünceyi düzeltmeye çalışmıştır. Antik Yunandaki döngü niteliklerin ve şeylerin ay altı dünyadan geri dönüşünü belirleyen gök

[12] Er, *Deleuze'ün Fark Felsefesi,* 196.; Deleuze, *Issız Ada ve Diğer Metinleri,* 196.; Bogue, *Deleuze ve Guattari,* 51.; Gilles Deleuze, *Fark ve Tekrar*, çev. Burcu Yalım ve Emre Koyuncu. (İstanbul: Norgunk Yayıncılık, 2017), 69-70.; Ronald Bogue, "Deleuze'ün Nietzsche'si: Düşünce, Güç İstenci ve Ebedi Dönüş," çev. Dillek Hattatoğlu, *Toplum Bilim Dergisi* sayı: 5 (Kasım 1996): 103.

[13] Deleuze, *Issız Ada ve Diğer Metinleri,* 195-196.

[14] Deleuze, *Issız Ada ve Diğer Metinleri,* 196.

[15] Deleuze, *Nietzsche ve Felsefe,* 42.

[16] Bogue, *Deleuze ve Guattari,* 51-52.; Bogue, "Deleuze'ün Nietzsche'si: Düşünce, Güç İstenci ve Ebedi Dönüş," 103.; Daniel W. Smith, "The Concept of the Simulacrum: Deleuze and the Overturning of Platonizm," *Continental Philosophy Review* 38, (April 2006): 90-91.

cisimlerinin hareketine dayanmaktadır. Yapılan bu açıklamalar bağlamında Antik Yunandaki döngü, fizik ve astronomiye dayanan bir yorum içermektedir. Ancak Nietzsche, bu yorumlamayı eleştirmiştir. Deleuze'e göre, Nietzsche ebedi dönüş olarak adlandırdığı şeyin bizi henüz keşfedilmemiş bir boyuta taşıdığının bilincindedir. Ebedi dönüşte uzamsal nicelik, yerel hareket ve fiziksel nitelik söz konusu değildir. Zira ebedi dönüş saf yeğinliklerden oluşmaktadır.[17] Bu sebepledir ki; ebedi dönüş, bir döngü olmamakla beraber aynın geri dönüşü değildir. Ebedi dönüşün aynın geri dönüşü olmamasının altında yatan temel neden, Platon felsefesine bir tepki olarak oluşturulmasıdır. Aynı olan özdeşliği, yani özcü düşünceyi vurgulamaktadır. Bu ise çokluğu ve farkı dışarıda bırakan bir düşünceyi inşa etmektir. Aynı zamanda bu düşünceyi inşa etmede Platon felsefesi etkili olmuştur. Çünkü Platon statik ve kendisiyle aynı olan varlık alanını bilginin nesnesi olarak görmüştür. Böylece Platon, çokluğu ve farklılığı reddetmiştir. Farklılığı reddetme girişimi yaşamın değersizleştirilmesine neden olmuştur. Bu sebeple Platon felsefesinin çürütülmesi gerekmektedir. Bu çürütülme, oluşun yani yaşamın olumlanması anlamına gelmektedir. Ayrıca Nietzsche açısından yaşamın olumlaması, Platon öncesi felsefe de açık bir biçimde görülmektedir. Zira felsefenin yozlaşması Platon'la başlamıştır. Fakat Sokrates, felsefenin yozlaşmasında en büyük etken olmuştur.[18] Yozlaşma Sokrates'le başladığından Sokrates çöküşün dehasıdır. Sokrates yerleşik değerleri eleştiren filozoflar yerine o değerlerin koruyucusu olan bir filozoflar tipolojisi yaratmıştır. Gönül rızası ve ustalıkla boyun eğen filozoflar oluşturulmuştur. Nietzsche'nin temel amacı, Sokrates'in yaratmış olduğu bu yozlaşmayı ortadan kaldırmaktır. Nietzsche Apollon-Dionysos karşıtlığı yerine Dionysos-Sokrates karşıtlığını geçirmiştir. Dionysos yaşamı olumlayan güç iken Sokrates ise yaşamın olumsuzlamanın merkezinde bulunmaktadır.[19] Şu hâlde Nietzsche ebedi dönüş düşüncesini Antik Yunan dünyasından almamıştır. Ebedi dönüş düşüncesi Antik Yunan dünyasındaki tarihsel döngünün eleştirisini içermektedir. Bu açıdan Deleuze'ün nihilizm yorumu da önem arz etmektedir.

### 3. Nihilizm Üzerine Yorumu

Deleuze, Nietzsche düşüncesi üzerinden nihilizmi yeniden değerlendirmiştir. Deleuze açısından Nietzsche'de nihilizm, güç istencinin ratio cognoscendi (bilme nedeni) olduğunu açıklamıştır. Bu açıklamalar neticesinde güç istenci hakkında temel olarak bilinen acı ve ıstırap içeriyor olmasıdır. Bu sebeple Deleuze, nihilizmin içsel bir proje olarak acının tezahürü olduğu fikrindedir. Aynı zamanda nihilizm, şimdiye kadar bilinen ve bilinebilir olan bütün değerlerin değerlendirmesidir.[20] Değerlerin oluşmasında özcü düşünme biçimi etkili olmuştur. Bundan dolayıdır ki, Nietzsche nihilizmi tarihsel olarak tartışmalı hale getirmiştir. Nihilizmin tarihsel olarak tartışmalı hale getiren olay, Nietzsche'nin Tanrı'nın ölümü adlı metaforudur. Bu metaforda Tanrı, idealar dünyasını temsil etmiştir. Zira Tanrı duyuüstü dünyanın varlığının nedeni olarak ortaya çıkmıştır. Tanrı'nın ölümüyle birlikte duyuüstü dünyanın varlığı ortadan kalkmıştır. Bu ise yaşamın anlamının ne olduğuna yönelik sorulara verilen aşkınsal cevapların ortadan kalkmasını sağlamıştır. İnsan yaşamına anlam ve değer veren bir güç ortadan kalkmıştır. Bu gücün ortadan kaldırılmasını değerlendiren Deleuze, Tanrı'nın ölümüyle birlikte diğer bütün Tanrı'lar, Platoncu idealar ve metafiziğin geçerliliğini yetirdiğini iddia etmiştir.[21] Dolayısıyla dünyaya anlam veren aşkınsal yapıların ortadan kalkmasıyla birlikte dünya yeniden değerli hale gelmiştir.

---

[17] Deleuze, *Issız Ada ve Diğer Metinleri,* 196.; Er, *Deleuze'ün Fark Felsefesi,* 176.; Meral Özçınar, *Deleuze ve Sinema* (İzmir: Cem Yayınevi, 2021), 152, 280.; Constantian V. Bounds (Ed), *The Deleuze Reader* (New York: Columbia University Press, 1993), 91-92.

[18] Er, *Deleuze'ün Fark Felsefesi,* 176.; Bogue, "Deleuze'ün Nietzsche'si: Düşünce, Güç İstenci ve Ebedi Dönüş," 103.; Utku, "Deleuze'un Nietzsche'si," 247.

[19] Gilles Deleuze, *Nietzsche*, çev. İlke Karadağ. (İstanbul: Alfa Yayınları, 2021), 22-23.; Gül Turanlı, *Gilles Deleuze'ün Sanatçı Filozofu* (İstanbul: Çizgi Yayınları, 2021), 105-106.; Deleuze, *Nietzsche ve Felsefe,* 28.; Er, *Deleuze'ün Fark Felsefesi,* 176.; Bogue, "Deleuze'ün Nietzsche'si: Düşünce, Güç İstenci ve Ebedi Dönüş," 103.

[20] Micheal Hard, *Gilles Deleuze Felsefede Bir Çıraklık*, çev. İsmail Öğretir ve Ali Utku. (İstanbul: Otonom Yayınları, 2012), 108.

[21] Er, *Deleuze'ün Fark Felsefesi,* 183.; Maurice Blanchot, "Deneyimin Sınırları: Nihilizm" *Nietzsche Paris'te* içinde, ed. Sadık Erol Er (İstanbul: Otonom Yayınları, 2013), 68.

Deleuze'e göre; nihilizm üç temel aşamadan geçmiştir. Nihilizmin ilk aşaması, yaşamı değersizleştirmenin bir yolunu açmaktadır. Yaşamın değersizleştirilmesi ise olumsuz nihilizmi içermektedir. Aynı zamanda yaşamı değersizleştirmede kullandığı yöntem kurgudur. Kurgu bir öteki dünya ya da duyuüstü dünyayı Tanrı, öz gibi güçlere dayandıran düşüncedir. Bu kurgular yaşamdan üstün değerler yaratarak yaşamın değersizleştirmesine neden olmaktadır. Bu da dünyanın olumsuzlanması anlamına gelmektedir. Olumsuzlaştırma değersizleştirme istencine de sahiptir. İstenç yaşamı ortadan kaldırmaya yönelik bir gelişim göstermektedir. Gelişim, istenç hiçliği olarak da ortaya çıkabilmektedir. Bu sebepledir ki; nihilizm yaşamın aldığı hiçlik değeridir. Nihilizme hiçlik değerini atfeden üstün kavramların kurgusudur. Kurgu kendini üstün değerlerde açıklayan hiçlik istencine sahiptir. Bundan dolayı Nietzsche, nihilizmi tanımlarken en yüksek değerlerin değerden düşürülmesi olarak açıklamıştır. Bu açıklamalar neticesinde ikinci aşamaya, yani tepkisel nihilizme geçilmiştir. Nihilizm bir tepkiyi ifade etmektedir. Tepkisel nihilizm duyuüstü dünyaya ve üstün değerlere karşı tepki oluşturmaktadır. Tepkinin sonucu olarak duyuüstü dünya ve üstün değerlerin varlığı ortadan kalkmıştır. Bu sebeple yaşamın üstün değerler uğruna değersizleştirilmesi değil, üstün değerlerin kendilerinin değersizleşmesi söz konusudur. Değersizleştirme yaşamın almış olduğu hiçlik değeri olmamakla birlikte üstün değerlerin hiçliği anlamına gelmektedir. Tepkisel nihilizmle yaşam ön plana çıkarılırken bu yaşam değersizleştirilmiştir. Değersiz yaşam, anlamdan ve amaçtan yoksun olan bir dünya yaratmıştır. Bu dünya görümümler dünyası olarak var olmuştur. Görünümler dünyasında Tanrı öldürülmüş, zayıflık karamsarlığa hâkim kılınmıştır.[22] Aynı zamanda Tanrı'nın ölümünden sonra merhamet, zayıfa, hastaya ve tepkisel yaşama duyulan sevgi geçerli ilke haline dönüşmüştür.[23] Bu hususla ilgili olarak Deleuze, *Nietzsche ve Felsefe* adlı eserinde şunları ifade etmiştir: "Tanrı merhametten boğulur. Sanki tepkisel yaşam onun boğazında kalıyor gibidir. Tepkisel insan Tanrı'yı öldürür. Çünkü onun merhametine tahammül edemez. Tepkisel insan tanığa tahammül edemez. Zaferiyle ve elinde kalan kuvvetlerle yalnız kalmak ister. Kendini Tanrı'nın yerine koyar. Artık yaşamdan üstün değerlerin değil, kendisiyle yetinen ve kendi değerlerini yaratma iddiasındaki tepkisel yaşamı tanımaktadır."[24] Ona göre; üçüncü aşamada tepkisel nihilizm yerine edilgen nihilizm geçmiştir. Edilgen nihilizm ise yaşamın tamamen değersizleştirilmesiyle ortaya çıkmıştır. Üstün değerlerin gölgesinde yaşamın bütünün değersizleştirilmesinden fayda sağlanmıştır. Bu yaşam hiçlik istencinden faydalanarak varlığını devam ettirmiştir.[25] Dolayısıyla Nietzsche nihilizmin tarihte bir olay değil, evrensel tarih anlamındaki tarihin lokomotifi olduğu iddiasındadır. Son olarak da Deleuze'ün Nietzsche'nin beden kavrayışı yorumlaması üzerinde durulacaktır.

**4. Beden Üzerine Yorumu**

Bedenin ne olduğu felsefe tarihi boyunca tartışılan konuların başında gelmektedir. Bu tartışmalar neticesinde filozoflar bedenin ne olduğunu tam olarak açıklayamamış ve beden bir problem olarak felsefe tarihi içerisinde var olmuştur. Beden problemini ifade edebilmek için Spinoza şu ifadeleri kullanmıştır: "Şimdiye kadar hiç kimse bedenin ne yapabileceğini belirlemiş değildir. Çünkü hiç kimse tüm işlevlerini açıklayabilecek tarzda kusursuz bir biçimde bedenin yapısını tanımış değildir."[26] Daha önce, bedenin tanımlamaya ihtiyaç duyduğunu Spinoza'da belirtmişti. Spinoza'ya göre; beden, ilişkiler bütünü olarak tanımlanmalıdır. Aynı zamanda bir bedenin yapısı onun ilişkisinin oluşturulmasıdır. Bir bedenin yapabileceği şey etkilenme gücüne sahip olmasıdır. Etkilenme gücü olarak beden, hareket ve dinlenme ilişkisine de sahiptir. Küresel biçim, özel biçim, organik işlevlerin tümü bedenin hız ve yavaşlığa bağlı durumlarıdır. Bundan dolayı beden etkilenme ve etkileme kapasitesini barındırmaktadır.[27] Bu düşüncelerden etkilenen Deleuze, bedeni şu şekilde tanımlamıştır: Onu bir kuvvetler alanı olarak, bir kuvvetler çoğulluğunun

[22] Deleuze, *Nietzsche ve Felsefe,* 189-190.
[23] Er, *Deleuze'ün Fark Felsefesi,* 185.
[24] Deleuze, *Nietzsche ve Felsefe,* 192.
[25] Deleuze, *Nietzsche ve Felsefe,* 193.
[26] Er, *Deleuze'ün Fark Felsefesi,* 211.
[27] İ. Emre Işık, "Toplumsal Teoride Beden: Beden Tekniklerinden Şizo-analize," *Toplum Bilim Dergisi* sayı: 5 (Kasım 1996): 38.; Gilles Deleuze, *Spinoza ve İfade Problemi*, çev. Alber Nahum. (İstanbul: Norgunk Yayınları, 2021), 190-191.

çatıştığı bir beslenme ortamıdır. Çünkü ortam yoktur. Kuvvet veya mücadele alanı vardır. Gerçekliğin niceliği yoktur. Her gerçeklik bir kuvvet niceliğidir. Yalnızca birbirleriyle gerilim ilişkisindeki bulunan kuvvet nicelikleri vardır. Her kuvvet itaat etmek ya da yönetmek için diğer kuvvetlerle etkileşim içindedir. Bir beden, tanımlayan ya da yöneten kuvvetlerle ile itaat eden kuvvetler arasındaki ilişkiye bağlı olarak oluşmaktadır. Bu sebeple her kuvvet ilişkisi bir beden oluşturmaktadır.[28] Dolayısıyla belirlenmiş işlevlere sahip beden düşüncesinden farklı olarak oluş halinde olan beden düşüncesi savunulmuştur. Beden girdiği ilişkilere bağlı olarak yeni anlamlar almaktadır. Bedeninin ilişkilere bağlı olarak anlam kazanması, organlardan farklı olarak organsız olduğunu göstermektedir.

Deleuze, organsız beden düşüncesini Artuad'tan alarak geliştirmiştir. Artuad, organsız bedeni şu şekilde tanımlamıştır: "Ağız yok, dil yok, dişler yok, gırtlak yok, yemek borusu yok, mide yok, karın yok, anüs yok, olduğum insanı tekrar inşa edilecektir."[29] Bu sebeple organsız beden inorganik olmamakla beraber belirlenmemiş organlarla doldurulmuştur. Organsız beden önceden belirlenmiş bir varlığa sahip değildir. Aynı zamanda hazır yapılmış olmadığından dolayı organsız bedene ulaşılması mümkün görünmemektedir. Organsız beden arzu olduğu kadar, arzu olmayandır. Bir kavram olarak var olmamıştır. Organsız beden bir pratik ve pratikler bütünüdür. Organsız bedene ulaşılmamaktadır. Zira sürekli organsız bedene ulaşmaya çalışılmaktadır. Çünkü o, bir sınırdır. İnsan organsız bedenin üstünde olmakla birlikte onun üstünde savaşmaktadır. Bu sebeple organsız beden düşüncesi insanı bağlayan organlara karşı geliştirilmiştir.[30] Bu düşünceyi geliştiren Artuad'tan farklı olarak Deleuze, organizmaya karşı mücadele etmiştir. Bundan dolayı organizmalar bedenin düşmanı olarak tasvir edilmiştir. Organsız beden, organlardan çok organların bir araya gelerek oluşturduğu organizma yapısına karşıdır. Bununla birlikte bedende değişimlere göre düzeyler ve eşikler çizen bir dalga tarafından kat edilmektedir.[31] Dolayısıyla bedenin organları değil, eşikleri ve düzeyleri bulunmaktadır.

Deleuze'ün arzulama makineleri düşüncesi ve organsız beden düşünceleri özneyi parçalama yönelik geliştirilen düşüncelerdir. Özne parçalanarak yerine beden düşüncesi geçmiştir. Beden düşüncesinin gelişiminde Nietzsche'nin özneye yönelik eleştirilerinin etkisi bulunmaktadır. Zira Nietzsche, öznenin yükleme bağıntılı olduğu Batı düşüncesinden farklı bir özne biçimi geliştirmiştir. Özne aşkın bir yapı değil, oluşumsal bir özeliğe sahiptir.[32] Bu ise bedenin oluşumsal bir rastlantı sonucunda oluştuğunu göstermektedir. Aynı zamanda oluşumsal beden düşüncesi aşkınsallığı ortadan kaldırmıştır. Bu hususla ilgili olarak Deleuze, *Nietzsche ve Felsefe* adlı eserinde şunları söylemiştir: "Nietzscheci anlamda, bir beden her zaman rastlantının ürünüdür: Ve en şaşırtıcı şeydir. Bilince ya da zihne oranla çok daha şaşırtıcıdır. Ama rastlantı, kuvvetin kuvvetle ilişkisi aynı zamanda kuvvetin özüdür. O halde canlı bir bedenin nasıl doğduğu sorgulanmayacaktır. Çünkü her beden, onu oluşturan kuvvetlerin keyfi ürünü olarak canlıdır. Beden, indirgenemez kuvvetlerin çoğulluğundan oluşmuş çoklu olgudur. Birliği de çoklu bir olgunun birliğidir."[33] Dolayısıyla bedenin çoklu bir yapıya sahip olması onun moleküler bir yapıya sahip olduğunu göstermektedir. Bu ise bedenin aşkınsal bir yapıdan kurtarılarak içkinsel bir yapı içerisinde düşünülmesine olanak sağlamıştır. Farklı yapılardan bedenin oluşması ona hâkim olan güçlerin değişebileceğini göstermektedir. Bu da aşkınsal öznenin ortadan kalkmasına neden olmuştur.

[28] Deleuze, *Nietzsche ve Felsefe,* 60.
[29] Robert Sasso ve Arnaud Villani, *Gilles Deleuze Sözlüğü "Organsız Beden"*, çev. İrem Güven. (İstanbul: Otonom Yayınları, 2023), 235.
[30] Gilles Deleuze ve Félix Guattari, *Bin Yayla*, çev. Emre Sünter. (İstanbul: Norgunk Yayınları, 2023), 162-163.
[31] François Zourabichvili, *Deleuze Sözlüğü*. çev. Aziz Ufuk Kılıç. (İstanbul: Say Yayınları, 2011), 133.
[32] Işık, "Toplumsal Teoride Beden: Beden Tekniklerinden Şizo-analize," 38-39.; Kudret Aras, *Gilles Deleuze Felsefesinde Özne Oluşun Ontolojik Tasarımı* (İstanbul: Çıra Akademi Yayınları, 2023), 53-54.
[33] Deleuze, *Nietzsche ve Felsefe,* 60-61.

**Sonuç**

Deleuze açısından Nietzsche, temelci düşüncelerin eleştirisini oluşturmaktadır. Deleuze'e göre Nietzsche eleştiriyi tamamlayabilmek için de temel oluşturan düşünceler yerine rastlantıyı koymuştur. Nietzsche'de rastlantı, hayatı olumlamanın kaynağını oluşturmaktadır. Zira rastlantı, eksikliği gidermeye yönelik oluşmamaktadır. Bir şey eksikliğe sahip olabileceği gibi fazlalığa da sahip olabilmektedir. Ancak bir şeyin tam olarak var olması mümkün değildir. Bu nedenle ki; varlık eksikliği gidermeye yönelik eylemde bulunmamaktadır. Buradan hareketle tam olduğunu iddia eden aşkınsal düşünceleri eleştirerek Deleuze, anlamın çoğulcu bir biçimde var olacağını savunmuştur. Deleuze açısından çoğulcu anlam anlayışında yeni düşüncelerin ortaya çıkması mümkün olmuştur. Aynı zamanda çoğulcu anlam anlayışında iki mücadele var olmuştur. Bu mücadele Nietzsche felsefesinin temelini oluşturmaktadır. Onun açısından bu mücadele etkin ve tepkisel kuvvetlerin mücadelesidir. Mücadelede etkin kuvvetler olumlanırken tepkisel kuvvetler olumsuzluğun nedeni olarak görülmüştür. Etkin ve tepkisel kuvvetlerin mücadelesi hayatın her alanında görülmektedir. Bundan dolayı Nietzsche, güç istencini herkesin elde etmek istediği bir istenç olarak açıklamıştır. Onun açısından yapılan yanlışlardan birisi de güç istencinin güç arzusuyla karıştırılmasıdır. Güç istenci, ebedi dönüş düşüncesiyle anlamlı hale gelmektedir. Bu nedenle ebedi dönüş güç istenci olan sentez sonucunda var olmuştur. Sentez olarak ifade edilen oluş düşüncesiyle anlaşılmaktadır. Çünkü sentez zamana etkisinde açıkça görülmektedir. Zira zaman şimdi, gelecek ve geçmiş olarak ayırmak yerine bütün anların birlikte varoluşu olarak var olmuştur. Bu sebeple şimdi gelecek ve geçmişle birlikte var olmuştur. Bu da farkın virtüel olarak açığa çıkmasını sağlarken, bedenlerin yeniden yaratılmasını sağlamıştır. Beden ona egemen olan kuvvetlere bağlı olarak her an yeniden yaratılmaktadır. Bu yüzden bedene egemen olan kuvvetler önemlidir. Bir bedene etkin kuvvetler egemen ise orada soyluluk söz konusudur. Bir bedene tepkisel kuvvetler egemen ise orada kölelik var olmuştur. Ancak Deleuze'e göre; Nietzsche de daha sonraki çalışmalarda bir bedende her iki gücün var olduğunu söylemiştir. Bu da güç istencinin her insanda bulunduğu anlamına gelecektir. Fakat mevcut değerler, bu güçlerin ortaya çıkmasına engel olurken yalnızca tepkisel olana bağlı değerlerin benimsenmesi gerektiğini savunmuştur. Bununla birlikte etkin ve tepkisel güçlere bağlı olarak beden sürekli değişim halindedir. Değişim, sabit öznenin oluşumunu ortadan kaldırmıştır. Böylece varlık, farkın ortaya çıkmasıyla anlamlılık kazanmıştır. Bu anlamlılığın oluşmasında ise Nietzsche büyük etkiye sahip olmuştur.

**Kaynakça**

Aras, Kudret. *Gilles Deleuze Felsefesinde Özne-Oluşun Ontolojik Tasarımı*. *İstanbul:* Çıra Akademi Yayınları, 2023.

Blanchot, Maurice. "Deneyimin Sınırları: Nihilizm" *Nietzsche Paris'te* içinde, Editör: Sadık Erol Er, 67-76. İstanbul: Otonom Yayınları, 2013.

Bogue, Ronald. "Deleuze'ün Nietzsche'si: Düşünce, Güç İstenci ve Ebedi Dönüş," Çeviren: Dillek Hattatoğlu, *Toplum Bilim Dergisi* sayı: 5 (Kasım 1996): 97-106.

Bogue, Ronald. *Deleuze ve Guattari*. Çevirenler: İsmail Öğretir ve Ali Utku, İstanbul: Otonom Yayınları, 2013.

Bounds, Constantian V. (Ed), *The Deleuze Reader*. New York: Columbia University Press, 1993.

Deleuze, Gilles ve Félix Guattari. *Bin Yayla*. Çeviren: Emre Sünter, İstanbul: Norgunk Yayınları, 2023.

Deleuze, Gilles. *Fark ve Tekrar.* Çevirenler: Burcu Yalım ve Emre Koyuncu, İstanbul: Norgunk Yayıncılık, 2017.

Deleuze, Gilles. *Issız Ada ve Diğer Metinleri*. Çevirenler: Ferhat Taylan ve Hakan Yücefer, İstanbul: Bağlam Yayıncılık, 2009.

Deleuze, Gilles. *Nietzsche ve Felsefe.* Çeviren: Ferhat Taylan, İstanbul: Norgunk Yayınları, 2010.

Deleuze, Gilles. *Nietzsche*. Çeviren: İlke Karadağ, İstanbul: Alfa Yayınları, 2021.

Deleuze, Gilles. *Nietzsche*. Çeviren: İlke Karadağ, İstanbul: Alfa Yayınları, 2021.

Deleuze, Gilles. *Spinoza ve İfade Problemi*. Çeviren: Alber Nahum, İstanbul: Norgunk Yayınları, 2021.

Er, Sadık Erol. *Gilles Deleuze'ün Fark Felsefesi.* Konya: Çizgi Yayınları, 2012.

Hard, Michea. *Gilles Deleuze Felsefede Bir Çıraklık*. Çevirenler: İsmail Öğretir ve Ali Utku, İstanbul: Otonom Yayınları, 2012.

Işık, İ. Emre. "Toplumsal Teoride Beden: Beden Tekniklerinden Şizo-analize," *Toplum Bilim Dergisi* sayı 5 (Kasım 1996): 31-42.

Nietzsche, Friedrich. *Güç İstenci*. Çeviren: Nilüfer Epçeli, İstanbul: Say Yayınları, 2010.

Perry, Petra. "Deleuze'ün Nietzsche'si" *Nietzsche Paris'te* içinde, Editörler: Sadık Erol Er ve Gültekin Silindir. İstanbul: Otonom Yayınları, 2013.

Sasso, Robert ve Arnaud Villani. *Gilles Deleuze Sözlüğü* "Organsız Beden". Çeviren: İrem Güven, İstanbul: Otonom Yayınları, 2023.

Smith, Daniel W. "The Concept of the Simulacrum: Deleuze and the Overturning of Platonizm," *Continental Philosophy Review* 38, (April 2006): 89-123.

Turanlı, Gül. *Gilles Deleuze'ün Sanatçı Filozofu.* Konya: Çizgi Yayınları, İstanbul 2021.

Yıldız, Fatih. *Kant ve Nietzsche Arasında Bir Yol*. İstanbul: Çizgi Yayınları, 2023.

Zourabichvili, François. *Deleuze Sözlüğü*. Çeviren: Aziz Ufuk Kılıç, İstanbul: Say Yayınları, 2011.

**Araştırma Makalesi**
**Başvuru:** 13.11.2024
**Kabul:** 11.01.2025
**Atıf:** Torun, Tayfun. "Nietzsche'nin Ahlaki-Politik Felsefi Antropolojisi," *Temaşa Felsefe Dergisi* sayı: 23 (Haziran 2025): 38-51.
https://doi.org/10.55256/temasa.1584902

# Nietzsche'nin Ahlaki-Politik Felsefi Antropolojisi

**Tayfun Torun**[1]
ORCID: 0000-000-7169-5944
DOI: 10.55256/TEMASA.1584902

**Öz**

Nietzsche'nin felsefesinde insan, yaşadığı varlık alanına anlam ve değer katarak kendi yaşamının belirleyicisi olabilme imkanına sahip bir varlık olarak ele alınır. Nietzsche'nin temel problemi, insanı özgürlüğünden yoksun bırakan mevcut ahlaki yapıların ve ideolojik dünya görüşlerinin deşifre edilmesi ve ortadan kaldırılmasıdır. Bu bağlamda öncelikle insanı yaratıcı güçlerini körelten tahakküm yapılarının teşhisine, sonra da kökten bir şekilde imha edilerek değerlerin yeniden değerlendirilmesine ihtiyaç vardır. İnsanlara varlıkların anlamını, Üstinsanı öğretmek isteyen Nietzsche dolayısıyla bir reformist değildir, tam tersine o radikal bir dönüşüm talep etmektedir. Bu makale bir yandan söz konusu tahakkümün ifşa edilmesi bağlamında soykütük analizinin detaylarına odaklanırken, diğer yandan Nietzsche'nin felsefi antropolojisinin en önemli yanını, insanın aşılması gereken bir varlık olduğuna yönelik çağrısını, başka bir ifadeyle Üstinsan kavrayışını ahlaki ve politik boyutlarıyla tartışmaktadır. İnsanın amacı, Nietzsche'ye göre, "daha fazla insan olmak" değil, "insandan daha fazlası" olmaktır. Dolayısıyla çalışmada, açık uçlu bir karaktere sahip Üstinsan kavramının toplumsal ve politik bir amaç ya da ödev olduğu temellendirilecektir.

**Anahtar Kelimeler:** Friedrich Nietzsche, Üstinsan, Decadence, Nihilizm, Ahlaki Değerler, Değerlerin Yeniden Değerlendirilmesi.

**Nietzsche's Moral-Politic Philosophical Anthropology**

**Abstract**

In Nietzsche's philosophy, the human being is considered as a being who has the possibility to be the determinant of his own life by giving meaning and value to the sphere of existence in which he lives. Nietzsche's main problem is to reveal and eliminate the existing moral structures and ideological worldviews that deprive man of his freedom. In this context, first of all, there is a necessity to diagnose the structures of domination that atrophy the creative powers of human beings, and then to revaluate values by radically destroying them. Nietzsche, who wants to teach people the meaning of being, in other words the Overman, is therefore not a reformist; on the contrary, he demands a radical transformation. This article, while focusing on the details of genealogical analysis in the context of exposing this domination, discusses the most important aspect of Nietzsche's philosophical anthropology, his call for the transcendence of man, in other words, his conception of the Overman, in its moral and political dimensions. The aim of human being, according to Nietzsche, is not to 'become more human' but to become 'more than human'. Therefore, in this study, it will be justified that the concept of the Overman , which has an open-ended character, is a social and political goal or duty.

**Keywords:** Friedrich Nietzsche, Overman, Decadence, Nihilism, Moral Values, Revalution of the Values.

[1] Arş. Gör. Dr., Bursa Uludağ Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü. torun@uludag.edu.tr

**Giriş**

Friedrich Nietzsche'nin çağında gördüğü temel problem, bilgisel bir temele sahip olmayan ahlaki normların, değer yargılarının ve ideolojik dünya görüşlerinin insanın yaşamının ve davranışlarının yegane ölçütü olarak alınması ve insana dayatılması problemidir. Onun felsefesi, çağının insanının, ahlaki normların, değer yargılarının ya da ideolojik dünya görüşlerinin boyunduruğu altında kendisi olmaktan vazgeçtiği yerde, insana kendisinin nasıl bir varlık olduğunun hatırlatılmasıdır. Bu durumu Nietzsche'nin *Ecce Homo*'daki şu sözlerinden rahatlıkla okuyabiliriz:

> İnsanlığı "düzeltmek" değil, herhalde benim vaat edeceğim en son iş olurdu. Yeni putlar dikmiyoruın ben; önce eskiler öğrensin, balçıktan ayakları olmak ne demekmiş. Putları (ki benim için ülküler demektir) *devirmek* —zanaatım asıl bu benim. İnsanlar ülküsel bir dünya *uydurdukları* ölçüde gerçeğin değerini, anlamını, doğruluğunu harcadılar. "Gerçek dünya" ile "görünüşte dünya", -açıkçası: *Uydurma* dünya ile gerçek... Ülkü denen *yalan* şimdiye dek gerçeğe bir ilenmeydi; bu yolla insanlık en derin içgüdülerine dek aldatıldı, yalana boğuldu; yükselişinin, geleceğinin, gelecek üstüne yüce *hakkının* güvenceleri saydığı *ters* değerlere taptı giderek.[2]

Nietzsche'nin bu sözleri, çağına ilişkin yapmış olduğu değerlendirmeyi/kriz tespitini oldukça çarpıcı bir biçimde yansıtır. Mevcut insanlık durumunu bir *decadence* (çöküntü), bir özgürlükten yoksunluk durumu olarak değerlendiren düşünür, felsefesini bu duruma yol açan ideallerin eleştirisi üzerine kurar. Bundandır ki, onun felsefi tavrı insanlığı yeni bir tahakküme sürükleyecek yeni ve farklı ülküler, idealler ya da ahlaki formlar önermek yerine, yıkıcı bir eleştirel tavır olarak kendisini gösterir. İnsanı anlam ve değerler yaratan bir varlık olmasıyla felsefesinin merkezine konumlandıran Nietzsche'nin amacı, o halde, insana kendi varlıksal yapısını yeniden hatırlatmaktır. Bu bağlamda o, *Böyle Buyurdu Zerdüşt*'te, "[B]en insanlara varlıklarının anlamını öğretmek istiyorum: Üstinsandır bu, -o kara buluttan, insandan çakan şimşek"[3] ifadesini kullanır. Felsefenin kaynağından uzaklaşmış bir etkinlik olduğunu, onun, asıl nesnesini unutup öncesiz-sonrasız değerler ve mutlak hakikat arayışı içinde yanlış yola saptığını dile getiren[4] Nietzsche felsefenin kendi varlık momentine, "yaşayan bir varlık olarak dünya içerisindeki insana" yönelmesi gerektiğini savunur. Felsefe insanın kendini aşması, kendini alt etmesine yarayan bir eleştiri etkinliği olmalıdır. *Tanrıların Alacakanralığı*'nın alt başlığının "çekiçle nasıl felsefe yapılır" olması da bu anlamda tesadüf değildir. Gadamer'in de vurguladığı üzere, Nietzsche bir reformcu değildir. Çekiçle yapılan felsefe kökten bir değişim ve dönüşüm talep eder.[5]

Nietzsche'nin görüşlerinin, kendisinden sonra gelen pek çok farklı düşünüre ve düşünme biçimine kaynaklık etmiş ve onları etkilemiş olmakla birlikte, çoğu kez manipülasyona maruz kaldığını görmek hayli dikkat çekicidir. Örneğin postmodern felsefenin Nietzsche'nin düşüncelerinden etkilendiğini, onun postmodernizme kaynaklık ettiğini söylemekle Nietzsche'nin doğrudan "postmodern" bir filozof olduğunu söylemek bambaşka şeylerdir. Yukarıdaki alıntıda da işaret edildiği üzere kendisi "–izmlere" karşı savaş veren ve amacı yeni ülküler yaratmak olmayan bir düşünürü, zorlama bir teşebbüsle postmodern bir filozof olarak etiketlemek açıkça problemli görünmektedir. Schuhmann'ın da belirttiği üzere 20. Yüzyılın ikinci yarısındaki çağdaş Nietzsche yorumlarının büyük çoğunluğu onu postmodern bir filozof olarak ele alırken, Ü*stinsanı* postmodern bir birey ideali olarak okumaktadır.[6] Yine buna benzer bir manipülasyonu Anglo-Amerikan literatüre özellikle son dönemde hakim olan bir eğilimde de görmek mümkündür.

---

[2] Friedrich Nietzsche, *Ecce Homo*, çev. Can Alkor. (İstanbul: Yky, 2002), (II), 8.

[3] Friedrich Nietzsche, *Böyle Buyurdu Zerdüşt*, çev. Tufan Oflazoğlu. (İstanbul: Cem Yay., 1997), 27.

[4] Sokrates'ten itibaren Batı Avrupa kültürü en zayıf insan tipinin varoluşunun korunması ve devamlılığı için çeşitli mantıksal açıklama modelleri geliştirmiştir. *Decadence*ın kaynağında, suretiyle sabit ve durağan bir bakış açısından öncesiz sonrası hakikat söylemleri yer almaktadır. Nietzsche'ye göre bu söylemler hem birey hem de toplum için yıkıcı ve ölümcül bir etki yaratmıştır. Bununla birlikte, Nietzsche'nin *decadence*a (çöküntüye) karşı mücadelesinde üretmiş olduğu değerlerin yeniden değerlendirilmesi gerektiği söylemi ile kendisinin güçlü bir *decadent*e dönüştüğüne yönelik eleştiriler de vardır. Bkz. Jacqueline Scott, "Nietzsche and decadence: The revaluation of morality" in *Continental Philosophy Review* (Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 1998), 31.

[5] M. Horkheimer, T. Adorno ve H. G. Gadamer, "Nietzsche ve Biz" *Kavramlar ve Bağlamlar Arasında-20. Yüzyıl Düşünürleriyle Söyleşiler* içinde, haz. Cem Akaş (İstanbul: Yky., 2002), 318.

[6] Bkz. Maurice Schuhmann, "Nietzsches Übermensch als Ideal für ein postmodernes Individuum: Überlegungen zur Problematik des atomisierten Individuums in der Postmoderne," *Nietzscheforschung* 21, sayı: 1 (2014): 75-88.

Söz konusu eğilim, kendisini "radikal aristokrat" olarak tanımlayan, *Üstinsan*ın ortaya çıkmasını mümkün kılacak adil ve iyi bir politik toplumsal düzenin yalnızca aristokrasi olabileceğini savunan, dolayısıyla demokrasiye *ilkece* ve *temelden* karşı olan Nietzsche'nin düşüncelerinden bir demokrasi teorisi çıkarılabileceği düşüncesine dayanmaktadır. Bu noktada altı çizilmesi gereken, Nietzsche'nin eleştirilerinden hareketle demokrasinin krizlerine ve açmazlarına yönelik bir anlamaya varmakla,[7] bizatihi Nietzsche'nin düşüncelerinden bir demokrasi teorisi devşirmenin bambaşka şeyler olduğudur ve ikincisi açıkça zorlama ve manipülatif bir teşebbüstür. Felsefe tarihinde Nietzsche ile kıyaslandığında çok az düşünürün bu düzeyde farklı ve manipülatif bir yorumlanmaya maruz kaldığını söyleyebiliriz. Örneğin Theodor Adorno bu maruz kalma durumunu filozofun *karikatürize edilmesi* olarak şöyle eleştirir:

> Bir yanda Nietzsche'ye Nasyonal-Sosyalistler el koydu ve onu 'kaba sarışın'ın, Alman emperyalizminin avukatı haline tam anlamıyla 'getirdiler'; onun eserlerinden çıkarsanabilecek tek şeyin güç olduğu, güç istencinin insan davranışının normu olarak değer taşıyabileceği sanıldı ve böylece bu tür bir keyfiyetin ve şiddetin aklanabilmesi için Nietzsche'nin kullanılabileceği sanıldı. Bunun karşısında, Nietzsche'yi sıradanlaştırma teşebbüsü de görülür…Nietzsche yoksullaştırıldı ve tam anlamıyla büyük filozofların arasına dahil edildi, oysa onun tüm eseri, yaşam diye anlandırdığı şey adına felsefenin resmi geleneğini reddeder.[8]

Nietzsche'nin farklı ve hatta birbiriyle çoğu zaman çatışan anlamalarına götüren nedenlerin başında hiç kuşkusuz kullandığı aforizmatik dil ve felsefesinde "yeryüzünün anlamı" [Sinn der Erde] diye tarif edilen *Üstinsan*, Güç İstenci, Bengi Dönüş, gibi bazı merkezi kavramların, muğlak bir karaktere sahip olması gelmektedir. Bu makale, Nietzsche'nin düşüncelerini belirli bir ideolojik perspektifi temellendirmek maksadıyla eğip bükmemeye, bir "–izmin" altında sınıflandırmamaya, Nietzsche felsefesinin hiçbir şekilde söylemediği ve söylemeyeceği bir şeyi ona zorla söyletmemeye özen gösteren bütünlüklü bir anlama çabasının ürünü olup, Üstinsan kavramı üzerinden onun felsefi antropolojisinin moral politik boyutunu ele alıp tartışmaktadır. Onun felsefesinin güncelliğini koruması, bir çözüm önerisi sunmaktan ziyade yapmış olduğu kriz tespitinin dönemler üstü karakteriyle ilgilidir. O, insanlığı özgürlüğünden yoksun bırakan tahakküm koşullarının mantığını deşifre edebilmesindeki özgün başarısından dolayı her dönemde yeniden kendisine başvurulan bir filozof olmuştur.

Nietzsche'nin felsefi antropolojisini ele alan araştırmalarda çoğunlukla onun doğalcı yanına atıfta bulunulurken, sosyo-kültürel boyutun ihmal edildiğini ya da yeterince ele alınmadığını görüyoruz. Bu bağlamda, Helmut Heit'ın da belirttiği üzere, Nietzsche'nin antropolojisi ile ilgili iki önemli noktanın altını daha baştan çizmek gerekir. Nietzsche, çoğunlukla felsefe tarihinde yapıldığı üzere, insanı akıl sahibi bir varlık olmasıyla hem epistemolojik hem de ontolojik açıdan ayrıcalıklı bir yere yerleştirmez. Şimdiye değin akıl sahibi bir varlık olarak doğadan ve diğer canlılardan ayrıştırılan ve kendisine üstün bir statü atfedilen insanın, bir *yeryüzü varlığı* olduğunu ileri sürdüğü için, genellikle doğalcı bir antropoloji ile anılır. Ancak yazılarında her yerde karşımıza çıkan "kendini aşma" (Selbst-Überwindung), "daha yüksek gelişme" (Höher-Entwicklung), "iyileştirme/geliştirme" (Verfeinerung), "Kurtuluş" (Befreiung), "aşma" (Transzendez) gibi kavramlar ve düşünceler onu modern doğalcı düşünürlerden ayırmak gerektiğini göstermektedir. İkinci olarak, antropolojisine güçlü bir bireycilik hakim olmakla birlikte, Nietzsche'nin antropolojisi özellikle insanlıktan bahsederken daima *kolektif bir tekillik* vurgusu ile tamamlanır. Bu bağlamda, Üstinsan, toplumsal bir çağrı, bir davet olarak yankılanır. Başka bir ifadeyle bireysel olan ve sosyo-kültürel olan birbirini tamamlayan bütünün parçaları olarak ele alınmak durumundadır.[9]

---

[7] Benzer bir okuma için bkz. Derda Küçükalp, "Nietzsche'nin Demokrasi Düşüncesi Bakımından Önemi," *Felsefe Dünyası* sayı: 46 (2007/2): 230-246.

[8] Horkheimer, Adorno ve Gadamer, "Nietzsche ve Biz," 312.

[9] Helmut Heit, "Der Mensch als Gesellschaftsbau-Nietzsches physio-politische Antroplogie der Freiheit," *Internationales Jahrbuch für philosophische Anthropologie* 7/1, (2017): 103-120. Ayrıca Üstinsanın Nietzsche'nin erken dönem yazılarından itibaren toplumsal ve politik bir ödev/amaç olarak öne sürüldüğüne ilişkin benzer bir yorum için bkz. Manuel Knoll, "The 'Übermensch' as a Social and Political Task: A Study in the Continuity of Nietzsche's Political Thought" in *Nietzsche as Political Philosophy*, ed. Manuel Knoll ve Barry Stocker (Published by De Gruyter, 2014), 239-266.

Filozofun yukarıda sözünü ettiğimiz kriz tespiti, *decadence*'ın temel nedeni olan meta-anlatıların ifşa ve yerinden edilmesinin gerekliliğine bir çağrı niteliği taşımaktadır. Öyle ki, Nietzsche insanı yaratıcı güçlerinden mahrum bırakan ve tahakküm altına alan tarihteki en büyük meta-anlatının anlamını kaybetmesi ve ortadan kalkması olarak Tanrı'nın ölümünü *Şen Bilim*'in 125. aforizmasında şöyle haber verir:

> Tanrı nereye gitti? […] size onu anlatacağım! Onu biz öldürdük, siz ve ben! Onun katilleri biziz! Fakat biz bunu nasıl yaptık? Denizi içip bitirmeyi nasıl becerebildik? Ufkun tamamını silip temizlemek için bu süngeri kim verdi? Bu dünyayı güneşinden ayırdığımızda biz ne yaptık? O şimdi nereye doğru hareket etmektedir?[10]

Yine aynı bağlamda *Zerdüşt*'ün 1. Kitabının sonunda "Tüm tanrılar öldü: şimdi Üstinsanın y a ş a m a s ı n ı i s t i y o r u z " - bu olsun büyük öğlede son dileğimiz!"[11] ifadelerini kullanır. Nietzsche'ye göre insan, Tanrı'ya yönelmeyi bıraktığı ve öte dünyaya ilişkin umutlar veren söyleme kapılarını kapattığı andan itibaren daha önce hiç olmadığı kadar yükselecektir. Ancak o zaman yaşamı olumlamaya başlayacaktır. "Hıristiyanlığa karşı gözleri kör olmak," diyor Nietzsche "*cürümün daniskasıdır, yaşama* karşı işlenmiş bir cürümdür."[12] Hıristiyanlığın bu dünyayı değersizleştirme pahasına öte dünyayı olumlayan anlam ve yorumlama tarzının güvenilirliğini ve inanırlılığını yitirdiğini dile getirirken Nietzsche, Üstinsanın yaşamı olumlayan, ona değer katan insan ideali olduğunu söylemek ister. Bu istemi, *Zerdüşt*'ün isyanındaki şu sözlerden okuyabiliriz: "Yalvarıyorum kardeşlerim, yeryüzüne sadık kalın ve size doğaüstü umutlardan söz edenlere inanmayın! Zehir saçar onlar, farkında olsalar da olmasalar da"[13] Dolayısıyla Üstinsan krizden çıkışta bir amaç/erek olarak algılanırken, Nietzsche felsefesi yaşamı olumlayan, her ne olursa olsun bu yaşama anlam ve değer atfeden bir felsefe olarak karşımıza çıkar. Bu bağlamda, Knoll'un da tespit ettiği üzere, Nietzsche'nin erken dönem eserlerinden son dönem eserlerine Üstinsanla ilgili görüşlerinde kesintisiz bir hattın olduğunu görmek hayli dikkat çekicidir. Örneğin *Yunan Devleti*'nde (1872), bir devletin gerçek misyonunun genius'ın yetişmesini sağlamak olduğu ileri sürülürken, *Zamandışı Düşünceler*'de (1874) insanlığın bir bütün olarak nihai hedefinin insanın yükselmesini sağlamak olduğu iddia edilir. *Ecce Homo*'da ise Üstinsan, "modern," "iyi," "Hıristiyan" ve diğer nihilist insan tipinin aksine "üstün nitelikli" [Wohlgeratenheit] olan bir tipe gönderimle kullanılırken, *Anti-Christ*'te "daha yüksek bir değer" ya da "daha yüksek bir tipe" gönderimde bulunur.[14] Knoll'un bu tespiti, Nietzsche'nin felsefi antropolojisinin politika ile olan bağını göstermesi bakımından hayli önemlidir. Politik olanın mahiyetini belirleyen, ulaşılması gereken nihai amaç/erek olarak Ü*stinsan*dır. Bu bağlamda devletin amacı Üstinsanın ortaya çıkmasını mümkün kılmak olmalıdır. Heit'ın da aynı doğrultuda belirttiği üzere, Üstinsan kavramı, ahlaki açıdan önerilmiş bir ideal değil, insan türünün kendisini aşmasına bir davettir.[15]

### 1. Tinin Üç Dönüşümü:İnsanın Tarih Sahnesindeki Varolma Tipleri

Nietzsche, çağına ilişkin değerlendirmesinde, gerçeklikle kurdukları ilişki ve söz konusu gerçekliği değerlendirme tarzlarındaki farklılıkları bakımından, başka bir ifadeyle epistemik tutumları bakımından insanları üç tipe ayırır. Birincisi, yaşadığı çağın moralitesini sorgulamaksızın bir tür uyma davranışıyla kendisini var eden ve moraliteyi sırtında taşıması bağlamında "deve" ile özdeşleştirilen köle ahlakının sürü tipi insanıdır. İkincisi, moral dışı olmayla belirlenen ve kendi kendisinin efendisi olabilme anlamında "aslan"a benzetilen özgür insan ve üçüncüsü ise mevcut moralitenin anlamsızlığına karşı kendi değerlerini yaratabilen ve de çocuğa benzetilen trajik Üstinsan tipidir. *Zerdüşt*'te "Tinin üç dönüşümünü anlatacağım size: Tinin deveye, devenin aslana ve son olarak da aslanın çocuğa dönüşmesini."[16] ifadelerini kullanırken, Kuçuradi'nin de işaret ettiği üzere, söz konusu tipler arasındaki yapısal

[10] Friedrich Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft* (Leipzig : E. W. Fritzsch Verlag, 1887), (125), 153.
[11] Nietzsche, *Böyle Buyurdu Zerdüşt*, 73.
[12] Nietzsche, *Ecce Homo,* (VII), 105.
[13] Nietzsche, *Böyle Buyurdu Zerdüşt*, 6.
[14] Knoll, "The 'Übermensch', as a Social and Political Task: A Study in the Continuity of Nietzsche's Political Thought," 240-243.
[15] Heit, "Der Mensch als Gesellschaftsbau-Nietzsches physio-politische Antroplogie der Freiheit," 105.
[16] Nietzsche, *Böyle Buyurdu Zerdüşt*, 19.

farklılıkları anlatmak ister:

> [I]nsanlar arasındaki ayrılık bir yapı ayrılığıdır ve insanlar arasındaki bu yapı ayrılığı, onların değerlerle olan bağlantılarında, yaşamalarının bütününde, yapıp ettiklerinin temelini meydana getiren değerlendirmelerinde ortaya çıkar. Bir insanın diğer insanlardan farkı, kendi zamanına, çevresine ve tarihe "yön vermiş olan ve yön veren" değerler ve değerlendirmelerle hesaplaşmasında veya hesaplaşmamasında, hatta onları kullanmasında ortaya çıkar.[17]

Sürü tipi insan, Nietzsche'ye göre, verili ahlakın kendisine çizdiği sınırların dışına çıkmayan, kendi başına hareket edemeyen, çoğunluğa tabi insan tipidir. Daima yığınlar halinde varolabilen bu insan tipi, mevcut ahlaki değerlerin ona sunduğu bakma tarzını kullandığı için, gerçekliğe kendi gözleriyle bakamaz. Kuçuradi'nin ifade ettiği üzere, "[B]u insan tipi, kendi gözleriyle görmediği gerçekliği söz konusu ahlakın değer yargılarına göre değerlendirir ve aynı zamanda kendini ve kendine benzeyenleri ayakta tutan bir değerlendirme tarzını, çevresinin ve çağının ahlakı haline getirir."[18] Sürü tipi insan, Nietzsche'nin şiddetle eleştirdiği köle ahlakının bireylerinden başka bir şey değildir. Temel karakteristiği daima bir tür "uyma" ya da "olumlama" davranışı gösteriyor olmasıdır. Bu insan tipi ahlakın kendisine "yapmalısın!" dediği her şeyi yerine getirdiği ve olumladığı için, özgürlükten yoksundur. Bundandır ki Nietzsche'ye göre, çağın geniş insan yığınları ahlaka boyun eğmiş bir sürü özelliği taşımaktadır. "Bu sürü insanının hiçbir zaman özgür olmaması, kendi, kendisi olmaması, tek olmamasıdır. Çoğunluk rahat olsun diye, kendi gözleriyle bakıp yorulmasın, kurcalayıp tedirgin olmasın diye morale sığınırcasına boyun eğer."[19] Sürü tipi insan için Nietzsche "Herkes aynı şeyi ister, herkes aynıdır: başka türlü hisseden kendi ayağıyla gider tımarhaneye."[20] ifadelerini kullanırken, bu tip insanın aynılığı ne ölçüde içselleştirdiğinin altını çizmektedir. Farklı olmanın hastalıklı bir durum olduğu öğretilmiştir bu tip insana. Açıktır ki, Nietzsche'nin eleştirisi, kitle kültürünün sürü insanı için bir sığınak olmasıdır. Kitle kültürünün geleneksel değerleri, kendi değerlendirmeleri olmayan ve kendi ayakları üzerinde duramayan zayıf insanlar için önemlidir.[21] Nietzsche tam da kitle kültürü içinde insan olmanın anlamından uzak bir şekilde yaşayan ve köle ahlakı içinde varolan bu insana, insan olmanın ne olduğunu göstermek istemektedir.

Özgür insan tipi ise, mevcut ahlaki düzenin değer diye mutlaklaştırdığı değer yargılarının anlamsızlığının farkında olan ve bu değer yargıları üzerine inşa edilmiş her şeye "hayır" diyebilen insandır. Nietzsche'ye göre, özgür insan, sürüden kopma ve kendi olabilme yolunda olan bir ara tiptir. Bu ara insan tipinin yaşadığı mevcut moralden kopma durumunu Kuçuradi şu sözlerle ifade eder:

> Bu kopma beklenmedik bir anda, birdenbire bir "yer sarsıntısı" gibi olur. Öyle birdenbire olup biter ki, kopan kişi pek anlamaz olan biteni. Çevresine olan aykırılığı, bu çevreye "hayır" demesi, onu nereye olursa olsun gitmeğe, nasıl olursa olsun kaçmağa zorlar. "Burada yaşamaktansa ölmek daha iyidir" onun için. Bu "burada", onun o zamana kadar sevmiş olduğu her şeydir. "Buradan" uzaklaşmak, arkasına bakmadan uzaklaşmak her ne pahasına olursa olsun bir değişiklik isteğidir bu.[22]

Tindeki bu dönüşümü Nietzsche korkunç ve zor bir adım olarak nitelendirmektedir. Aslan kendi çölünde efendi olmak ister. Aslana dönüşmek, Tanrı'ya, onun "yapmalısın" buyruğuna bir başkaldırı, yeni değerler yaratabilme açlığı içinde özgürlüğünü kazanmadır.[23] "Yeni değerler yaratma hakkını ele geçirmek –dayanıklı ve saygılı bir tin için, en korkunç adım budur. Gerçekten de bir yağmacılıktır ve yırtıcı bir hayvan işidir onun gözünde."[24]

---

[17] Ioanna Kuçuradi, *Nietzsche ve İnsan* (Ankara: Tfk Yay., 1995), 14.
[18] Kuçuradi, *Nietzsche ve İnsan*, 25.
[19] Kuçuradi, *Nietzsche ve İnsan*, 21.
[20] Nietzsche, *Böyle Buyurdu Zerdüşt*, 12.
[21] Doğan Özlem, "Değerler Sorununda Nesnelcilik/Mutlakçılık ve Öznelcilik/Rölativizm Tartışması Üzerine" *Bilgi ve Değer* içinde, ed. Ş. Yalçın (İstanbul: Vadi Yayınları), 298.
[22] Kuçuradi, *Nietzsche ve İnsan*, 56.
[23] Nietzsche, *Böyle Buyurdu Zerdüşt*, 20.
[24] Nietzsche, *Böyle Buyurdu Zerdüşt*, 20.

"[A]hlaki değerlerin ve değer yargılarının havada kaldığının farkına varan kişi,"[25] özgür insan için karşılaşılması gereken ilk durum bir *nihilizm* durumudur. Söz konusu *nihilizm*, verili ahlakın değer yargılarına "hayır" dendiği durumda yaşanan anlam kaybı, bir boşluk, hiçlik durumudur. Nietzsche'ye göre, her insanın kendi değerlerini kendisi yaratabilme, kendisi olabilme yolunda bu anlam kaybını, *nihilizm*le yüzleşmeyi yaşaması zorunludur; nitekim insanın bu anlam kaybı, boşluk, hiçlik durumunu yaşamadan kendi dünyasını kurabilmesi mümkün değildir. İçinde bulunduğu dünyanın değerler diye sunduklarının içeriğinin tümüyle boş olduğunu görmenin kişiyi nereye götüreceği noktasında ise şunlar söylenebilir: O artık soran-sorgulayan kişidir. Neden?

> Bu durum bir çeşit hastalıktır: Her şeyi yıkmak isteyen bir hastalık, ama "gücün ve kendi kendini yönetmek, kendisinin olan değerleri koymak istemenin bu boşanması, bu özgür istemeyi isteme, insanı yıkabilecek bir hastalıktır aynı zamanda; çünkü kişi, "hayır" dediği şeylerin yerine neyi koyacağını daha bilmiyor. Böyle bir kişinin "yapıp ettiklerinin ve dolaşmalarının arka planında —çünkü tedirgindir ve bir çölde gibi dolaşır, yollarda hedefsizdir—gitgide daha tehlikeli olan bir merakın soru işareti durur. Acaba bütün değerler altüst edilemez mi? İyi acaba kötü olabilir mi; Tanrı da ancak şeytanın bir buluşu ve inceliği midir? Her şey en son temelde acaba yanlış olabilir mi? Ve eğer aldatılanlar biz isek, tam bu yüzden biz de aldatan değil miyiz? Bizim de aldatan olmamız gerekmez mi." "Acaba bütün değerler, komediyi sürdürüp götüren, ama bir çözüme yaklaştırmayan yemler değil midir?" diye sorabilir kişi.[26]

Nietzsche bu noktada, nihilizme saplanıp kalma tehlikesinin de oldukça farkında olarak, reddettiği değerlerin yerine kendi değerlerini ikame edemeyen ya da bağlanacak başka değer ya da değer yargıları bulamayan insanın, ya yaşama karşı pür bir isteksizlik ya da reddedilen ve anlamsızlığı teşhis edilen ahlaki değerlere yönelik yıkıcı bir eyleme yöneleceğini iddia eder. Birincisi "pasif nihilizm," ikincisi ise "aktif nihilizm"dir.

> Nihilism nedir? Nihilism "değer, anlam ve istenecek bir şeyin varlığını kesin olarak inkar etmek"tir; moralin mantığı sonuna kadar götürüldüğünde "en yüksek değerlerin değerinin yitirmesi, hedefin bulunmaması, 'neden' sorusuna bir karşılığın bulunmaması"dır; "en yüksek değerler olarak tanınan değerler söz konusu olunca, insan varlığının dayanacak bir şeyi olmadığına inanmak"tır.[27]

*Nihilizm*in ötesinde ise, gerçekliğe kendi gözleriyle bakabilen ve bu gerçekliğe dair kendi değerlendirmelerini yapabilen Üstinsan vardır. Üstinsan, bir yandan kitlenin, sürünün bağlı bulunduğu değer yargılarına "hayır" diyebilmek ve bu değer yargılarının anlamsızlığını teslim edebilmek, diğer yandansa *nihilizm*i aşarak yine de yaşamın kendisine "evet" diyebilmek ve yeni değerler yaratabilmekle karakterize olur. Nietzsche'nin Üstinsan tiplemesi, köle ahlakının hüküm sürdüğü dünyada özgürlüğünden yoksun bırakılan insanın aksine, moralin ötesinde kendisi olabilmeyi başarabilen insan tipidir. Doğaüstü umutlarla yaşamı aşağılayanların aksine yaşamı olumlamak gerektiğinin altını çizen Nietzsche, Üstinsan tipinin yeryüzünün anlamı olduğunu dile getirir.[28] Nitekim Tanrı çoktan ölmüştür: "Bir zamanlar tanrıya küfretmekti en büyük küfür, ama tanrı öldü ve böylelikle kafirler de öldü. Şimdi en korkunç günah yeryüzüne küfretmek ve anlaşılmaz olanın ciğerine yeryüzünün anlamından daha çok itibar etmektir."[29]

Realiteye doğrudan, aracısız bakabilen ve ona yeni anlamlar yükleyebilen *Üstinsan*, aynı zamanda trajik[30] bir insandır. Trajik insan, dünyaya anlam katandır, bir yandan dünyaya anlam katan öte yandan da dünyada olmasıyla dünyanın anlamı olandır.

> Trajik insan tabii insandır, olduğu gibi olan insandır**...** : Onun yaptığı her şey ve eseri onun varlık yapısıyla, onun bütünlüğüyle ilgilidir; yapmacık bir yanı yoktur onun. O, "farkında olmadan, kaynaşan dolulukta ve kuvvetten dolayı, zamanına kadar kutsal, dokunulmaz, tanrısal denen her şeyle oynar." O, her şeye dokunur, her şeyi sorar, her şeyi eline alır; çünkü o, her şeyi ilk defa görmektedir. "Çocuk suçsuzluk ve unutmadır, yeni bir başlangıç, bir oyun, kendi kendine dönen bir tekerlek, bir ilk hareket, kutsal bir 'evet' demedir." Diğer yandan, trajik insanın tabii olması demek, başkalarına

[25] Kuçuradi, *Nietzsche ve İnsan*, 54.
[26] Kuçuradi, *Nietzsche ve İnsan*, 56-57.
[27] Kuçuradi, *Nietzsche ve İnsan*, 57.
[28] Nietzsche, *Böyle Buyurdu Zerdüşt*, 6.
[29] Nietzsche, *Böyle Buyurdu Zerdüşt*, 7.
[30] Bir çocuğun naifliğine atıfla.

> bir şey bekleyen bir yanı olmaması, başkalarının kendisiyle ilgili düşüncelerinin onu ilgisiz bırakması demektir. O, bildiğini yapar: Kendi işini, "o, soğuktur, serttir, tereddütsüzdür, kendisi için düşünülenlere karşı korkusuz; `kendine önem verilme' ve kendisine önem verilen bir insan olmayla ilgili erdemler, 'sürünün erdemi'yle ilgili hiçbir şey onda yoktur": onun cesaretidir bu. Ancak, o, inter pares[31] olmayınca en değerli şeylerini -oyuncaklarını— saklar; anlayamadıklarından dolayı ucuzlaştırmasınlar diye onları, kırmasınlar diye oyuncaklarını.[32]

Nihayetinde onun felsefi antropolojisinde insan, Üstinsan olma yolunda aşılması gereken bir köprüdür, yoksa kendinde bir amaç değildir. İnsanın sevilebilecek yanı, onu büyük yapan tam da bu tehlikeli öteye geçişi temsil etmesidir.[33] Yırtıcı aslanın çocuğa dönüşmesinin (Üstinsanın ortaya çıkmasının) anlamı nedir diye soruyor Nietzsche : "Masumiyettir çocuk ve unutuş, yeni bir başlangıç, bir oyun, kendi kendine dönen bir çarktır, bir ilk hareket, kutlu bir Evet deyiştir."[34]

### 2. *Ahlakın Soyküğü Üstüne*: Köle *versus* Efendi Ahlakı

Nietzsche Darwinizmin de etkisiyle insanın bütün diğer canlılar gibi zamanla evrim geçirerek gelişen, en nihayetinde ölümlü olan bir doğa varlığı [Naturwesen] olduğunu düşünür. Bu doğa varlığı tarihsel olarak kültürün etkisiyle, özellikle de din ve ahlak aracılığıyla şekillendirilirken, insanın yaşamsal güçlerinin köreltildiği, adeta elinden alındığı bir tip yaramıştır: Avrupa'nın vasat, ehlileştirilmiş, hasta ve sürü halinde yaşayan insan tipi. Nietzsche'nin genel olarak ahlaka ve özel olarak da Hıristiyan ahlakına tepkisi, bu ahlaki idealler altında sunulan hakikatin bu insan tipinin baskın olduğu bir köle düzeni yaratmasınadır. Köle ahlakı 19. Yüzyılda çağa egemen olan ahlaktır ve insan, ahlakın ebedi hakikatleri altında özgürlüğünden feragat et(tiril)miştir. Nietzsche *Ahlâkın Soykütüğü Üzerine* eserinde, ahlakın varlık alanını kuran değer yargılarının mahiyetinin araştırılması gerektiğini ifade ederken şu sorular üzerinden hareket eder:

> İnsan, hangi koşullar altında iyi ve kötü değer yargılarını ortaya atıyordu? Ve onların kendi değerleri neydi? Şimdiye dek, insanın ilerlemesini engellemiş miydi yoksa pekiştirmiş miydi? Bir tehlikenin, yoksullaşmanın, bir insan yaşamının soysuzlaşmasının işareti miydiler? Ya da, tersine, bir doluluk, bir kuvvet, yaşama istemi, yüreklilik, iyimserlik, gelecek mi görünüyordu onlarda?[35]

Bu soruları sorana değin, sessiz ve sözsüz kalmış olur insan. Verili olana koşulsuz "evet" demek olan bir tür susmadır bu. Bu sorularla yüzleşen insan, Nietzsche'ye göre, ana vatanının arayışı içine girmiştir, yurt bildiği yurtsuzluğunu değiştirmeye karar vermiştir artık. Nietzsche ahlakı çoğu durumda olumsuz bir anlamda kullanır. Zira ahlak söz konusu olduğunda şeylerin değerleriyle ilgili bir hazır yargılar bütününe dayanıyoruz demektir.

> İnsanlar başkalarının yargı gücüne kendi yargı güçlerinden daha çok güvenirler. İyi damgasını taşıyan her şeyi, hep iyi saymak eğilimi vardır insanlarda, "tembel ve korkak" insanlarda. Bu türlü kalıplaşmış yargılardan meydana gelen bir moralin bütün görüşlerinde antropolojik —Nietzsche›nin deyişiyle psikolojik temel eksiktir; başka bir deyişle bütün bu türlü görüşler insanın yapısına aykırıdır.[36]

Ahlakın kökenine dair bu araştırmanın göstereceği yegane hakikat ise, Nietzsche'ye göre, birbirine zıt iki farklı ahlakın tarih sahnesinde hep var olduğudur: Köle ahlakı ve efendi ahlakı. Köle ahlakı, zayıfın, güçsüz olanın; efendi ahlaki ise güçlünün ahlakıdır. Bu ahlak türleri, farklı yapılara sahip iki insan tipinin realiteyi değerlendirme tarzlarındaki ve bu realiteye yükledikleri anlamlardaki farklılıkların ürününden başka bir şey değildir; zayıfın, güçsüzün yaşamı alçaltan, yaşamın önemini azaltan ve güçlünün yaşamı zenginleştiren ve her daim ona yeni anlamlar yükleyen değerlendirmesinin ürünü. Onun özellikle Hıristiyan ahlakına yönelik eleştirisi, onun, köle ahlakının on dokuzuncu

[31] Kendi gibiler arasında.
[32] Kuçuradi, *Nietzsche ve İnsan*, 76.
[33] Nietzsche, *Böyle Buyurdu Zerdüşt*, 8.
[34] Nietzsche, *Böyle Buyurdu Zerdüşt*, 21.
[35] Friedrich Nietzsche, *Ahlâkın Soykütüğü Üstüne*, çev. Ahmet İnam. (İstanbul: Ara Yay., 1990), 23.
[36] Kuçuradi, *Nietzsche ve İnsan*, 7.

yüzyıldaki cisimleşmiş hali olmasındandır.

> Felsefenin elini kolunu bağlayıp hasta eden, gittikçe yayılan acıma ahlakını anlamıştım, ürkütmekte olan Avrupa kültürünün en ürkütücü belirtisi, belki de yeni bir Budacılığa, Avrupa Budacılığına —hiççiliğe yol açan ahlakı... Modern felsefecilerin, bu acımayı kayırıp, gereğinden çok büyütmeleri yeni bir şeydir.[37]

Hıristiyanlığın acıma ahlakının değer yargıları olan iyi ve kötüye bakalım öncelikle. Nietzsche'ye göre, modern dönemde Hıristiyan ahlakının söyleminin cisimleşmesi olarak iyi ve kötü yargıları, ait oldukları etimolojik kökene bütünüyle zıt bir anlamsal karakter sergiler. İyi, kökeni itibariyle bir soylu olana gönderimde bulunması gerekirken, acıma ahlakının sınır duvarları içerisinde aşağı ve bayağı olanın değerlerinden biri olarak sunulmaktadır. Bir kavram olarak aslında iyi, soyluların cesaret, fizik, zihinsel kudret ve gurur gibi ayırıcı niteliklere sahip olan "asil" anlamına gelmektedir. Kötü ise, soylunun niteliklerinden yoksun ve aşağı olanı gösterir. Dolayısıyla iyinin değişik dillerdeki etimolojik çözümlemesi, her dilde "soylu, asilzade" temel kavramlarına karşılık geldiği görülebilir. Bunlar zamanla ruhça yüksek, ruhça ayrıcalıklı anlamlarına dönüşmüştü. Aynı şekilde "bayağı, kötülük, alçaklık" da sonunda kötü kavramına dönüşmüştü. Ancak Nietzsche çağında bu değerlerin tersyüz edildiğini, iyi olanın alçak ve zayıf olanın simgesi haline geldiğini belirtir.[38]

Bu iyi ve kötünün tersyüz oluşunun on dokuzuncu yüzyıldaki en açık belirtisi rahip aristokrasisidir:

> Çok iyi bilindiği gibi rahipler *en şeytan düşmanlardır* —Niçin öyledirler? Çünkü, çok güçsüzdürler. Bu güçsüzlükleri içlerinde, dehşetli, korkutucu bir nefretin büyümesine yol açar, en tinsel ve en zehirli bir nefretin. Dünya tarihinin en büyük kindarları her zaman rahiplerdir; en hınzır kindarları da: —rahiplerin kini göz önüne alındığında, kimse onlarla başa çıkamaz.[39]

Nietzsche burada kilisenin, çileci ideallerin, acımanın ve özünde hınç duygusunun barındığı bir acıma ahlakı üzerinden sürü üzerinde yarattığı etkiye atıfta bulunmaktadır. "Olgulara bakalım: halk kazanmıştır —ya da 'köleler' ya da 'yığın' ya da ne demek hoşunuza gidiyorsa—...Efendiler ortadan kaldırılmış; sıradan insanın ahlakı kazanmıştır"[40] Sürüye ait olan için, kilisenin kendisine sunduğun iyi ve kötü değer yargıları üzerine düşünmek diye bir şey yoktur; çünkü temele aldığı moralin değerlerine dayanarak yaşamaktır. Güçlü olan insan ise, *Üstinsan*, ayrılmayı ve kendi değerleriyle yaşamayı seçmiş olandır; efendidir o. Efendinin kendine ait değerlendirmeleri olduğu için kendini olumlamak için bir başkasına ihtiyaç duymaz. Köle içinse kendini olumlama ancak efendiyi olumsuzlamaya bağlı olan bir şeydir. Köle olan, sürü, kendisine iyi diyebilmek için efendiyi kötü diye olumsuzlamak zorundadır. Nietzsche'ye göre, köle, güçsüzlüğünden dolayı efendiye karşı bir hınç duygusu temelinde bakar ve onu tam da güçlü olmasından dolayı yargılar. Onun, güçlü olanı eylemlerinden dolayı sorumlu tutacağı bir Tanrı'ya ihtiyaç duyar. Zayıf olan, bu dünyada oynayamadığı efendi rolünü, güçlü olana da oynatmak istemez; öte dünyaya yansıtır bu idealini. Nietzsche, açıkça, bütün insanlarda bir güç istencinin bulunduğunu dile getirirken tam da bu durumu kastetmektedir. Doğası gereği zayıf olanda da bir güç istemi vardır; ancak onun güç istemi açıkça efendi olanı yargılamayı isteme yönünde yanlış yolda kendini görünür kılar. Nietzsche bu durumu *Ahlakın Soykütüğü Üzerine* şu ifadelerle dile getirir:

> Her soylu ahlak, kendine zafer kazanmış bir biçimde "evet" demekten gelişirken, köle ahlakı daha başında "dışta" olana, "farklıya" "kendi olmayana" "Hayır" der. *Bu Hayır*, onun yaratıcı eylemidir. Bu değer koyan bakışın tersine dönmesi —bu zorunlu yön, geriye, kendine doğru değil de dışarıya doğrudur— hınç duygusuna aittir: Var olması için köle ahlakının, hep karşı koyan dış dünyaya, fizyoloji açısından bakıldığında, genellikle eyleme geçmesi için dış uyarıcıya gereksinimi olmuş —eylemi temelden tepkiden kaynaklanmış. Soylu değerlendirme biçiminde tersi söz konusu: Kendiliğinden eyleme geçer ve gelişir; karşıtını, yalnızca kendine daha minnettar, daha sevinç dolu "evet" demesi için, arar, -olumsuz kavramları "alçak", "sıradan", "kötü" yalnızca baştan aşağı yaşam ve tutkuyla dolu olumlu temel kavramların "biz soylular, biz iyi, güzel mutlular!"ın soluk bir karşıt görüntüsüdür. Soylu değerlendirme biçimi yanılıp, gerçeğe karşı günah

[37] Nietzsche, *Ahlâkın Soykütüğü Üstüne*, 25.
[38] Nietzsche, *Ahlâkın Soykütüğü Üstüne*, 32-33.
[39] Nietzsche, *Ahlâkın Soykütüğü Üstüne*, 36-37.
[40] Nietzsche, *Ahlâkın Soykütüğü Üstüne*, 39.

> işlediğinde, bunu yeterince bilmediği bir alana göre yapar; evet, kendini onun savunmada çabuk kırılan gerçek bilgisine karşı: Kimi durumlarda, küçük gördüğü alanı yanlışlar, sıradan insanın, aşağı sınıftan halkın alanını; öte yandan, iyice düşünmek gerek, her durumda, küçümsemenin, üstün bir konumdan, yüksekten bakmanın etkisi, küçümsediği görüntünün sahte bir kopyası olur; yine de karşıtına —in *effigie*[41], olağan ki, -bastırılmış bir nefretle yaptıklarından çok daha geri de kalan bir sahteciliktir bu, güçsüz olanın intikamı. Gerçekten de, gereğinden çok dikkatsizlik, hafife alma, gereğinden çok gözlerini başka noktaya çevirme ve sabırsızlık vardır bu küçümsemede; hatta gereğinden çok sevinç, çünkü nesnesini gerçekten bir karikatüre ve hilkat garibesine çevirebilir.[42]

Nietzsche'ye göre, mutluluğun temel, ilksel, kökensel formunda taşıdığı anlam bile köle ahlakının etkisi altında *pseudo* (sahte/sözde) ve edilgin bir mutluluk olarak kendini gösterir. Köle ahlakında mutluluk, zayıf insanların, sürüye ait olanların bilinçaltındaki hınç duygusunun tatmini ile ilgiyken; efendi ahlakında, güçlünün nezdinde kendileri olarak varolabilmenin ayrılmaz bir parçası olmak durumundadır.

> "İyi aile çocukları" kendilerini "mutlu" hissederlerdi; mutluluklarını hiç de düşmanlarını inceleyerek, yapay biçimde kurmak ya da kendilerini mutlu olduklarına inandırmak, kendilerini *aldatmak* zorunda değillerdi (bütün *hınç duygusuna* sahip insanların hep yaptıkları gibi); yine aynı biçimde, dolu, aşırı güçlü, dolayısıyla *zorunlu* olarak etkin insanlar olarak, mutluluğun eylemden koparılamayacağını biliyorlardı —etkin olmak onlar için zorunlu olarak mutluluğun bir parçasıydı (iyi durumda bulunmak buradan kaynaklanıyordu) —tümüyle zıt bir mutluluk çıkıyor karşımıza, güçsüzlerin, ezilmişlerin, zehirli düşmanca duyguları azan insanlar düzeyinde; özünde uyuşma, sersemleme, rahat, huzur, "Sabbat", gerginliğin gevşemesi, kol ve bacakların yumuşamasıyla, kısaca *belirgin* bir mutluluk. Soylu insan kendine güvenerek açık bir biçimde yaşarken, (soylu, "soylu bir atadan gelen" "gönlü açık" belki de "çocuksu"daki ince ayırımın altını çiziyor), *hınç duygusunun* insanı ne "gönlü açık" ne de "çocuksu", dürüst ve yapmacıksızdır kendine karşı.[43]

Bundandır ki, hınç duygusu Köle ahlakının bireylerinin davranışlarının temelinde yatan en belirgin duygulardan biridir. "*Hınç duygusunun* kendisi" diyor Nietzsche, "eğer soylu insanda ortaya çıkıyorsa, kendini ani bir tepkiyle harcar, bitirir, böylece de *zehirlemez*: Öte yandan, kaçınılmaz olarak zayıf ve güçsüzde ortaya çıkacağı sayısız durumda hiç de göze görünmez."[44] Aşağı olanın, zayıfın kurnazlığına atıfta bulunan Nietzsche, onun, zayıflık durumunu kendi çıkarları doğrultusunda ustaca kullandığını vurgular: Hınç duygusunun etkisi altında olan, bütün saklı, gizli yolları bilir; yüzündeki masumiyetin altında yatanı gizlemekte oldukça ustadır ki yeri geldiğinde kendisini küçük ve ezilmiş göstererek efendiye bir suçluluk yüklemekten çekinmez. West'in de belirttiği gibi,

> Acıma, alçakgönüllülük, fedakarlık, kendilerinden daha iyi olanların yüksek konumlarını yerle bir etme kavgası içinde olan fesat kölelerin çıkarlarına hizmet eden değerlerdir. İyi ve kötüye dair bu "köle ahlakı", iyi ve kötü arasındaki aristokratik zıtlıkla karşı karşıya getirilir. Cesaret, cömertlik ve alicenaplık gibi değerler, "kendileriyle eylemlerini tümüyle aşağı, alçak, bayağı ve avami olanla tam bir zıtlık içinde, en yüksek düzeyde iyi kişiler ve eylemler diye ortaya konan, kendini üste yerleştirmiş soylu, güçlü ve yüce gönüllünün kudretini ve haysiyetini yansıtır.[45]

Nihai olarak, Nietzsche, 19. yüzyıldaki hakim anlayışın temellerini bu şekilde resmeder. Bir efendi ahlakına, yeni bir değerlendirmeye ve değerlerin ait oldukları —kendi öz anlamlarına uygun kullanılmaları gerekmektedir. İnsanlık durumunu *decadence*a (çöküntüye) sürükleyen ve insanın özgürlüğünden yoksun bırakan mevcut ahlakın ve bu ahlakın ürünü olan değer yargılarının kökeninde Hıristiyanlık vardır. Hıristiyanlık, bir öte dünya ideali uğruna bu dünyanın sistematik olarak değersizleştiği yanlış bir tinsellik üretmiştir.[46] Max Horkheimer'ın da belirttiği üzere, Hıristiyanlığın dünyayı iyileştiremeyeceğini gördüğü için Nietzsche'nin *Deccal*'e dönüşmüştür[47] Deccal *decadence* değerlerin alt üst edilmesine bir çağrıdır:

---

41 Nefret edilen kişiyi teşhir ederek.
42 Nietzsche, *Ahlâkın Soykütüğü Üstüne*, 40.
43 Nietzsche, *Ahlâkın Soykütüğü Üstüne*, 41.
44 Nietzsche, *Ahlâkın Soykütüğü Üstüne*, 41-42.
45 David West, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, çev. Ahmet Cevizci. (İstanbul: Paradigma Yay., 1998), 182.
46 A., Maclntyre, *Ethik'in Kısa Tarihi*, çev. Hakkı Hünler ve S. Z. Hünler. (İstanbul: Paradigma Yay., 2001), 253.
47 Horkheimer, Adorno ve Gadamer, "Nietzsche ve Biz," 317.

> Acı verici, tüyler ürpertici bir oyundu karşıma çıkan: insanın yozluğunun önündeki perdeyi çektim, açtım. [… ]öylesine ki, bu yozluğu en güçlü bir biçimde, duyduğum yer, şimdiye dek en bilinçli olarak "erdem"e, "tanrısallığa" yönelinen yer olmuştur. Yozlaşmışlıktan anladığım, sanırım şimdiden sezinlendi, décadence anlamında: savım da, insanlığın bugün kendi en üst istenebilirliklerini biraraya topladığı değerlerin hepsinin, décadence değerleri olduğu.[48]

Nietzsche'ye göre, tarih, köle ahlakı ve efendi ahlakı arasında yaşanan daimi bir savaşın ve birinin diğerine üstün gelmesiyle belirlenen bir dizgenin adıdır. Ve bu savaş çoğunlukla, kendisinin de temellerini yıkmaya giriştiği, köle ahlakı lehine sonuçlanmıştır. Köle ahlakı ve efendi ahlakı arasındaki çatışma, temelde yer alan iki epistemoloji arasındaki çatışmayı temsil etmektedir.[49] Çağının ahlakı da, Nietzsche'ye göre, Hıristiyanlık eliyle tesis edilmiş bir köle ahlakıdır. *Güç İstenci*'nde vurgulandığı üzere, Hıristiyan ahlakı, insanın kendisini bulabilmesinin ve kendisi olabilmesinin yolunu, insana sahte bir hakikati gerçekmiş gibi sunmak suretiyle tıkayan ve moralin bu haliyle değersiz olduğunu görmekle yaşanacak nihilizm tecrübesinin önüne geçen bir engeldir. Bu bağlamda, "Hıristiyan ahlak hipotezinin avantajları neydi?" diye soruyor Nietzsche:

> (1) Önemsizliği varolmakla göçüp gitme değişkenliğinde tesadüfi bir varoluş karşısında kişiye mutlak bir değer kazandırıyordu. 2) Çile ve kötülük yerine— "özgürlük" dahil olmak üzere, dünyaya kusursuzluk karakterini bahşettiği oranda Tanrının avukatlarına hizmet ederdi: kötülük kelimenin tam anlamıyla ortaya çıkardı. 3) Kişinin mutlak değerler hakkında *bilgi sahibi* olduğunu ve böylece *yeterli bilginin* önemli şeyleri önemsediğini kabul ederdi. 4) Kişiyi kendisini kişi olarak küçümsemekten, yaşama karşı taraf tutmaktan, bilgiden umudunu kesmekten kurtarırdı: O, bir çeşit *kendini koruma yoluydu*. Sonuç olarak: Ahlaklılık pratik ve teorik nihilizme karşı büyük panzehirdi.[50]

Tam da bu anlamda Nihilizm tecrübesi, Nietzsche'nin felsefesinde köle ahlakının boyunduruğundan kurtularak kendi hayatını kurmak ve inşa etmek için mutlaka geçilmesi gereken bir aşamayı ifade eder. Hayatını kendisine göre şekillendirdiği değer adı altında kendisine adeta dayatılan değer yargılarının, değersizliğinin farkına varan insan için ancak kendi değerlendirmelerini yapma ve kendi hayatına egemen olma (özgürlük) yolu açılabilir.

### 3. Büyük Politika: Değerlerin Yeniden Değerlendirilmesi

Mevcut ahlaki yapının, moralitenin tersyüz edilmesi ve böylelikle köle ahlakının yerine efendi ahlakının ikame edilmesi gerektiğini dile getiren Nietzsche, "değer"den insanın dünyaya anlam katan bütün yaratımlarını anlar. Bundan dolayı Nietzsche'de 'değer', trajik insanın realiteyi değerlendirmelerinin ürünlerinden başka bir şey değildir. Oysa tarih boyunca insan Nietzsche'ye göre, bu değerlerden bazılarını (birini ya da birkaçını) bütün her şeyden üstün tutarak mutlaklaştırma hatasına düşmüştür. 19. yüzyıl Avrupası›nda bunun en çarpıcı örneği Hıristiyan ahlakının bütün her şeyin belirleyici otoritesi olarak kabul edilmesidir. Kuçuradi'nin de ifade ettiği gibi, "[T]arih boyunca hep yeniden olup biten bir şeydir bu: Çeşitli kişiler, çeşitli insan toplulukları ve çeşitli çağlar insan başarılarına, her biri bağımsız olarak birer değer olan ve insanın yaşamasını sağlayan insan başarılarına çeşitli anlamlar yüklerler: bazen birini, bazen de diğerini ön plana getirirler, baş değer, "mutlak" değer yapmak isterler."[51] Burada yapılan hata, insanın böyle bir mutlak değer kavrayışı aracılığıyla realiteye bakarak onu yorumlama girişimidir. Böyle bir yorumlama girişimi zorunlulukla bir tahakkümü ve özgürlükten yoksunluğu beraberinde getirir ki, söz konusu mutlak değerin sunduğu çerçevenin dışına çıkmak imkansızdır. Nietzsche'ye göre, realiteye bu şekilde yaklaşıldığında realiteyi kavramak olanaksızdır.

---

[48] Friedrich Nietzsche, *Deccal-Hıristiyanlığa Lanet*, çev. Oruç Aruoba. (İstanbul: Hil yayınları, 1995), (6), 8.

[49] Hakan Çörekçioğlu, "Nietzsche'de Ahlaksal ve Politik Bir Mesele Olarak Epitemoloji," *Kaygı* sayı: 15 (2010): 161. Yazar bu makalede özellikle, Nietzsche'nin geleneksel epistemolojilere karşıt bir biçimde, epitemolojiyi pratik bir mesele olarak ele aldığının altını çizmektedir. "Zayıf insan ve onun köle ahlakı ile güçlü insan ve onun efendi ahlakı arasındaki ayrım, esasen, doğayı ve yaşamı değerlendirme tarzları arasında bir ayrımdır. Bu, aynı zamanda Nietzsche'nin 'insanın değer biçmeleri onun ruhunun yapısını… açığa vurur' derken kastettiği şeydir." Çörekçioğlu, "Nietzsche'de Ahlaksal ve Politik Bir Mesele Olarak Epitemoloji," 169.

[50] Friedrich Nietzsche, *Güç İstenci*, çev. Nilüfer Epçeli. (İstanbul: Say Yay., 2002), (1. Kitap, I-4), 28.

[51] Kuçuradi, *Nietzsche ve İnsan*, 16.

Onun *Üstinsan* tipi, daha önce de dile getirdiğimiz gibi, realiteye kendi gözleriyle bakabilen, moral dışında kalabilen bir tiptir. Nietzsche, insanın değerlendirmeler yapabilmesini onun bir varlık şartı olarak görür.

> Realitenin, olup biten her şeyin ve insan başarılarının tabii değerini, insan hayatı için taşıdıkları değeri görmek; gerçeklikte olan moralin dışında, çağı yöneten değerlerin dışında, "iyinin ve kötünün ötesinde" değerlerin değerini biçmek, bunu da yeni bir başarıyla, belli bir insan başarısı alanında yeni bir adımla göstermek: değerlerin yeniden değerlendirilmesi budur: Budur yeni değerler yaratmak."[52]

Nietzsche'ye göre tarih sahnesine gelmiş bu üç tip insanın her birinde ortak olan en temel özellik, 'güç istenci'dir. Bu olguyu Nietzsche *Zerdüşt*'te, "nerede canlı gördüysem, orada gücü isteme gördüm..."[53] sözleriyle dile getirir. O dünyanın temelinde bir *istem*enin yattığı görüşünü Schopenhauer'dan devralırken, yine de onun pesimizmini paylaşmaz. Bu isteme Schopenhauer'ın belirttiği gibi kör, hedefsiz ve susturulması gereken bir şey değildir. Güç istenci, dünyanın bütün acılarına ve temelsizliğine rağmen ona "evet" diyebilmeyi ve ona anlam katmayı mümkün kılan bir şeydir.[54] İnsan özünde gücü isteyen, güçlü olmayı isteyen bir varlıktır. Wisser'in sözleriyle, "*kendimizi* aşmamıza, kötümserliğin bizi güçsüz kılan etkisinden kurtulmamıza, şimdiye değin anlaşıldığı biçimiyle insanın ve böyle olduğumuzu sandığımız biçimiyle kendimizin ötesine geçmemize yardım eden, temel niteliği yaratıcılık olan bir iradedir."[55]

> Güç istemi kavramı, evrensel bir başkalarına tahakküm etme ya da ötekileri boyunduruğu altına alma istemini yansıtan bir şey diye, çoğunluk yanlış anlaşılmıştır. Oysa Nietzsche için, güç istemi dünyevi güç arzusuna eşdeğer değildir. Tam tersine, Nietzsche›nin psikolojik araştırmaları, engellenmiş olan karşı konulmaz güç arzularıyla başkalarına zarar verme ihtiyacı duyanların güçsüzler olduğunu gösterme amacı güder. Güçlünün böyle davranmaya ihtiyacı yoktur. Güçlü birey ufak tefek zorbanın veya bin bir dolap çeviren nevrotiğin tam tersi olan biridir. Onun eylemleri ve erdemleri, tahakküm altına alınma arzusundan ziyade, bağımsızlık ve gücün tezahürleridir.[56]

West'in bu yorumunun aksine, Wolfgang Müller-Lauter Nietzsche'nin yazılarında iki farklı Üstinsan tipinin saptanabileceğini ileri sürer: acımasızca gücü elde etmeye ve bütün direnç odaklarına karşı kendi değerlerini egemen kılmaya çalışan güçlü Üstinsan tipi ile bütün karşıt değerlere ve farklılıklara hoşgörü ile bakabilen bilge Üstinsan tipi. Martin Heidegger tarafından da Üstinsan, büsbütün dünyayı yönetme iddiasında bir tip olarak okunur. Bu anlayışlar, Knoll'un da vurguladığı üzere oldukça sınırlı, dar bir perspektifin ürünüdür. Nietzsche'nin yazılarının pek çoğunda Üstinsanlardan çoğul bir şekilde bahsedilmesine de atıfla Üstinsan, yetenekli bir sanatçı, bir filozof, bir aziz olabileceği gibi, bilgili bir kimse ya da sıra dışı bir devlet adamı olabilir.[57] Bu kavram, nihai olarak, daha yüksek insan tiplerine işaret eden, açık uçlu bir kavramdır. Dolayısıyla Nietzsche, belirli sayıda insanın gerçekleştirebileceği, ulaşabileceği bir mertebeden söz etmektedir. Tarihte bu tür insanlar çıkmıştır ve uygun toplumsal koşullarda gelecekte de çıkacaktır. Dolayısıyla insanlığın amacı, insanlığa anlam ve değer katan Üstinsan için sahneyi hazırlamaktır.[58]

Nietzsche'nin felsefesinin günümüzde özgürlük problemiyle ilgisinde tahakküm meselesini anlamak bakımından oldukça verimli bir bakış açısı sunduğunu görmek hayli önemlidir. Yukarıdaki alıntının da işaret ettiği üzere, güçlü olmanın, gücü istemenin ne anlama geldiği, günümüzde yaşanan tahakkümün öznesinin ve nesnesinin hangi perspektiften ele alınması gerektiğine ışık tutmaktadır. Nihai anlamda Nietzsche'nin değerlerin yeniden değerlendirilmesi olgusunu, sürü insanının güç istencinin yansımasıyla mutlaklaştırılan yanlış değerlerin ters yüz edilmesi olarak anlamak gerekmektedir. Bu anlayış, ahlakın mutlaklaştırılması ve realitenin verili bir moral üzerinden anlaşılmasına son verecek bir bakış açısının gerekliliğine bir gönderimdir. Nietzsche'ye göre, realitenin her durumda bir

[52] Kuçuradi, *Nietzsche ve İnsan*, 17.
[53] Nietzsche, *Böyle Buyurdu Zerdüşt*, 111.
[54] Richard Wisser, "Friedrich Nietzsche: Üstün İnsan Görünürde Mi?," *Felsefe Arkivi* sayı: 27 (1990): 80-81.
[55] Wisser, "Friedrich Nietzsche: Üstün İnsan Görünürde Mi?," 81.
[56] West, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, 185.
[57] Knoll, "The 'Übermensch', as a Social and Political Task: A Study in the Continuity of Nietzsche's Political Thought," 263.
[58] Knoll, "The 'Übermensch', as a Social and Political Task: A Study in the Continuity of Nietzsche's Political Thought," 263.

güç istenciyle şekillendiğini görmek manidardır ki bu durumda, sürü insanının güç istencinin egemenliğinde şekillenen bir realite için bir özgürlükten yoksunluğun; Ü*stinsan*ın, trajik olanın güç istencine göre şekillenen bir realite içinse özgürlüğün hüküm sürdüğü bir yer diye söz etmek doğru olacaktır.

Tarihin bu sürekli olarak bu iki ahlak arasındaki çatışmanın ürünü olarak okunabileceğini kabul edersek, politik olanı belirleyen de bu çatışmanın kendisi olacaktır. Politik olanı anlamak için bu çatışmaya bakmak gerekir:

> …güçlü insan, zayıf insanın hayatta kalmak için ürettiği epistemolojinin temellerini dinamitler ve zayıf için bir tehlike oluşturur. Buna karşılık zayıf insan, güçlü insanı kendi hakikat anlayışı doğrultusunda asimile etmek ister ve güçlünün varoluşu, karakteri ve ahlaksal kimliği önünde bir tehlike oluşturur. Bu durumda, tekrar edersek, hem ahlaksal hem de epistemolojik ilkeler çatışır. Bu çatışma, Nietzsche'nin ahlakın ve epistemolojinin kökenlerine ilişkin görüşlerinin kaçınılmaz sonucu olarak, aslında, bir varolma, hayatta kalma sorunudur, kişinin veya grupların öteki karşısında kendi ahlaksal kimliğini koruma ve ötekine kabul ettirme mücadelesidir. Bu anlamda o, aynı zamanda politik çatışma meselesidir.[59]

Nietzsche'nin felsefesi genel olarak mevcut iktidar ve tahakküm ilişkilerinin maskesini düşürmeyi amaçlayan, sürü ahlakının yaratmış olduğu düzenin ters yüz edilmesi gerektiğini, başka bir deyişle özgürleşimin yolunu gösteren bir felsefedir.

> Sevinçli haberler getiren, şimdiye kadar eşi benzeri olmayan bir elçiyim ben, şimdiye dek tasarlanmamış olan yüksek ödevler biliyorum (…) Bu yüzden kaçınılmaz olarak felaket getiren insanım ben; çünkü hakikat yüzlerce yıllık yalanla savaşa girdiğinde, kimsenin hayal bile edemeyeceği büyüklükte bir karmaşa, bir deprem sarsıntısı yaşayacağız; dağ taş birbirine karışacak. Politika kavramı tamamen düşünceler savaşına gömülecek; eski toplumun bütün iktidar yapıları havaya uçacak –çünkü tümü yalan üstüne kurulmuş (…) Dünya üzerinde ilk benimle başladı *büyük politika*.[60]

**Sonuç Yerine**

Nietzsche'nin sözünü ettiği bu *b*üyük politika, hala güncelliğini korumaktadır. Her defasında onun felsefesine dönülmesinin anlamı, tahakküm araçlarının mahiyetinin önemli ölçüde değiştiği ve daha rafine hale geldiği çağımızda, insanı özgürlüğünden yoksun bırakan mekanizmaların yerle bir edilmesi gerektiğine yaptığı vurguda aranmalıdır. Nietzsche'nin krizi tespit edip, çözüm yoluna açık uçlu kavramlarla işaret ediyor olması, felsefesinin güncelliğinin başlıca nedenlerinden biridir. Oluş halinde kavranması gereken insanın bütün ayartmalara karşı her daim uyanık ve kendinde olması gerektiğine dair bu uyarı, Üstinsana giden yolda, insanın yaratıcı gücünü kastre eden, birörnekleştirici, farklılıkları ortadan kaldıran her türlü ülkünün, ideolojinin yerle bir edilmesini salık verir. Onun demokrasi, liberalizm ya da sosyalizm karşıtlığı da bu çerçevede yer alır. Devletin ve politikanın asıl işlevi, Üstinsanın ortaya çıkmasını sağlamaktan başka bir şey değildir.

> Bu eşitlik vaazcılarıyla bir araya getirilmek ve karıştırılmak istemiyorum. Çünkü şöyle sesleniyor bana adalet: 'İnsanlar eşit değildir.
>
> Eşit olmamalılar da! Başka türlü konuşsaydım Üstinsana duyduğum sevginin ne anlamı kalırdı?[61]

Bütün meta-anlatıların ifşa edilerek, geleneksel anlamlandırma yapılarının çözüldüğü bir durumda yaşama her şeye rağmen evet demek, yeni değerler yaratabilmek ve ona yeni anlamlar yükleyebilmek, insanlar arasındaki hiyerarşide güçlü ve dayanıklı olmasıyla üstte yer alan Üstinsan eliyle gerçekleştirilebilir. Bu Nietzsche'ye göre, ancak aristokratik bir toplumda mümkündür: "İnsan tipinin her yükselişi, şimdiye dek Aristokratik toplumun işi olmuş-her zaman da öyle olacak: Uzun bir sıralama düzeni merdivenine, insanlar arasındaki değer ayrımına şu ya da bu anlamda köleliğin gerekliliğine inanan bir toplum."[62] Hiyerarşik bir toplumsal düzene dayanan aristokratik

[59] Çörekçioğlu, "Nietzsche'de Ahlaksal ve Politik Bir Mesele Olarak Epistemoloji," 171.
[60] Nietzsche'den aktaran Çörekçioğlu, "Nietzsche'de Ahlaksal ve Politik Bir Mesele Olarak Epistemoloji," 172.
[61] Nietzsche, *Böyle Buyurdu Zerdüşt*, 97.
[62] Friedrich Nietzsche, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, çev. Ahmet İnam. (Say Yay., 2015), (9. Bölüm, 257), 189.

toplum, Nietzsche'ye göre, insanın "yükselmesi" ya da "gelişmesi" için en iyi alternatif devlet düzenidir.

Nietzsche'nin düşüncelerinin zamanüstü karakterinin anlamı, "insanın aşılması gerektiği"ne yönelik kavrayışında aranmalıdır. Tarihin çeşitli dönemlerinde insanın aşılması gerektiğini kuşkusuz daha doğrudan hisseder ve kavrarız. Eleştirel Teori'nin büyük filozoflarının 2. Dünya Savaşı'nın dehşeti üzerinden kavradıkları insanın aşılması gerektiği gerçeğini, bizler 21. Yüzyılda dünyanın politik görüntüsü üzerinden kavramak zorunda kalıyor ve yine Nietzsche'ye, onun Üstinsan kavramına dönüyoruz. Üstinsan kavramının açık uçlu bırakılması bu öteye geçmenin her daim yeniden tanımlanmak durumunda olmasından ileri gelir. Şu soruya cevap vermek durumundayız: Mevcut olanı reformist bir bakış açısıyla tadil etmek mi yoksa gerçekten başka bir dille yeniden kurmak mı gereklidir? Nietzsche'nin *Zerdüşt*'te insanın aşılması gerektiğine dair sözleri, kuşkusuz mevcut olanın bambaşka bir dille yeniden ve yeniden kurulması gerektiğine işaret eder.

> İnsanın amacı, daha fazla insan olmak değil, insandan *daha fazla* olmaktır. Yolda olma'nın, öteye geçme'nin beraberinde getirdiği tehlike, insanda, geriye bakma, ürperme, cesaretini yitirme ve kendisiyle kendisi gibi olanları bu dünya ya da öte dünyada rahat ettirmek için olduğu yerde kalma eğilimini uyandırabilir. İnsan –Zerdüşt'ün deyişiyle– "köprü" olduğu, yani kendi kendisinin amacı olmadığı için, kurduğu hiçbir evcil düzen ona kalıcılık sağlayamaz. İnsan bir "geçiş" olduğu için *gitmeli* ve bir "çöküş" olduğu için *gelip geçmeli*dir.[63]

[63] Wisser, "Friedrich Nietzsche: Üstün İnsan Görünürde Mi?," 95.

**Kaynakça**

Çörekçioğlu, Hakan. "Nietzsche'de Ahlaksal ve Politik Bir Mesele Olarak Epitemoloji," *Kaygı* sayı: 15 (2010): 159-173.

Heit, Helmut. "Der Mensch als Gesellschaftsbau-Nietzsches physio-politische Antroplogie der Freiheit," *Internationales Jahrbuch für philosophische Anthropologie* 7/1, (2017): 103-120.

Horkheimer, M., T. Adorno ve H. G. Gadamer. "Nietzsche ve Biz" *Kavramlar ve Bağlamlar Arasında-20. Yüzyıl Düşünürleriyle Söyleşiler* içinde, Hazırlayan: Cem Akaş, 312-319. İstanbul: Yky., 2002.

Knoll, Manuel. "The 'Übermensch' as a Social and Political Task: A Study in the Continuity of Nietzsche's Political Thought" in *Nietzsche as Political Philosophy*, Editörler: Manuel Knoll ve Barry Stocker, 239-266. Published by De Gruyter, 2014.

Kuçuradi, I. *Nietzsche ve İnsan*. Ankara: Tfk Yay., 1995.

Maclntyre, A. *Ethik'in Kısa Tarihi*. Çevirenler: H. Hünler ve S. Z. Hünler, İstanbul: Paradigma Yay., 2001.

Nietzsche, F. *Ahlâkın Soykütüğü Üstüne.* Çeviren: Ahmet İnam, İstanbul: Ara Yay., 1990.

Nietzsche, F. *Böyle Buyurdu Zerdüşt.* Çeviren: Turan Oflazoğlu, İstanbul: Cem Yay., 1997.

Nietzsche, F. *Deccal-Hristiyanlığa Lanet.* Çeviren: Oruç Aruoba, İstanbul: Hil Yay., 1995.

Nietzsche, F. *Die fröhliche Wissenschaft*. Leipzig : E. W. Fritzsch Verlag, 1887.

Nietzsche, F. *Ecce Homo.* Çeviren: Can Alkor. İstanbul: YKY., 2002.

Nietzsche, F. *Güç İstenci.* Çeviren: Nilüfer Epçeli. İstanbul: Say Yay., 2010.

Nietzsche, F. *İyinin ve Kötünün Ötesinde*. Çeviren: Ahmet İnam, Say Yay., 2015.

Özlem, D. "Değerler Sorununda Nesnelcilik/Mutlakçılık ve Öznelcilik/Rölativizm Tartışması Üzerine" *Bilgi ve Değer içinde,* Editör: Ş. Yalçın, 282-312. İstanbul: Vadi Yay., 2002.

Schuhmann, Maurice. "Nietzsches Übermensch als Ideal für ein postmodernes Individuum: Überlegungen zur Problematik des atomisierten Individuums in der Postmoderne," *Nietzscheforschung* 21, sayı: 1 (2014): 75-88.

Scott, Jacqueline. "Nietzsche and Decadence: The revaluation of morality" in *Continental Philosophy Review*, 59-78. Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 1998.

West, David. *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş.* Çeviren: Ahmet Cevizci, İstanbul: Paradigma Yay., 1998.

Wisser, Richard. "Friedrich Nietzsche: Üstün İnsan Görünürde Mi?," *Felsefe Arkivi* sayı: 27 (1990): 75-97.

**Araştırma Makalesi**
**Başvuru:** 14.11.2024
**Kabul:** 05.04.2025
**Atıf:** Öztürk Gül, Büşra Betül ve Arslan Topakkaya. "Dilthey ve Gadamer Hermeneutiğinde Metot Problemi," *Temaşa Felsefe Dergisi* sayı: 23 (Haziran 2025): 52-69. https://doi.org/10.55256/temasa.1585427

# Dilthey ve Gadamer Hermeneutiğinde Metot Problemi

**Büşra Betül Öztürk Gül**[1]
ORCID: 0000-0002-4409-0023

**Arslan Topakkaya**[2]
ORCID: 0000-0002-8305-8675

DOI: 10.55256/TEMASA.1585427

**Öz**

Hermeneutik farklı tarihsel dönemlere bağlı olarak, birbirinden farklı felsefi bağlamlarda ele alınmıştır. Anlamanın açığa çıkması için kullanılması gereken metot ve teknik arayışı, hermeneutiğin tarihsel gelişimini etkileşimli olarak şekillendirmiştir. Bu makalede, felsefesinin odak noktası tin bilimlerini temellendirmek olan Dilthey'in hermeneutiği tin bilimlerinin metodu olarak ifade etmesi ile başlayan epistemolojik-metodolojik problemler ile Heidegger'in hermeneutiği, Varlık'ın ve Dasein'ın ontolojik düzleminde değerlendirmesi ele alınmıştır. Heidegger'in anlamaya dair ontolojik yaklaşımını ve ön-anlamayı, ön-görüşü kendisine çıkış noktası alan Gadamer ise hermeneutiği felsefenin evrensel bir boyutu olarak, önyargıyla, ufuk kavramıyla temellendirmiştir. Dilthey'in tin bilimlerinde temellendirdiği metot çabası, Gadamer'in hermeneutiğinin felsefi boyutunda farklı bir bağlam kazanır. Dilthey, tin bilimlerinin metodolojisi olarak bir hermeneutik ortaya koyarken, Gadamer'in "anlama" problemine yaklaşımı, zamansal mesafenin farklılığı, ön-yargının olumlu yönü ve hermeneutik dairenin ontolojik betimlenmesinde şekillenir. Dilthey'in epistemolojik ve metodolojik hermeneutiğinde tin bilimleri, doğa bilimleri karşısında bir hesaplaşma ile konumlanırken, Heidegger'in Dasein'ın hermeneutiğinden yola çıkan Gadamer için "anlama" insanın gelenek ve önyargılar ile bir başkasıyla içinde bulunduğu diyalektik diyalog aracılığıyla açığa çıkmaktadır. Dilthey ve Gadamer'in odak noktası olan anlama ve yorumlama problemi, metot düzleminde tin bilimlerinin sistem, ilke ve amaç bağlamında belirlenmesi ve sınırlarının çizilmesi ile anlamanın koşullarının felsefi ve diyalektik bakımdan temellendirilmesi ile yeniden şekillenir.

**Anahtar Kelimeler:** Metot, Anlama, Hermeneutik Daire, Tin Bilimleri, Varlık, Önyargı, Ufukların Kaynaşması.

**The Problem of Method in the History of Hermeneutics: Dilthey and Gadamer**

**Abstract**

Hermeneutics has been approached within various philosophical contexts depending on different historical periods. The quest for methods and techniques necessary for the emergence of understanding has dynamically shaped the historical development of hermeneutics. This article examines the epistemological-methodological issues that arise with Dilthey, who, focusing his philosophy on grounding the human sciences, expresses hermeneutics as the method of the human sciences. It also considers Heidegger's perspective, which evaluates hermeneutics on the ontological plane of Being and Dasein. Gadamer, taking Heidegger's ontological approach to understanding—particularly the notions of fore-understanding and fore-conception—as his starting point, grounds hermeneutics as a universal dimension of philosophy, centering it on the concepts of prejudice and the fusion of horizons. Dilthey's method effort, which he based on the sciences of the spirit, gains a different context in the philosophical dimension of Gadamer's hermeneutics. While Dilthey presents a hermeneutics as the methodology of the sciences of the spirit, Gadamer's approach to the problem of "understanding" is shaped by the difference of temporal distance, the positive aspect of prejudice, and the ontological description of the hermeneutic circle. While in Dilthey's epistemological and methodological hermeneutics, the sciences of the spirit are positioned with a reckoning against the natural sciences, for Gadamer, who sets out from Heidegger's hermeneutics of Dasein, "understanding" is revealed through the dialectical dialogue that a person has with another through traditions and prejudices. The problem of understanding and interpretation, which is the focus of Dilthey and Gadamer, is reshaped by determining and drawing the boundaries of the sciences of spirit in terms of system, principle and purpose on the methodological level and by establishing the conditions of understanding in philosophical and dialectical terms.

**Keywords:** Method, Understanding, Hermeneutic Circle, Human Sciences, Being, Prejudice, Fusion of Horizons.

[1] Doktora Öğrencisi, Erciyes Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü. ozturkbetul54@gmail.com
[2] Prof. Dr., Erciyes Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü. atopakkaya@erciyes.edu.tr

**Giriş**

Hermeneutiğin tarihinde adeta kırılma noktaları oluşturan Dilthey'in ve Gadamer'in 19. ve 20. yy. hermeneutiğinde yer alan metot problemi, temel olarak epistemolojik ve ontolojik yaklaşımlarından kaynaklanmaktadır. Yöntem söz konusu olduğunda, birbirinden tamamen farklı olan iki bakış açısı hermeneutiğin bağlamını da birbirinden farklı noktalara taşımaktadır. Özellikle Dilthey'in metodolojik bir problem olarak hermeneutiği ele alışı, döneminin (19. ve 20. yy.) doğa bilimlerinin ve pozitivizmin gelişimi ile ilişkilidir. Çünkü tin bilimleri doğa bilimlerinin, pozitivizm temelli paradigma ve tekniklerinin etkisi altında ilerlemektedir. Doğa bilimlerinin kendi metotları ile elde ettiği sonuçlar, "açıklama"nın gücünü odak noktası haline getirmiştir. Ancak tin bilimleri, doğa bilimleri gibi açıklanamadığı için Dilthey'in bütün çabası da tin bilimlerini temellendirmek olmuştur. Çünkü tin bilimleri, doğa bilimlerinin metodik ve bilimsel üstünlüğü karşısında anlamadan ve anlaşılmadan uzaklaşmıştır. Dilthey hermeneutiği tin bilimlerinin metot bağımsızlığı çabası bağlamında ele alırken, Gadamer ise hermeneutiği gelenek, önyargı, diyalog içinde diyalektikle açığa çıkan felsefenin evrensel açılımı olarak betimlemiş ve hermeneutiğini metot ve teknik probleminden farklı bir temelde ele almış ve Dilthey'in epistemolojik metodolojik yaklaşımını eleştirmiştir. Çünkü Gadamer'de hermeneutik; metot ya da daha iyi anlama problemi değil, salt anlama problemi olarak, anlamanın farklıya ulaşabilmesinin yoludur. Bu bakımdan da Gadamer'de anlama problemi varoluşsal ve ontolojik bir düzlemde ilerlemiştir. Bu makale, Dilthey ve Gadamer'in hermeneutik anlayışlarını karşılaştırarak, metot ve anlam arasındaki temel farklılıkları ortaya koymayı amaçlamaktadır.

**1.Dilthey'in Metodolojik Hermeneutiği**

Dilthey'in metodolojik hermeneutiğinin en önemli problemlerinden biri, "Tin Bilimleri"nin (Geisteswissenschaften) temellendirilmesidir. Dilthey, bilimsellik söz konusu olduğunda, doğa bilimlerinin ön planda bulunmasına karşılık, tin bilimlerini temellendirerek, tin bilimlerinin yöntemlerini ve ilkelerini belirlemeye çalışmıştır. Tin bilimlerinin temellendirilmesi ise doğa bilimlerinin metot ve tekniklerinin hakimiyetinden çıkarılan tin bilimlerine ait bir epistemolojinin kurulmasına bağlıdır. Doğa bilimlerinin metotlarından ayrılması gereken tin bilimlerinin temellendirilmesi, kendine ait bir epistemolojik yaklaşımdan geçmektedir. Epistemoloji söz konusu olduğunda ise bilginin temeli Dilthey için salt empirizm ya da rasyonalizm değildir. Aksine Dilthey'in epistemolojisi empirizmin ve rasyonalizmin orta noktasındadır. Böyle bir epistemoloji ise insanın yaşamıyla ve yaşantılarıyla yakından ilgilidir. O kendi bilgi teorisini iki uç görüşün çarpışmasından ya da sentezinden elde etmiştir. "Elde ettiği bu teori, sadece empirik değil aynı zamanda "hayat" kavramıyla iç içe olmalı; akla da gerektiği kadar önem vermelidir."[3] Empirizmin savunduğu dışsal deneyim ile rasyonalizmin savunduğu içsel deneyim bir arada hareket ederek bilgiyi oluştururlar. Çünkü "Deneyim" (Erfahrung) kavramının içsel ve dışsal olmak üzere iki yönü vardır. Deneyim hem deneyden gelen verileri hem de yaşantıyı ve yaşantıların içselleştirilmesini ele alır. İçsel deneyim bağlamı, tin bilimlerinin epistemolojisinin merkezini meydana getirmektedir. "İçsel deneyim ona düşüncesinin sağlam temelini sağlar. Tüm deneyimler, bilincimizin koşulları tarafından belirlenir."[4]

Dilthey hermeneutiğinde insanı salt epistemolojik bir özne olarak değil, epistemolojisinin yanında tarihselliği ve tinselliği ile bir arada değerlendirmektedir. Çünkü Dilthey, tarihsel aklın eleştirisini yapmaktadır. Dilthey, felsefe tarihinin önemli filozoflarından biri olan Kant'ın bilen öznesini ve epistemolojisini eleştirmektedir.[5] Dilthey'in öznesi, bilen bir özne olarak aynı zamanda tarihseldir, tinseldir ve bütün yaşantılarının bağlamını oluşturan bir hayat akışı içindedir. "Bilen özne artık Kant'ta olduğu gibi bilginin zamanüstü şartlarının imkanıyla kararkterize

[3] Arslan Topakkaya, *Wilhelm Dilthey ve Felsefesi* (İstanbul: Say Yayınları, 2016), 15.

[4] Ludwig Stein, "Historical Optimism: Wilhelm Dilthey," *The Philosophical Review* 33/4, (1924): 329-344, burada 337.

[5] Bu noktada belirtmek gerekir ki Dilthey, empirizmin dış deney ve tecrübe aşamalarını kabul etmektedir. Ancak onun epistemolojisi, deneyin ve dış tecrübelerin yanında insanın tinselliği ve tarihselliği üzerine kuruludur. Dilthey'in bilen-tarihsel öznesinin, salt bilen özneden en büyük farkı, yaşam ve yaşantıları da beraberinde taşımasıdır.

edilmemektedir."[6] Dilthey felsefe tarihinde yer alan Locke, David Hume, Kant gibi filozofların epistemolojik yaklaşımlarını tek yönlü bilgi teorisi olarak nitelendirmektedir. Yalnızca deney ya da bilgi odaklı epistemoloji sistemleri bireyin yaşamını, tarihsel ve tinsel dünyasını göz ardı etmektedir. Tek yönlü epistemolojik yaklaşımlarda akıl, tarihsel bağlamından koparılmış ve geçmiş, şimdi ve gelecek ile olan bağlantı noktaları kopmuştur. Çünkü akıl, bütün iç ve dış deneyimlerinin yanında tarihseldir. "Locke, Hume ve Kant'ın tasarladıkları bilen öznenin (suje) damarlarında hiç de gerçek kan dolaşmaz; tersine, bu öznenin damarlarında katkısız bir düşünme etkinliği sayılan akıl'ın imbikten geçirilmiş/arındırılmış özsuyu dolaşır."[7]

Dilthey'e göre Locke, Hume ve Kant gibi filozofların öznelerinin damarlarında gerçek kan dolaşmaz. Çünkü onlar insanın tarihselliğini, tinselliğini ve yaşantı bağlamlarını göz ardı etmektedirler. Bu bakımdan epistemolojik olarak temellendirilen tin bilimlerinin nesnesi olan bireysel ve nesnel tinin kavramları, ancak doğa bilimlerinin yöntemlerinden ayrıldığında, özne tarihselliğine ve tinselliğine kavuşacaktır. Tin bilimlerinin temellendirilme problemi ise, yöntem ve metot zemininde gerçekleşmektedir. Çünkü doğa bilimleri ve tin bilimleri arasındaki yöntem farklılıkları saptandığında, tin bilimlerinin sınırları da belirginleşecektir. Bu bağlamda asli konusu "insan" olan tin bilimlerinin temellendirilerek, doğa bilimlerinin yöntem ve tekniklerinden bağımsızlaşması, insanın kendini ve hayatını anlamasına yardımcı olmaktadır. Çünkü insanı anlamak ve anlamlandırmak, tin bilimlerinin temelini oluşturmaktadır. "İnsanı anlamak istiyoruz. Diğer tüm nesnelerle ilgili açıklama yapmak ilgi çekicidir; burada insanlarla ilgili olarak, anlamaya yönelik bir ilgi bulunur."[8] Tin bilimlerinin anlaşılmasından dolayı, insan yaşamı ve yaşantıları deneysel veriler ve niceliksel analizlerle açıklanamaz. Doğa bilimleri deneysel verilerini neden-sonuç ilişkileri ile açıklarken, insanın ve hayatın anlaşılması söz konusu değildir. Çünkü olaylar arasındaki bağlantılar tarihsel değil, bilimsel açıdan neden-sonuç ilişkilerine dayanmaktadır. Tin bilimlerinin verileri ise mekanik açıklamalara indirgenemez. Tin bilimlerinin nesnesi anlamanın gücü ile insanın hayatı, yaşantıları ve tarihidir. "Nasıl doğa bilimleri doğanın sırlarını sınırlı ama emin bir biçimde gün ışığına çıkardıysa, şimdi de yaşamın sırlarını açıklamayı hedefleyen, bilimsel olarak geliştirilmiş bir "anlama"nın gücüne tanık oluyoruz."[9]

Tinin dünyası anlamaya dayalıdır, anlaşılmaya açıktır ve insanın tinsel-tarihsel dünyasını oluşturur. İnsan hayatını meydana getiren anlam, değerler ve amaçlar ancak tinsel, toplumsal ve tarihsel bir perspektivizm ile anlamlandırılır. İnsan bir metni, pasajı, sanat eserini ya da kendini ve başkalarını içsel deneyimleri ve tinsel dünyası ile anlamaya çalışır. Dışsal ve içsel deneyimler, yaşantılarla içselleştirilerek, anlamaya dayalı bir bütün oluşturulur. "Duyulara dıştan verili olan işaretler aracılığıyla içsel gerçekliğin bilinmesini sağlayan bu yönteme *anlama* diyoruz."[10]

Doğa bilimleri, kendi alanına uygun bir metot ve teknikle verileri analiz ederken, tin bilimleri de kendi yöntemine ait olan "anlama" ile hareket etmelidir. Tin bilimlerinin yöntemi ise "Hermeneutik"tir. Tin bilimlerinin temellendirilmesi metodolojik hermeneutik ile mümkündür. "Hermenötik, kültürel yaşamın tüm alanına ilişkin genel bir yorum teorisi olmalıdır. Bu haliyle hermenötik, insan araştırmaları (Geisteswissenschaften) için metodolojik temeli sağlamaktadır."[11] Tin bilimlerinin metodu olan hermeneutik, insanı anlamanın gücü ile hayat, tarih, toplum ve kültür bağlamında değerlendirir. Hermeneutiğin nesnesi hayat, yaşam, yaşantı-ifade-anlam ilişkileridir.[12] Tin bilimlerinin

---

[6] Topakkaya, *Wilhelm Dilthey ve Felsefesi*, 23.

[7] Wilhelm Dilthey, *Hermeneutik ve Tin Bilimleri*, çev. Doğan Özlem. (İstanbul: Notos Kitap, 2011), 16.

[8] Wilhelm Dilthey, *Hermeneutics and the Study of History* Selected Works Volume IV (New Jersey, USA: Princeton University, 1996), 229.

[9] Hans-Georg Gadamer, "Tarih Bilinci Sorunu" *Toplum Bilimlerinde Yorumcu Yaklaşım* içinde, çev. Taha Parla (İstanbul: Deniz Yayınları, 2008), 206.

[10] Dilthey, *Hermeneutik ve Tin Bilimleri*, 93.

[11] James Risser, *Hermeneutics and the Voice of the Other, Re-reading Gadamer's Philosophical Hermeneutics*, (Amerika: State University of New York, 1997), 57.

[12] Yaşantı, ifade ve anlam kavramları, karşılıklı olarak birbirlerini etkilemektedir. Yaşantı-ifade-anlam ilişkisi, kendisini "yaşam ifadeleri"nde (Lebensausserungen) gösterir. Yaşam ifadeleri ise tinsel dünyanın nesnelerini meydana getirmektedir. Yaşantı, ifade ve anlam ilişkisi tekil ve nesnel yapılarda, tinsel dünyanın yansımalarında, hareketlerde, eserlerde (felsefe ve edebiyat) açığa çıkar. Tin bilimlerinin yöntemi hermeneutik ise yaşam ifadelerini tarihsel-sosyal-tinsel bağlamları ile beraber değerlendirir.

yöntemi olan hermeneutik, insanın hayatını dinamik, tarihsel-sosyal bir yapı olarak anlamaya ve yorumlamaya çalışır. Metot olarak hermeneutik, toplumun ve tarihin bütün bağlantı noktalarında (Zusammenhang) bulunmaktadır. Anlamaya dayalı olan tin bilimlerinin verileri hayatın bağlantı noktalarında, yaşantı birliklerinde, hayatın bütünselliğinde bulunur. Hayatın, tarihin ve toplumun bağlantı noktaları ise hermeneutik yöntemin merkezini oluşturan "hermeneutik çember" kavramı ile anlamlandırılır.

Hermeneutik çember yalnızca metnin çözümlenmesinin ve anlamlandırılmasının değil, aynı zamanda bireyin kendini, başkalarını, yaşantılarını ve hayatını yorumlamasının da bir metodudur. "Yorumlama sanatı anlam-özne ve anlaşılan şey arasında gerçekleşen bir çember içinde gerçekleşir."[13] Hermeneutik çemberde anlam bir parça-bütün ilişkisinde meydana gelir. Anlama, bütün ve parça arasındaki karşılıklı etkileşimden açığa çıkmaktadır. Anlama, sabit ve durağan bir yapıda olmadığı için hermeneutik bir dairede kendini yeniden anlamlandırır ve yeniler. Hermeneutik döngüde kendini açan anlam, katmanlarla derinleşir ve zenginleşir. Parçalardan hareketle, bütün anlaşıldığı için bütün de tekil bağlamlardan oluşmaktadır. Bütünün anlaşılması ve yorumlanması, parçaların anlamlandırılmasından geçmektedir. "Özel olan bütüne atıfta bulunularak anlaşılmalıdır ve yine de bütünün anlaşılmasına ilk olarak özelin anlaşılması yoluyla aracılık edilir."[14] Hermeneutik çemberin parça ve bütün ilişkisi tarihselliğe, toplumsallığa ve çağın tinsel dünyasına göre değişir. Çünkü toplumsal, tinsel ve tarihsel yapılar transandantal değildir. İnsan toplumsal ve tarihsel bir varlıktır ve bu varlığını başkaları ile beraber paylaşır. İnsan, içsel ve dışsal deneyimlerini belirli bir kültür dünyasında gerçekleştirdiği için kendi tinsel dünyasını, başkalarının davranışlarıyla, hareketleriyle inşa eder. Bu noktada birey, başkalarının yaşadıklarını içselleştirir, kendi yaşantıları ile özdeşlik kurar ve bir duygudaşlık ilişkisi oluşturur. "Biz insanların ruhsal durumlarını, davranışlarına, seslerine ve vücut hareketlerine göre kavrar ve içselleştirerek anlamaya çalışırız."[15]

Dilthey'in tin bilimlerinin metodu olarak hermeneutiği seçmesi, yöntem problemini salt metin ile sınırlamadığının bir göstergesidir. İnsanın yaşantıları ve içsel deneyimleri empirik ve mekanik yöntemlerle açıklanamadığı için metodolojik hermeneutik yaşamın bütün anlam bağlamını kapsamaktadır. Çünkü tin bilimleri, en genel anlamıyla, bireyin kendini ve tinsel dünyasını anlamasına yardımcı olmaktadır. Bu bakımdan herhangi bir metnin çözümlenmesine ve anlamlandırılmasına benzer olarak; yaşam, yaşantı ve tarih gibi hayatın anlamını oluşturan parçalar da sözcükler, pasajlar gibi anlaşılmaya ve yorumlanmaya açıktır. Böyle bir anlama, insana ait bütün bir tinsel-sosyal-tarihsel dünyayı içine alır. "Bu anlama, bir çocuğun agulamasını anlamaktan Shakespeare'in Hamlet'ini veya Kant'ın Salt Aklın Eleştirisini anlamaya kadar uzanır."[16] İnsanın çocukluktan itibaren içinde bulunduğu anlama sürecini ya da yaşantılarını içselleştirmesi, anlama yönteminin farklı seviyelerinde kendini açığa çıkarır. Tin bilimlerinin yöntemi olarak anlamanın birbirinden farklı dereceleri mevcuttur. Anlamanın dereceleri ise elamanter (temel, günlük) anlama ile yüksek anlama arasındadır. Anlama, elemanter anlamadan, yüksek anlamaya doğru bir geçiş sürecinde meydana gelmektedir. Bu bakımdan bireyin içsel ve dışsal deneyimleri arasında anlam bakımından bir uyuşmazlık meydana geldiğinde "anlayamama durumu" ortaya çıkar. "Yaşamada belirsizlikler, zorluklar, çelişkiler meydana gelir ve bunlardan ötürü "dışlaştırma ile içsel olan arasındaki normal bağ" burada zedelenir."[17] Elemanter anlamada oluşan belirsizlikler bir anlam karmaşasına sebep olur ve böyle bir durumda yüksek anlama formuna doğru bir geçiş başlar. Elemanter anlama, temel ve günlük anlama formu olarak, tekil bir ifadenin anlaşılmasıdır. "Temel formu Dilthey, tek tek yaşantı ifadelerinin anlamlandırılması olarak tanımlar."[18] Yüksek anlamada ise anlama, birden fazla tekil ifadenin bir araya gelerek bir bütünü meydana getirdiği yapıda kendini gösterir. Elemanter anlama formunun

[13] Topakkaya, *Wilhelm Dilthey ve Felsefesi*, 198.
[14] Dilthey, *Hermeneutics and the Study of History Selected Works*, Volume IV, 148.
[15] Topakkaya, *Wilhelm Dilthey ve Felsefesi*, 182-183.
[16] Dilthey, *Hermeneutik ve Tin Bilimleri*, 94.
[17] Otto Friedrich Bollnow, "İfade ve Anlama" *Hermeneutik (Yorumbilgisi) Üzerine Yazılar* içinde, çev. Doğan Özlem (Ankara: Ark Yayınevi, 1995), 94.
[18] Topakkaya, *Wilhelm Dilthey ve Felsefesi*, 185.

sınırı tekil ifadelerde açığa çıkarken, yüksek anlamada bu sınır dış koşullara ve dışlaştırmalara bağlı olarak değişir. "Yüksek anlama formu aynı zamanda tinsel ürünlerin anlaşılması için de gereklidir."[19] Elemanter anlamada doğrudan anlama yer aldığı için içindeki parçalar ve tekiller, yüksek anlamaya doğru giderek, bütünü meydana getirir. Bu noktada parça ve bütün ilişkisi hermeneutik çemberin içinde anlamlandırılır.

İnsan belirli bir ortaklaşalık ile "nesnel tin" içerisinde eylemlerini, değerlerini, amaçlarını gerçekleştirir. Nesnel tin bireylerin jest ve mimiklerinden, hukuk, devlet, sanat, din ve felsefeye dek uzanmaktadır. Nesnel tin insanın tarihsel-toplumsal yaşantılarını, tekil bağlamlarını ve birlikteliği kapsamaktadır. "Bu kavramdan bireyler arasından meydana gelen ortaklığın kendisini algısal dünyada nesnelleştirmesini anlıyorum."[20] Nesnel tinin içinde Ben, kendisini Sen'in varlığında ve tinselliğinde birleştirir. Nesnel tinin içindeki tekil bağlam, nesnel tinin katmanlarında bulunan tinsel birliktelik ve ortaklaşalık ile anlaşılır. Böyle bir tinsel birleşim ile Ben, Sen'de hem kendini hem de başkalarını anlar. Tin kendini nesnel yapıda gösterdikçe, öznelerarasında bulunan tinsel ve tarihsel ortaklaşalık görünür hale gelir ve nesnelleşir. "Tinin kendini nesnelleştirdiği her şey, Ben'de ve Sen'de ortak olan bir şey taşır."[21] Nesnel tin insanın yaşantılarından, hayatından ve deneyimlerinden bağımsız ve aşkın değildir. Aksine nesnel tin bireylerin eylemlerinden, değerlerinden ve amaçlarından meydana gelir. Bireyin nesnel tin içindeki yaratımları, üretimleri tinin üzerinde değildir. Çünkü nesnel tin, tin bilimlerinin nesnesini meydana getirmektedir. "Tin bilimleri kendi nesnesiyle dışsal bir ilişki kurmaz, kendi nesnesiyle yapısal anlamda bir uyum gösterir."[22]

İnsanın yaşantılarını, hayatının bütününü ve tarihsel-tinsel olayları anlayabilmesini sağlayan kategoriler bulunmaktadır. Hayatın anlamlandırılmasına yardımcı olan bu kategoriler, Kant'ın kategorilerinin aksine, yaşantılardan oluşur ve tarihseldir. "Dilthey hayatın anlaşılması için üç farklı düşünce kategorisinden bahseder. Bunlar değer, amaç ve anlam kategorisidir."[23] Dilthey'in "anlam, değer ve amaç" kategorileri "zaman" kategorisinin bağlamında açığa çıkar ve hayatın bütününün anlaşılmasını sağlar. "Zamansallık Dilthey'de hayatın belirleyici ilk kategorisidir ve hayatla ilgili diğer kategoriler içinde zaman asli bir kategori olarak karşımıza çıkar."[24] Bu kategoriler hayata karşı yabancı etkenler gibi değil, aksine onun özünü oluşturan unsurlar olarak hayata yönelirler. "Bunlarda soyut olarak ifadesini bulan davranış, hayatın anlaşılmasına dair kapsamlı müdahale noktalarıdır."[25] Dilthey'in kategorileri insanın toplumsal, tinsel, tarihsel ve kültürel dünyasını göz ardı etmeyen kategorilerdir. Bu kategoriler, hayata ve tarihe ait olan kategorilerdir. Anlam kategorisinde, mana ile geçmiş zamanda gerçekleşen yaşantılar, "hatırlama" aracılığıyla gözden geçirilir. Çünkü anlam kategorisi ile parça ve bütün ilişkisi temellendirilir. Değerler pozitif ya da negatif olarak hayatın içindeki tinsel, zamansal ve tarihsel gerçeklikleri yansıtırlar. "İnsan anlam, amaç ve değer olmadan yaşayamaz. Onun hayatı ilk olarak bu kategoriler sayesinde bir anlam kazanabilir."[26] İnsan zamansallığın içinde yaşantılarına bağlı olarak geleceğe dönük amaçlar, hedefler belirler. Birey geçmişteki hatırlamaları ile şimdiki zamanda değer oluşturur ve geleceğe yönelir. Böyle bir zamansallık insanın hayatının bağlantı noktalarının temelini oluşturur. Dilthey'in vurguladığı zamansallık ise doğa bilimlerinin niceliksel zamanı değil, hayatla ilgili olan gerçek bir zamandır. Hayata ait olan gerçek zaman, yaşam ve yaşantıların akışında temellenir ve dışsal koşullarda ölçülemez. Yaşam akışında açığa çıkan hatırlamalar hayatın zamansallığında şimdiki zamanın değerlerine taşınır. "Kendini zamanda oluşturan her bağlamda akışa dair bir hatırlama vardır. Akış her tarihsel bağlamın temel özelliğidir."[27] İnsan zamansal ve tarihsel bir varlık olduğu için yaşam akışı tarihin içinde gerçekleşir. Tin bilimlerinin nesnesi ve konusu olan yaşantılar, tarihsel-toplumsal olaylar ve deneyimler tarihsel akışı etkilemektedir. İnsan, tarihin içinde tarihi

[19] Topakkaya, *Wilhelm Dilthey ve Felsefesi*, 185.
[20] Wilhelm Dilthey, *Tarihsel Dünyanın Tin Bilimlerinde Kurulumu*, çev. Arslan Topakkaya. (Ankara: Fol Yayınları, 2021), 177.
[21] Dilthey, *Tarihsel Dünyanın Tin Bilimlerinde Kurulumu*, 177.
[22] Topakkaya, *Wilhelm Dilthey ve Felsefesi*, 224.
[23] Topakkaya, *Wilhelm Dilthey ve Felsefesi*, 49.
[24] Arslan Topakkaya, *Felsefe, Din ve Kültürde Zaman* (İstanbul: Say Yayınları, 2017), 228.
[25] Dilthey, *Tarihsel Dünyanın Tin Bilimlerinde Kurulumu*, 206.
[26] Topakkaya, *Felsefe, Din ve Kültürde Zaman*, 232.
[27] Dilthey, *Tarihsel Dünyanın Tin Bilimlerinde Kurulumu*, 244.

yaşarken aynı zamanda tarihi yönlendiren ve onu yapan kişidir. İnsan kendisini, içinde bulunduğu bağlamı tarihte tanır. Yaşantılar bireyin yer aldığı tarihsel bir perspektif ile konumlanır. Tarihsel bir anlama ise tin bilimlerinin metodu ile gerçekleşir. Dilthey'in metodolojik hermeneutiği, onun felsefesinin odak noktasını oluşturur. Metodolojisinin hedefi ise tin bilimlerinin temellendirilerek, anlamanın nesnel koşullarını konumlandırmaktır. Bu noktada Dilthey tin bilimlerini metodolojik ve epistemolojik yönden temellendirirken, hermeneutiği yaşantılarla, tarihsel bağlamla, kültürle diyalektik bir ilişkide değerlendirir. Dilthey hermeneutiğinin merkezini oluşturan metodolojik çaba ise tin bilimlerinin doğa bilimlerine karşılık sınırlarının ve ilkelerinin belirlenmesine yönelik bir alan oluşturmuştur. Dilthey'in metodolojik hermeneutiğinden sonra Gadamer'in felsefi hermeneutiğini önceleyen Heidegger, hermeneutiği Dasein'ın varolma durumu olarak, ontolojik bir düzlemde değerlendirmiştir.

**2. Heidegger ve Dasein'ın Hermeneutiği**

Heidegger ile birlikte hermeneutik, Dilthey'in epistemolojik metodolojik yaklaşımından uzaklaşarak, ontolojinin bağlamında temellendirilmiş ve "Varlık" ile ilişkilendirilmiştir. Artık hermeneutik tin bilimlerinin yöntemi değildir; hermeneutik, Dasein[28]'ın bir var olma hali olarak ontolojik bir problemdir. Varlığın anlamının ne olduğu sorusu ve anlama ve yorumlama bağlantısı asli olarak Dasein ile ilişkilidir. Çünkü Dasein kendi varlığı ya da diğer varolanlar hakkında sorular sorabilen, anlayan, düşünen, yorumlar yapan bir varolandır. "Başka varlık imkanlarının yanı sıra soru sorma varlık imkanına da sahip olup, hep bizzat bizler olan bu varolana, terminolojik olarak Dasein diyoruz."[29] Hermeneutiğin epistemolojik bir problem alanında, metot olarak ele alınması, Dasein'ın, hermeneutikle ve varlıkla olan bağının göz ardı edilmesine sebep olmuştur. Heidegger'in felsefesinin merkezini oluşturan Varlık problemi[30] "varlığın anlamının ne olduğu" sorusu ile ilişkilidir. Varlık (Sein) diğer bütün varolanlardan (Seienden) farklı bir yapıda olduğu için kendine ait bir anlam bağlamında yer almaktadır. Varlığın anlamının ne olduğu sorusu anlayan, anlamlandıran, yorumlar yapan Dasein tarafından fundamental ontoloji ile sorgulanmalıdır. Dasein, anlamaya sahip bir varolan olarak zamansallığı, tarihselliği, sonluluğu anlayabilir ve yorumlayabilir. "Anlama ve yorum orada varlığın ontolojik bileşimini oluşturduğu için anlam, anlamaya has ifşa oluşun formel, ontolojik çerçevesi olarak anlaşılmalıdır."[31] Dasein dünya-içinde-varlık olarak birtakım olanaklara ve imkanlara sahiptir. Dasein'ın herhangi bir şeyi, bir şey olarak anlaması ve yorumlaması, onun olanaklarını ve imkanlarını anlamlandırmasına bağlıdır. Dasein'ın kendi varlığını ve varlıkla olan ilişkisini çözümlemesinin metodu ise fenomenolojidir. Dasein'ın fenomenolojisinin yöntemi ve tekniği ise fenomenolojik hermeneutiktir. "İnsan varlık analizinin metodu fenomenolojidir. Buna karşın insan varlık fenomenolojisinin (Phanomenologie des Daseins) metodu ise hermeneutiktir."[32] Heidegger Dasein'ın betimlenmesini ve Varlık'ın anlamının ne olduğunun metodunu, bilimsellik ya da nesnellik ilkelerine göre değil, salt anlama üzerine oluşturmuştur. Heidegger'in fenomenolojik hermeneutiği, ontolojik problemler çerçevesinde anlama, yorum ve varoluş ile bağlantılıdır. Dilthey'in tin bilimlerinin metodu olarak temellendirdiği hermeneutik, Heidegger'in ontolojik yaklaşımıyla Dasein'ın varolma biçiminin ve varoluşunun en asli özelliği olarak açığa çıkmaktadır. Dilthey'in tin bilimlerinin metodu olarak hermeneutiği, epistemolojik bağlamı ya da hermeneutik çemberi Heidegger'de bir bilgi ifadesi olarak değil, Dasein'ın kendini, başkalarını, içinde bulunduğu dünyayı anlama formudur. Hermeneutik anlama, yorumlama ve tefsir etme biçimi olarak varolmanın gizini açmaktadır. "Dasein fenomenolojisi,

[28] Heidegger'in felsefesinin ve hermeneutiğinin temel kavramlarından biri olan Dasein, insan varlığını ifade etmektedir. "Da" şurada ve "Sein"da olmak demektir, dolayısıyla "Da-Sein" "şurada-olan"dır. (Barbara Bolt, *Yeni Bir Bakışla Heidegger*, çev. Murat Özbank. (İstanbul: Kolektif Yayınları, 2015), 27. Dasein, diğer bütün varolanlardan hem kendi varlığını hem de başka varolanları irdelemesi ve sorgulaması bakımından ontolojik olarak farklı bir bağlama sahiptir. Dasein "şurada" olandır ve "orada" olan olarak Varlığın anlamının ne olduğu üzerine düşünebilendir. Varlığın gizini açabilecek olan Dasein, şurada olan olarak, dünya-içinde-varolma durumundadır.

[29] Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, çev. Kaan H. Ökten. (İstanbul: Agora Kitaplığı, 2011), 7.

[30] Bu noktada Heidegger, özellikle Kartezyen felsefeden itibaren kabul gören, epistemolojik varlık yaklaşımını, dekonstrüksiyona uğratarak, ontolojik bir varlık anlayışı temellendirmiştir. Descartes'ın cogitosu ile değerlendirilen varlık'ın, epistemolojinin sınırlarının içinde kalması, insanın varlıktan, anlamadan ve yorumlamadan uzaklaşmasına sebep olmuştur.

[31] Martin Heidegger, "Anlama ve Yorum" *İnsan Bilimlerine Prolegomena Dil Gelecek ve Yorum* içinde, der. Hüsamettin Arslan (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2002), burada 308.

[32] Arslan Topakkaya, "Felsefi Hermeneutik," *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* sayı: 4 (Aralık 2007): 75-92, burada 83.

kelimenin asli anlamıyla hermenötiktir, yani tefsir etme işiyle alakalıdır."[33] Anlama ve yorum Dasein'ın varlığına sonradan eklenen bir şey değildir. Anlamlandırma ve yorumlama, insan varlığının asli yapısına aittir. Anlama, Dasein'a ait olan en temel eksistensiyaldir. Dasein'ın zamansallığını, tinselliğini ve tarihselliğini meydana getiren unsurlar salt bir bilimin nesnesi ya da kavramları olarak görülemez. Dasein'ın "Anlama" kavramı, varlığı ve varoluşunun getirdiği imkân ve olanakları anlaması ve anlamlandırması; bir metni, sanat eserini yönergeler ışığında yorumlamaktan farklıdır. Anlama, Dasein'a sunulan araçsal, ilkesel kurallar bütünü değildir. "Burada anlama, insani düşünmenin herhangi bir tutumu değildir artık. Tersine, insan varoluşunun temel devinimidir."[34] Dünya-içinde-varlık olarak Dasein kendi varlığında hermeneutiği barındırdığı için Dasein her adımda anlama ile birlikte hareket eder. Bu bağlamda Heidegger'in ontoloji temelli hermeneutiği, hermeneutiğin tarihsel seyrinde büyük bir aşama olmuştur. Dasein'ın varlığını, varoluşunu, fırlatıldığı olanaklarını anlamlandırdığı hermeneutik, Gadamer'in felsefi hermeneutiğine giden yolu açarken, aynı zamanda hermeneutiğin metot olarak değerlendirilmesinin seyrini değiştirmiştir.

### 3. Gadamer ve Felsefi Hermeneutik

Gadamer'in magnum opus'u "Hakikat ve Yöntem" eseri ile hermeneutik, Dilthey'in tin bilimlerinin yöntemi olan metodolojik hermeneutiğinden farklı olarak ontolojik bir bağlamda ele alınmıştır. "Dilthey, Geisteswissenschaften'ın farklı inceleme nesnesi ile yöntemleri arasında bir bağlantı kurma teşebbüsünde bulundu. O, bir problem-merkezli metodoloji ortaya koydu."[35] Gadamer felsefi hermeneutiği, herhangi bir metin çözümlemesi veya tin bilimlerinin bilimselliği ile sınırlandırmaz. Hermeneutiğin temel hedefi, anlamayı doğru bir şekilde geçerli kılacak ilkeler ve teknikler bütününü belirlemek değildir. Aksine hermeneutiğin merkezi "anlama"nın kendi yapısını ontolojik olarak kavrayabilmektir. Bu bakımdan Gadamer'in hermeneutiği kural, metot ve yönergelerle[36] hareket etmekten ziyade "anlama"nın ontolojk yönüne değinmekten geçer. Gadamer'in felsefi hermeneutiğinin amacı metodolojik ve epistemolojik bir temellendirme değildir. Onun hermeneutiği felsefi bir bağlamda, evrensel bir ontolojiye dek uzanır. Bu noktada hermeneutiği yöntemle değerlendirmek, hermeneutiğin derinliğini ve genişliğini sınırlandırmak demektir. "Geleneksel hermenoytik anlamanın ait olduğu ufku yersiz bir biçimde daraltmıştır."[37] Anlama salt tin bilimlerinin metodu olarak değil, bütün disiplinleri içine alacak şekilde tarihsel, tinsel, toplumsal, kültürel, dilsel ve ontolojik bir kavramdır. "Anlama" kavramını yalnızca bilimsel bir sistem üzerinde oluşturmak, hermeneutiğin ait olduğu felsefi temeli göz ardı etmek demektir. Çünkü anlamak insanın bütün bir varlığını, varoluşunu ve hayatını içine alır. Anlamak, teorik ve metodik olarak belirlenemediği için hayatın içinde ancak hermeneutikle beraber deneyimlenir. "Anlamak, kavramların hiçbir dahli olmaksızın dolaysızca hayata katılmaktır."[38] Anlamanın nesnesi teorik, pratik ve metodolojik olarak anlaşılmaya çalışılırken, anlamaya konu olan şeyin asli anlamı ve yorumu kaybolmaktadır. Anlamın kendi bağlamından ve yapısından uzaklaşmak ise hayat tecrübelerinin odak noktasını hakikat yerine yalnızca yönteme bırakmasına sebep olur. Felsefi hermeneutiğin amacı anlamanın temellerini ve metotlarını belirlemeye çalışmak değildir. Anlamanın metodolojisini saptayabilmek için araştırma nesnesi olarak ele almak, Kartezyen felsefeden itibaren, felsefe tarihinde süregelen bir yaklaşımdır. Felsefi hermeneutik nesnel bir bilgiye ulaşabilmek için sınırlandırılamaz ve kontrol altında tutulamaz. Çünkü hermeneutik tecrübeler ve hermeneutiğin

[33] Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 38.

[34] Hans-Georg Gadamer, "Hermeneutik," çev. Doğan Özlem, *Cogito "Hermeneutik"* 89, (2017), 43-58, burada 50.

[35] Dieter Misgeld, "Gadamer'in Hermeneutiği Üzerine" *Hermeneutik ve Hümaniter Disiplinler* içinde, der. Hüsamettin Arslan (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2002), burada 78.

[36] Gadamer hermeneutiğin tarihinde yer alan metot, teknik, kural tartışmalarını göz ardı etmez. Hermeneutiğin tarihinde yer alan metodolojik tartışmaların her biri hermeneutiğin gelişimine katkıda bulunmaktadır. Ancak Gadamer'in hermeneutiği söz konusu olduğunda belirtmek gerekir ki, hermeneutik anlamın açığa çıkarılması için kullanılan bir yöntem ya da teknik arayışı değildir. Gadamer, hermeneutiğinin metodolojik bir hedefinin olmamasını Hakikat ve Yöntem'in önsözünde şöyle ifade eder: "Ben daha eski zamanların hermenoytiği tarzında anlamaya kılavuzluk edecek bir el kitabı üretmek niyetinde değildim. Anlam bilimlerinin metodolojik prosedürüne yön vermek şöyle dursun, onu tasvir edecek bir kurallar sistemi geliştirme arzusunda da değildim." (Gadamer, *Hakikat ve Yöntem İkinci Baskıya Önsöz*, 41.).

[37] Hans-Georg Gadamer, *Hakikat ve Yöntem Birinci Cilt,* çev. Hüsamettin Arslan ve İsmail Yavuzcan. (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2008), 362.

[38] Gadamer, *Hakikat ve Yöntem Birinci Cilt*, 294.

evrensel boyutu metotların kontrollerinin dışındadır. Hermeneutik tecrübe insanın kendisiyle, başkalarıyla ve dünyayla kurduğu bağla ilişkili olduğu için anlamanın geniş ufkunda anlamlandırılır. Heidegger'in fenomenolojik hermeneutiğinde ortaya koyduğu Dasein'ın var olma şekli olan anlama, Gadamer hermeneutiğinde de insanın var olma durumu olarak, belirli bir etkin tarih ilkesi (Wirkungsgeschicte) ile açığa çıkar.

Her insan anlama perspektivizmini etkileyen, yönlendiren ve şekillendiren bir tarihsel etki ile hareket eder. Hakikatin hermeneutik tecrübesi, metodun analizleri tarafından değerlendirilemediği için anlama, daima belirli bir tarihselliğin etkisi ile gerçekleşir. Anlamanın konusu olan herhangi bir metin, pasaj, sanat eseri ya da karşımızdaki bir başkasıyla ilgili olan anlamanın koşulları her zaman tarihin etkisi ile biçimlenir. "Tarihsel bir fenomeni hermenoytik durumumuzun karakteristiği olan tarihsel mesafeden anlamaya çalışırken, zaten tarihin içinde ve etkisi altındayızdır."[39] Tarihsel etki ilkesiyle artık anlama, nesneye ulaşabilmek için seçilen bir metot değil, insanın kendi varlığında anlaşılan şey ile beraber olmasından meydana gelen bir oluşumdur. Etkin tarih bilinci anlamanın ölçülemeyen hareket alanını meydana getirir. Tarihin içindeki etkin bir bilinç, "tarihsel olarak etkin bilinç" (Wirkungsgeschichtliches Bewubtstein) anlamanın en temel yapıtaşlarını oluşturur. "Tarihin etkisi altındaki varlığın bilinci (Wirkungsgeschichtliches Bewubtstein) öncelikle hermenoytik durumun bilincidir."[40] İnsan tarihin etkisi altında, bir gelenek ve otorite içerisinde bulunur. Anlamanın bağlamı ise karşı karşıya kalınan bir metnin, sanat eserinin ya da bir başkasının, ötekinin ait olduğu tarihten ve gelenekten hareketle oluşur. Bu noktada Gadamer, Heidegger'in hermeneutiğinde, anlamaya ait olan "anlamanın ön-yapısı" unsurunu anlamanın merkezi olarak ele alır. Çünkü anlamanın ön-yapısı ile hermeneutik dairenin ontolojik boyutu açığa çıkmaktadır. Heidegger'in hermeneutiğinde, hermeneutik daire Dasein'ın varlığına ait varoluşsal bir ifade biçimidir. Hermeneutik daire, bilginin açığa çıkması için kullanılan bir metot değildir. "Heidegger'in hermenoytik refleksiyonunun amacı hiçbir şekilde böyle bir dairenin var olduğunu ispatlamak değil, bu dairenin ontolojik pozitif bir alana sahip olduğunu ispat etmektir."[41]

Her bir anlama ve yorumlama süreci, insanın içinde bulunduğu dilde, toplumda ve gelenekte yer alan, önceden sahip olunan ön-anlayışla, ön-projeksiyonla ve ön-yargılarla gerçekleştirilir. İnsan ait olduğu gelenek ve dille hareket ederek, bu gelenekten doğan ön-yapıları ve önyargıları ile anlamanın merkezindedir. "Gelenek yoruma temel sağlar ve yeni yoruma davetiye çıkarır; bu tazelenen yorum geleneği canlı tutar. Yorum hareketini intikal ettirme hareketi canlandırır ve bunların ikisi bir arada dairevi hermeneuetik vukubulma hareketini oluşturur."[42] Anlama ve yorum ait olduğu tarihsel dünya tarafından etkilenir ve gelenek içinde temellenir. Çünkü hermeneutik döngü, salt eser ve okuyucu arasındaki ilişki ile sınırlandırılamaz. Hermeneutik dairenin evrensel bir boyutu bulunmaktadır. Hermeneutik daire geçmişi, şimdiyi ve geleceği bir arada değerlendirerek, tarihsel, zamansal ve evrensel bir döngü oluşturur. Birey hermeneutik dairede geleceğe-dönük bir varlık olarak, geçmişten ve gelenekten taşıdığı ön-anlamalarla, önyargılarla geleceğe doğru yönelir. Hermeneutik çemberin içinde yer alan her bir anlam ve yorum, önyargılarla oluşur. Anlamanın en temel parçası olan "önyargı" -Aydınlanma'da[43] yer alan önyargı anlayışının aksine- yanlış ya da eksik bir yargı ile meydana gelen bir anlama değildir. "Ben bu kavrayışı, şu şekilde formüle ettim: Varlığımızı oluşturan şey yargılarımızdan çok önyargılarımızdır."[44] Hermeneutiğin felsefi boyutunda ve hermeneutik çemberde önyargı kavramı, anlamanın gerçekleşmesine bir engel teşkil etmez. Aksine önyargılar insanın anlama ve yorumlama sürecinin en asli koşulunu oluştururlar. Anlamanın önemli bir parçasını oluşturan önyargı, bireyin ait olduğu

[39] Hans-Georg Gadamer, *Hakikat ve Yöntem İkinci Cilt*, çev. Hüsamettin Arslan ve İsmail Yavuzcan. (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2009), 54.
[40] Gadamer, *Hakikat ve Yöntem İkinci Cilt*, 55.
[41] Gadamer, *Hakikat ve Yöntem İkinci Cilt*, 5.
[42] Theodore Kisiel, "Geleneğin Vukubulması: Gadamer ve Heidegger'in Hermeneutiği" *İnsan Bilimlerine Prolegomena: Dil, Gelenek ve Yorum* içinde, der. Hüsamettin Arslan (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2002), burada 183.
[43] Gadamer'e göre Aydınlanma döneminde "önyargıya karşı önyargı" söz konusudur. Aydınlanma'da önyargı anlayışı, rasyonalizmin ve bilimselliğin etkisi altında değerlendirilerek, kuşku duyulan, yanlış yargı olarak ele alınmıştır. Önyargının olumsuz ve yanlış olarak nitelendirilmesi ise önyargının anlama üzerindeki olumlu etkisini gölgede bırakmıştır. Geniş bilgi için bkz. Gadamer, *Hakikat ve Yöntem İkinci Cilt*, 10-32.
[44] Hans-Georg Gadamer, "Hermeneutik Problemin Evrenselliği" *Hermeneutik ve Hümaniter Disiplinler* içinde, der. Hüsamettin Arslan (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2002), burada 65.

gelenekte oluşur. Bu bakımdan önyargı kavramı, hermeneutik problemin odak noktasını oluşturur.

Anlamanın ilkesi olan önyargılar insanın içinde bulunduğu tarih, toplum, kültür, dil, gelenek ve otorite ile şekillenir. Bu noktada Gadamer, hermeneutiği tin bilimlerinin metodu olarak ele alan Dilthey'i insanın kendi kendini anlamasını ve buna bağlı olarak da otobiyografiyi hermeneutiğin temel problemi haline getirmesini eleştirir. İnsan, kendi kendini anlamadan önce ilk olarak, ait olduğu toplumu, kültürü, tarihi ve geleneği anlamaya, tanımaya başlar. "Kendimizi eleştiri süreciyle anlamadan çok daha önce [kendimizi] apaçık şekilde içinde yaşadığımız aileyle, toplumla ve devletle anlarız."[45] Hermeneutik döngüde ve hermeneutiğin felsefi probleminde sübjektif yargılardan ziyade, gelenekten doğan önyargılar etkilidir. Bu bakımdan da bireyin kendi kendini tanıması ve anlaması etkin tarih bilincinin temel hedefi değil, yalnızca onun açılımlarından biridir. Anlamanın koşulu olarak yer alan önyargılar bir gelenekten, otoriteden doğduğu için tarihsel gerçekliklerin bir parçasıdırlar. Böyle bir parça ise epistemolojik-metodolojik olarak araştırma nesnesi olarak değil, ontolojik tecrübelerle, tarihle konumlanır. Ancak bu noktada doğru önyargılarla, yanlış önyargıların ayrılma problemi ortaya çıkmaktadır. Doğru ve yanlış önyargıları birbirinden ayırt edebilmenin yolu ise "zamansal mesafedir".

Herhangi bir çağa ait olan bir eser, Schleiermacher'ın ifade ettiği gibi, "yazarından daha iyi anlama"ya bağlı olarak çözümlenemez. Çünkü anlam, her çağa özgü olan farklı önyargılar, gelenekler ve zamansal farklılıklardan oluşur. "Aslında önemli olan şey, zamansal mesafeyi/uzaklığı, anlamayı mümkün kılan üretici ve pozitif bir durum olarak görmektir."[46] Gadamer'e göre zamansal mesafe aşılması gereken bir etken değildir. Zamansal mesafe bütün çağların, geleneklerin ve tarihlerin içinde barındırdığı bir verimliliktir. Zamansal mesafenin odağı, mesafeleri aşarak, o mesafenin içinden okunan eseri yazarından da "daha iyi anlama" çabası değildir. Gadamer'e göre anlamın daha iyi anlaşılması vurgusu hermeneutiğin felsefi bir problemi değildir. Hermeneutik problemde yer alan zamansal mesafenin hareket noktası "farklı biçimde anlama"dır. Zamansal mesafede önemli olan birbirinden "farklı" ve "öteki" anlamların, daha iyi anlamaya götürecek metotlardan bağımsız olarak kendi önyargıları ile anlaşılması ve yorumlanmasıdır. "Eğer bir şekilde anlıyor isek, farklı tarzda anladığımızı söylemek kafidir."[47] Daha iyi anlama yerine, farklı şekillerde anlamak, hermeneutiğin merkezinde birbirinden farklı ufukların yer alması demektir. Bireylerin ya da başkalarının geçmişi, şimdinin ufkunu etkiler. "Geçmiş ve şimdiki zaman zamansal mesafeden dolayı farklı anlam ufuklarına sahiptir; fakat etki bağlamının sürekliliği sayesinde birbirleriyle bağlıdır."[48] Geçmiş ufuk, geçmiş bitmiş değildir ve etkisini önyargılarla şimdinin güncel ufkunda sürdürmeye devam eder. Şimdiye ait olan ufuk, geçmiş zamana ait olan ufuk olmadan meydana gelemez. "Kazanmamız gereken tarihsel ufuklar dışında, şimdinin kendi başına izole edilmiş ufku olamaz. Aksine anlama daima kendi başlarına varoldukları farz edilen bu ufukların kaynaşmasıdır."[49] Anlama "ufukların kaynaşması" (Horizontverschmelzung) ile gerçekleşir ve tarihsel bir ufuk oluşturur. Geçmişin ufku, başka bir ufukla yeniden şekillenir. Bu noktada ufukların kaynaşmasının açığa çıktığı alan "dil"dir. Ufukların kaynaşması ancak bir eser-okuyucu ilişkisinde ya da bir diyalogda kendini gösterir. Ufukların kaynaşmasında önemli olan, kurulan Ben-Sen ilişkisinde Sen'in Sen olarak hermeneutik tecrübeyi edinebilmektir. Sen'in, bir başkasının, ötekinin ya da okuduğumuz metnin bize karşı farklı bir söylemde bulunmasına açık olunmalıdır. "Bu tür "bir başkasına açık olma" olmaksızın hiçbir hakiki insani ilişki var olamaz."[50]

[45] Gadamer, *Hakikat ve Yöntem İkinci Cilt*, 20.
[46] Gadamer, *Hakikat ve Yöntem İkinci Cilt*, 49.
[47] Gadamer, *Hakikat ve Yöntem İkinci Cilt*, 48.
[48] Arslan Topakkaya, *Antik Yunan'dan Günümüze Hermeneutik* (Ankara: Nobel Yayıncılık, 2020), 127.
[49] Gadamer, *Hakikat ve Yöntem İkinci Cilt*, 61-62.
[50] Gadamer, *Hakikat ve Yöntem İkinci Cilt*, 139-140.

Diyalog halinde olan bireylerin karşılıklı olarak birbirlerini anlaması, önyargılarla[51] beraber birbirlerini dinlemelerinden geçer. İnsanın sahip olduğu ufkun dışına çıkabilmesi, başkasının ufkunu anlayabilmesi tarihsel bilincin asli ilkesidir. Böyle bir diyalog ise diyalektik bir yapıda ilerler. Diyalog, sorgulama, soru-cevap diyalektik olarak gerçekleşmesi farklı fikirlerin, önyargıların anlaşılmasını şart koşar. Diyalog içerisinde teorik ve epistemolojik olarak salt bir argüman aktarımı yoktur. Bu noktada metinden ve bir başkasından gelebilecek farklı, düşünülmemiş düşüncelerin açığa çıkabilme potansiyeli söz konusudur. Dolayısıyla böyle bir potansiyelin gücü ne bir teorem ile öngörülebilir ne de epistemolojik bir temellendirme ile bilimselleştirilebilir. "Diyalogda biz gerçekten yorumluyoruzdur. O halde konuşma, bir kendi kendini yorumlamadır."[52] Anlama sorgulamanın, soru-cevap ilişkisinin diyalektiğinde statik bir durumda değildir. Anlam belirli teorilerle sınırlandırılamadığı için dinamik bir yapıya sahiptir. Bu bakımdan Gadamer'de hermeneutik salt tin bilimlerinin metodolojisi değil, felsefenin "evrenselliği"dir. Metodolojik ve epistemolojik teknikler hakikati temellendirmek için yeterli değildir. Hakikat diyalog içerisinde kendini görünür kıldığı için diyalog anlamanın ve yorumlamanın temelidir. "Doğru/hakikat, bu konuşma/diyalog sırasında doğan şeydir."[53] Metot üzerinden hermeneutiği değerlendirmek, hermeneutiğin geniş ve kapsamlı alanını daraltmak demektir. Anlamanın koşulunu oluşturan sorgulamalar, diyalektik diyalog ve soru-cevap bilimsel metotlarla analiz edilemez. Anlama, anlayan-anlaşılan arasında diyalektik olarak gerçekleşen ve içinde birbirinden farklı yorumları barındıran bir oyundur.

**4. Hermeneutikte Metodolojik ve Ontolojik Yaklaşım**

Dilthey hermeneutiğini tin bilimlerinin temellendirilmesi üzerine inşa etmiş ve tin bilimlerinin, doğa bilimlerinden farklı, kendine ait bir yönteme sahip olması gerektiğini vurgulamıştır. Tin bilimleri ise bireyin tarihsel, toplumsal, kültürel dünyasını, kendi varlığını ve başkalarını anlamaya ve tanımaya yönelik bir bağlam oluşturmaktadır. "Anlama"nın gerçekleşebilmesi de doğa bilimlerinin kendine ait yöntem ve tekniklerinin olması gibi, tin bilimlerine ait olan bir "metot" ihtiyacına dayanmaktadır. Bu noktada tin bilimlerinin nesnel geçerliliği de epistemolojik ve metodolojik yaklaşımdan geçmektedir. Gadamer'e göre Dilthey, tin bilimleri ve doğa bilimleri arasındaki araştırma nesnesi farklılığında haklıdır. Ancak doğa bilimlerinde olduğu gibi, tin bilimlerinde de yer alan bilimsel ve yöntemsel bir kaygı, Dilthey'i Kartezyen bir karşılaştırma telaşına düşürmüştür. "Tin bilimlerinin nesnelliği, doğa bilimleri için geçerli olan nesnellikle atbaşı gider. Bu yüzden Dilthey "sonuçlar" sözcüğünü kullanmayı sever ve tin bilimlerinin metodiğini betimlerken, onların doğa bilimleriyle eşdeğerliğini göstermek ister."[54] Tin bilimlerinin alanının doğa bilimlerinden farklı olduğunu kabul eden Gadamer'e göre, metot ve nesnellik kaygısı tin bilimlerinin "anlama" probleminin nesnel ölçütlere dayanması ile sonuçlanmıştır. Nitekim pozitivizmin ve doğa bilimlerinin yöntemlerinin tin bilimlerinden ayrılması gerektiğini savunan Dilthey, tin bilimlerinin birbirinden farklı noktalarını görmezden gelerek, bütün bir tin bilimlerini tek bir metoda indirgemiştir. Gadamer'e göre böyle bir indirgemecilik Dilthey'in tin bilimlerini temellendirme amacı ile hayat felsefesi arasında bir çatlak oluşturmuştur. Gadamer için Dilthey epistemolojik bir kartezyanizm ile yaşama felsefesini bağdaştırmaya çalışarak tin bilimlerinin odağını anlama probleminden nesnelliğe çevirmiştir. "Onun tin bilimlerinin temellendirilmesi doğrultusundaki epistemolojik refleksiyonu, onun yaşama felsefesi zeminli çıkış noktasıyla hiç de gerçekten birleşmez."[55] Ancak Gadamer böyle bir eleştiride Dilthey'e haksızlık etmektedir. Çünkü Dilthey özellikle Descartes felsefesinden itibaren salt epistemolojik olarak konumlanan

[51] Anlamanın önyargılarla gerçekleşmesi, bireylerin kendi önyargılarından vazgeçerek, başkasının önyargılarını ya da ufkunu benimsemesi demek değildir. Burada önemli olan her bireyin, çağın, geleneğin kendi önyargıları ile karşısındaki insanı, toplumu ya da geleneği dinleyebilmesi ve anlayabilmesidir. Dinleme ve anlama karşılıklı olarak gerçekleşirken ne metnin ne de başkasının önyargılarını dayatması ya da üstünlük kurma çabası söz konusu değildir.

[52] Hans-Georg Gadamer, "Kuşkucu Hermeneutik" *Hermeneutik ve Hümaniter Disiplinler* içinde, der. Hüsamettin Arslan (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2002), burada 157.

[53] Kathleen Wright, "Gadamer: Dilin Spekülatif Yapısı" *İnsan Bilimlerine Prolegomena: Dil, Gelenek ve Yorum* içinde, der. Hüsamettin Arslan (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2002), burada 83.

[54] Hans-Georg Gadamer, "Dilthey'ın Tarihselciliğin Güçlüklerinde Dolanışı" *Hermeneutik (yorumbilgisi) Üzerine Yazılar* içinde, der. Doğan Özlem (Ankara: Ark Yayınları, 1995), burada 184-185.

[55] Gadamer, *Dilthey'ın Tarihselciliğin Güçlüklerinde Dolanışı*, 181.

öznenin ve nesnenin kurulumunu hayattan ve tarihsellikten kopuk bir düalizmi eleştirmiştir. Dilthey bu eleştirisi ile öznenin kurulumunu kendi epistemolojisinde bilen ama aynı zamanda yaşayan, hisseden, yaşantı birlikleri oluşturan yönü ile oluşturmuştur. Dilthey özneyi salt düşünen, rasyonel, akıllı bir özne olarak ele almaz. Dolayısıyla Gadamer'in Dilthey'i epistemolojisiyle yaşama felsefesinde yer alan tutarsızlıkla suçlaması oldukça yersizdir. Dilthey epistemolojisini salt Kartezyen bir yaklaşımla temellendirmez. Dilthey'in tin bilimlerini temellendirmek adına ortaya koyduğu epistemolojik yaklaşımı insanın tinsel, tarihsel, toplumsal bağlamlarından soyutlanmaz. Çünkü Dilthey epistemolojisinde "yaşam"dan ve "yaşantı" kavramlarından yola çıkar. Onun epistemolojisi Gadamer'in iddia ettiği gibi, Descartes'ın şüpheci metodu ile bağdaştırılamaz. Dilthey'in epistemolojisi ile hayat arasındaki bağlantı Kartezyen bir bilimsellik değil, aksine bir yaşama felsefesi ortaya çıkarmaktadır. Dilthey'in epistemolojisi yaşama, hayata ve hayatın bağlantı noktalarına dayanmaktadır. "Bu modern denemenin amacı şudur: Yaşamayı yine yaşamadan hareketle anlamak."[56] Dilthey'in epistemolojisi ne salt rasyonalizmin ne de empirizmin alanındadır. Bu noktada Dilthey epistemolojisinin bir tarafını metodolojiye ve bilimselliğe dayandırırken, diğer tarafını da yaşama dayandırır. Bu bakımdan Gadamer, Dilthey'i salt bilimsellikle nasıl suçlamaktadır? Çünkü Dilthey epistemolojisinde Kant'ın salt akıl eleştirisine karşılık, tarihsel bir akıl eleştirisi ortaya koymaktadır. Dilthey, Gadamer'in iddiasının aksine salt teorik temelleri olan bir epistemolojik sistem oluşturmamıştır. Üstelik Dilthey, hayattan ve yaşantılardan soyutlanmış bir epistemolojinin bilgi alanını ve bilen öznesini fazlasıyla "akıl" temelli olduğu için eleştirir. Dilthey'in epistemolojisinin temelinde salt akıl değil, tarihsel bir akıl yer alır. Dilthey'de aklın bir mutlaklığı söz konusu değildir. Akıl, tarihseldir. Dilthey tarihselliğin ve tarihsellikten doğan deneyimlerin bilimsel olarak temellendirilmesine yönelir. Çünkü Dilthey'in epistemolojisi tek yönlü bir biçimde yalnızca bilimsellikle değil, aynı zamanda yaşamdan oluşur. "Yaşam, yaşam tecrübesi ve Tin Bilimleri sağlam bir içsel ilişki ve karşılıklı alışveriş içerisindedirler."[57]

Gadamer ise tin bilimleri ve doğa bilimleri ayrımını insanın tarihsellik ve dilsellikle bir arada bulunduğu varolma koşulu bakımından değerlendirmektedir. Anlama problemi bir yöntem geçerliliğinden ziyade, insanın varoluşunun temel özelliğidir. İnsanın tinsel, tarihsel dünyası ve yaşantıları Dilthey için nesnel bir ölçüte göre kavranabilir ve ifade edilebilir kavramlardır. "Gadamer, Dilthey'in insan bilimleri hermeneutiğinin nihayetinde Aydınlanma projesine bağlı olduğunu savunur."[58] Ancak Dilthey'in ortaya koyduğu hayat felsefesi ve epistemolojisinin temelini oluşturan içsel deneyimler, yaşantılar ve tarihin etkisi Dilthey'i Aydınlanma döneminden ayırmaktadır. Gadamer bu noktada Dilthey'in yaşam ile olan bağlantısını salt nesnelliğe indirgemektedir. Dilthey'e göre tekil, bireysel bağlamlar, yaşantı birlikleri, yaşam pratikleri nesnellik içinde anlaşılabilir. Ancak Gadamer'e göre böyle bir alanda nesnel bir bilgi elde edilemez ve genel geçer unsurlar öngörülemez. Bu noktada, bireyin tekil tarihsel dünyasının tarihsel nesnel ölçütlerle nasıl kavranabilir olduğu problemi ortaya çıkmaktadır. "Sorun, bireyin tecrübesinin ve bu tecrübe hakkındaki bilgisinin nasıl tarihsel tecrübe haline geldiğidir."[59]

Dilthey'de tekil bireyler kendine ait olan yaşam deneyimi ve tecrübesi ile tekilliğin yer almadığı bir tarihsel bağlama doğru geçiş yapmaktadır. Tekil birey kendisini tarihsel bir bağlamın parçası olarak tecrübenin içinde konumlandırarak tin bilimlerinin kavramı haline gelir. "Tarih ve toplumda mevcut tekil olarak verilenlerden hareketle Tin Bilimlerinin bağlamı oluşur".[60] Ancak Gadamer'e göre Dilthey'de tekil bireylerin tekillikleri tarihsel ve toplumsal olarak bir sorun teşkil etmez. Bu noktada önemli olan tarih araştırmacısının nesnesinin epistemolojinin alanında nasıl doğrulanacağıdır. Tekil bireyler içinde bulundukları tarihsel konum her nasılsa, öyledir. Tekil bireylerin objektif sınırlarla belirlenmesi ise tecrübenin mahiyetini de sınırlandırarak onu nesnelleştirmektedir. Ancak tecrübe kavramını tekil bireyden, gelenekten ve dilden ayırmak tarihselliği göz ardı etmek demektir. "Hakiki tecrübe kişinin

[56] Georg Misch, "Tin Bilimleri Kuramı İçinde Yaşama Felsefesi Düşüncesi" *Hermeneutik (Yorumbilgisi) Üzerine Yazılar* içinde, der. Doğan Özlem (Ankara: Ark Yayınları, 1995), 35.
[57] Dilthey, *Tarihsel Dünyanın Tin Bilimlerinde Kurulumu*, 88.
[58] Risser, *Hermeneutics and the Voice of the Other, Re-reading Gadamer's Philosophical Hermeneutics*, 64.
[59] Gadamer, *Hakikat ve Yöntem Birinci Cilt*, 308.
[60] Dilthey, *Tarihsel Dünyanın Tin Bilimlerinde Kurulumu*, 295.

kendi tarihselliğinin tecrübesidir."[61] Gadamer'e göre tecrübe kavramı, nesnel ölçütlerle değil, tecrübe kavramının asli yapısını yansıtacak şekilde hermeneutik bir bağlamda keşfedilmelidir. Gadamer hermeneutiğinde tecrübe kavramı tarihsel olarak etkin bilincin temelini oluşturmaktadır. Gadamer'e göre tecrübenin bilimsellikten, dışsal deneyimin tecrübesinden farklı olarak iç tarihselliği söz konusudur. Fakat bu noktada da Gadamer Dilthey'in tecrübe kavramına haksızlık etmektedir. Dilthey "deneyim" kavramında Kartezyanizmin epistemolojik tavrından ayrı olarak, deneyimi salt dışsal deneyimlerle değil, içsel deneyimlerle birlikte ele alarak, yaşama deneyimine dönüştürür. Gadamer deneyimin tarihselliğini vurgularken, Dilthey'de deneyim kavramının bir tarafını içsel deneyimlere, insanın tinsel-tarihsel dünyasına dayandırır. Dilthey'de tecrübe kavramı, tin bilimlerinin nesnesi olarak, yaşantıların anlamlandırılmasında, sonradan, yeniden yaşamanın imkanında ve başkalarını anlayabilmede merkezi bir görev üstlenir. Gadamer için bu noktada da tekil bir bireyin deneyiminin tarihsel bir deneyime nasıl dönüştüğü sorusu deneyimin problemlerinden biri haline gelmektedir. Ancak Gadamer bu noktada Dilthey'in nesnel tin kavramını göz ardı etmektedir. Dilthey deneyimin dışsal yönünü ele alırken, içsel yönünü de hermeneutik bağlamında temellendirir. Tarihsel, toplumsal, tinsel dünyanın deneyimleri tin bilimlerinin nesnesi olarak nesnel tinin içinde açığa çıkar. Dilthey bu noktada Hegel'in nesnel tinine yönelir. Fakat Dilthey tarihsel deneyimin nesnelliğini anlayabilmek için de Hegel'in mutlağından uzak durur. Dilthey, Hegel'in nesnel tin[62] kavramını –Hegel'den farklılıklarıyla- hermeneutiğinin merkezine yerleştirse de Hegel'in nesnel tininin idealizmini onaylamaz. Çünkü Dilthey, Hegel'in nesnel tinde ayrıştırdığı kavramların hepsini bütün olarak, kendi nesnel tinine, yaşam kavramı ile dahil eder. Hegel için tin, gelişim aşamalarından geçerek, mutlak tine ulaşır. Dilthey'in nesnel tininde ise böyle bir ilerleme söz konusu değildir. Dilthey nesnel tini idealize etmez, ideal bir form olarak ele almaz. Çünkü Dilthey için nesnel tinin hareket noktası tam olarak hayatın kendisidir. Dilthey deneyimin, yaşantıların ve tarihselliğin temelini nesnel tin kavramına dayandırır. Çünkü nesnel tin, öznelerarası ilişkilerden, ortaklaşalıktan kaynaklanan tarihselliğin nesnelleşmesi ya da nesnelleşme biçimleridir. Dilthey, Gadamer'in savunduğu gibi anlamanın tarihsel bağlamını göz ardı ederek, onu nesnelleştirme ile yok saymaz. Dilthey nesnel tini hermeneutiğin asli anlam bağlamı olarak ele alır. Çünkü sanat, din, felsefe, devlet, ekonomi vb. gibi nesnel tinin temel unsurları tarihsellikte açığa çıkar. Ancak Gadamer bu noktada da Dilthey'i eleştirir. Gadamer'e göre herhangi bir dönemin, zamanın nesnel tinine yönelerek, o dönemin ya da zamanın anlaşılması ve yorumlanması bireyin içinde bulunduğu tarihselliğinden, tarihsel anlam bağlamından uzaklaşarak başka bir tarihsel bağlamın içine girmesi demektir. Gadamer'e göre bireyin salt geçmişteki tarihsel bağlam ile düşünmesi kendi tarihselliğinin dışına çıkması, anlama sürecini hatalara açık hale getirir. Oysa Dilthey'de insanın kendi tarihselliğini, kültürünü, etkisini nihai olarak bırakmak ya da dışında kalmak söz konusu değildir. Burada önemli olan nokta insanın kendi tarihsel döneminden ziyade, ait olmadığı fakat anlamaya ve yorumlamaya çalıştığı nesnel tinin, kültürün, devletin, tarihin içinden düşünmektir. Böyle bir yaklaşım ise insanın kendi tarihsel, anlam bağlamını yok sayması demek değildir.

Dilthey'de gelenek tarih araştırmacısının, o tarihe ait anlam bağlamında belgelerle, metinlerle anlayabileceği tarihsel bir alan oluşturmaktadır. Gadamer'de ise hermeneutik tecrübenin tarihselliği, gelenek aracılığıyla hermeneutik bir bilinç içinde gerçekleşir. "Hermenoytik tecrübe *gelenekle* alakalıdır. Gelenek tecrübe edilecek şeydir."[63] Tecrübenin şekillendiği gelenek, sabit ve statik bir yapıda olmadığı için önyargıyı, ufku barındıran etkileşimli bir bağlam oluşturmaktadır. Dilthey'de ise tarihsel bir araştırma üzerinde çalışan tarihçi, kendi öznelliğinden ayrılarak nesnel bir zemin oluşturmalıdır. Bir tarihsel araştırmada kritik olan nokta doğru metotlarla, araştırmaya sınır çizebilmektir. Ancak Gadamer'e göre böyle bir görev tecrübenin tarihselliğini, gelenekle ile olan ilişkisini geri plana atmaktadır. Geleneğin önyargılardan oluşan canlı ve dinamik yapısının dışında kalmak, geleneğin içinde şekillenen tarihsel bilinçten uzaklaşmak demektir. Dilthey'in önyargıları belirli ölçütlerle nesnelleştirme çabasının yanında

[61] Gadamer, *Hakikat ve Yöntem İkinci Cilt*, 135.

[62] "Hegel sisteminde bu kelime tinin gelişiminde basamaklardan birini ifade eder. Hegel bu basamağı öznel ve mutlak tinin arasına yerleştirir." (Dilthey, *Tarihsel Dünyanın Tin Bilimlerinde Kurulumu*, 104.)

[63] Gadamer, *Hakikat ve Yöntem İkinci Cilt*, 135.

Gadamer tarihselliğin ve tarihsel bilincin içinde önyargıların ya da peşin hükümlerin geride bırakılmamasını ifade eder. "Bir gelenekte konuşlandırılmış olmak bilginin özgürlüğünü kısıtlamaz, tersine onu mümkün kılar."[64] Diyalog içinde bulunan Ben'in önyargıları, başkasının önyargıları karşısında ortadan kalkmaz, bu önyargılar dönüştürülür, zenginleştirilir ve ortaklaşalık içinde anlam derinleşir. Gelenek önyargılarla beraber metodolojik bir sistemden ziyade, varlık ve varoluş ile açığa çıkar. Ancak bu noktada Dilthey'in geleneği, önyargıları ve tarihsel bağlamı aşma fikri Gadamer'in eleştirilerine maruz kalırken, Gadamer'de gelenek ile her bir diyalog ya da soru-cevap içinde anlamın dönüşümlü ve etkileşimli bağlamını garanti edemez. Bilgiyi gelenek ile sınırlandırmak, bazı diyaloglarda anlamın da statik bir hale gelmesine sebep olabilir. Çünkü Gadamer tarihin, dilin, kültürün ve geleneğin anlam bağlamlarının önemini ve anlama sürecindeki etkilerini vurgularken, bu kavramlara eleştirel bir perspektifin tam olarak nasıl oluşturulacağına ağırlık vermez. Gadamer, anlamanın temelini oluşturan bağlamların eleştirel perspektifini zayıf bırakmaktadır. Bu noktada da Gadamer anlam sürecinin temelini oluşturan tarihsel bağlam ile metinlerin, eserlerin, diyalogların çoklu anlamlarını göz ardı ederek, anlamı tarihsel bir bağlamda bir metnin ya da diyaloğun içinde sınırlandırarak, sabitleştirmektedir.

Dilthey'de tecrübenin, tarihselliğin ve tarihsel anlamanın nesnellik ya da nesnel ölçütlerle bir metot ile çözümlenebilir olması Gadamer'in eleştirilerine sebep olmaktadır. Dilthey'in yaşama felsefesinde yer alan tarihsel anlam bağlamı ve tarihsel bilinç problemi Gadamer'e göre çelişkiler içermektedir. Hayatın hareketliliğinin içinde tarihsel bağlamın daimi olarak değişmesi, tarihsel anlama üzerinde nesnel bir bilgiye erişimi sınırlandırmaktadır. "Fakat eğer yaşama tüketilemez ve sürekli bir yaratıcı etkinlik ise (ki, Dilthey böyle düşünür), tarihsel anlam bağlamlarının sürekli değişip dönüşüyor olması, nesnelliğe ulaştıracak bir bilme tarzının yolunu zorunlu olarak kapatmayacak mıdır?"[65] Dilthey'de tarihsel anlam bağlamlarının temelini oluşturan nesnel tin kavramının, spekülatif değil, tarihsel bilinç ile anlaşılması gerektiği söz konusudur. Ancak bilinç kavramının tarihselliği ve bilincin kendisini tarihsel anlam bağlamında bilmesi, nesnel bilginin imkanını ortadan kaldırmaktadır. Bilincin tarihsel koşulu, nesnel tinin anlaşılmasını ve tarih üzerine nesnel bir bilginin elde edilmesini sağlayabilir mi? Gadamer'e göre Dilthey nesnel tinin anlama yolunu ve tarihsel nesnel bilginin çözümünü, bireyin tarihsel bir varlık oluşuna bağlar. İnsan tarihsel olduğu için bu alanı da tarihsel olarak bilebiliriz. "Gadamer'e göre böyle bir çözüm epistemolojik açıdan bir kolaylaştırma olmaktadır."[66] Ancak insanın tarihsel oluşu, nesnel tinin tarihsel anlama bağlamında anlaşılabileceğinin epistemolojik bir kolaylığı olmadığı gibi, aksine bir zorluk oluşturmaktadır. Tarihsel bilincin kendisini tarihselliğin içinde bilmesi; bir yandan bilgiyi hem tarihselciliğin hem de göreliliğin sınırlarında tutmak diğer yandan da tarihsel dünya için nesnelliği ve bilimselliği kurmak bir çelişki barındırmaktadır. "Gadamer'in Dilthey eleştirisi onun teorisiyle ilgili "çift anlamlılığa" özel bir vurgu yapar. Söz konusu teori, görecelik ve nesnellik arasındaki uyuşmazlık ilkesine dayanır."[67]

Dilthey'in tarihsel bilgi anlayışında göreliliğin ve objektifliğin bir arada bulunması Gadamer'e göre, Dilthey'i Kartezyen yaklaşımıyla bilimsel bir kesinlik arayışına düşürmektedir. "Gadamer Dilthey'i tin bilimlerinin temellendirilmesi için Descartes'ın metodik şüphesi ve bilimin kesinliği ile hareket ederek, kendiliğinden açığa çıkan şüpheyi birbirinden ayırt etmemekle suçlamaktadır."[68] Gadamer'e göre tarihsel bir bilinç bilimsel kesinlikler koyan, nesnel ölçütlerle hareket eden bir bilinç değildir. İnsanın tarihselliğinin yer aldığı tarihsel bir bilince nesnellik kazandırılamaz. Gadamer için tarihselliğin, tarihsel bilincin objektif nesnel ölçütlerle açıklanamaması, tarihselliğin eksikliği değildir. Gadamer tarihselliğin, tarihsel bilincin metodolojik tekniklerle ve nesnel ölçütlerle açıklanamamasını Hegel'in Efendi-Köle diyalektiğinden hareketle açıklar. Tarihsel bağlamın nesnel ölçütlerle ele alınması, Hegel'in diyalektiğinde yer alan efendi gibi konumlandırılır. Gadamer'e göre tarihi nesnelleştirmek, onu efendileştirmek demektir. Ancak tarihsellik ya da geçmişin anlam bağlamı efendi değildir. "Efendi insanlığın özbilince ulaşma yolunda saplandığı

[64] Gadamer, *Hakikat ve Yöntem İkinci Cilt*, 139.
[65] Gadamer, *Dilthey'ın Tarihselciliğin Güçlüklerinde Dolanışı*, 171.
[66] Gadamer, *Dilthey'ın Tarihselciliğin Güçlüklerinde Dolanışı*, 171.
[67] Arslan Topakkaya, "Dilthey-Gadamer İlişkisini Hermeneutik Üzerinden Okumak," *Cogito "Hermeneutik"* 89, (2017): 146-160, burada 149.
[68] Gadamer, *Hakikat ve Yöntem Birinci Cilt*, 331.

bir açmazı temsil etmekle birlikte, bu açmazın kendisi ilerlemenin bir koşulu olmaya devam etmektedir."[69] Geçmiş efendinin öz-bilinci gibi bir bilince sahip değildir. Anlama, tarihselliğin etkisi ile oluştuğu için bilinç, tarihseldir ve tecrübeler metodolojik tekniklerin dışında kalır. Geçmişin etkisi, başkasının, efendinin, ötekinin bilinci değildir. Tarihsel bilinç sabit bir formda, bağımlı bir şekilde durmaz. Tarihsel bilinç aynı zamanda tarihi de yapar ve yönlendirir. Tarihsel olarak etkin bilinç içinde bulunulan durumun ve o duruma ait olan bir şeyin bilinci olduğu için bir etki bağlamı meydana getirir. Dolayısıyla geçmiş ve geçmişin ortaya çıkardığı etki efendi olarak konumlandırılamaz. "Efendi köleye bağımlıdır ve bu, efendinin öz-bilincinin yanlışlığını, tabir caizse asıl onun hizmet ettiğini gösterir."[70] Gadamer için Dilthey'de tarihsel bilinç kendi tarihselliğine ait olan koşulları ve anlam bağlamlarını aşmalı ya da onların ötesine geçebilmelidir. Tarihsel bilinç kendi yapısını oluşturan tarihsel koşulları aştığında da Dilthey'in tarihsel olarak nitelendirdiği özne, kendi tarihselliğini aşarak, tarihin de ötesinde bir birey, özne haline gelir. Gadamer için öznenin kendi tarihselliğinden çıkarak, tarihini aşması ise özneyi tarihsel olmaktan alıkoyar. Bu durumda tarihsel özne, Kartezyen bir yaklaşımla mantıksal bir özneye dönüşür. Ancak Dilthey'de bilinç ve bilincin yönelimselliği tarihseldir. Bilinç içinde bulunduğu tarihsellik ile yönelir, anlar ve yorumlar. Çünkü öznenin kendisi, varlığı tarihseldir. Dilthey, Gadamer'in eleştirilerinin aksine Kartezyenin mantıksal öznesini ve ortaya çıkan özne-nesne ayrımının tarihsellikten ayrıştırılmasına karşı çıkar. Mantıksal bir öznenin nesnesi tarihten soyutlanmıştır. Dilthey bilinci ve bilincin tarihselliğini mutlak, nesnel kavramlarla ya da mantık ilkeleri çerçevesinde temellendirmez. Dilthey tarihsel bilinci ve onun açığa çıktığı anlam bağlamını yaşantılarla beraber yaşamın içinde değerlendirir.

Gadamer bir metodolojinin yerine, evrensel hermeneutik ve ufukların kaynaşmasını öngörmektedir. Gadamer'e göre Dilthey'in tarihselliğe yöntemsel bir şüphe ve sınırlama oluşturması tarihsel bilgiyi de epistemolojik ilkelerle sınırlandırmaktır. Gadamer'e göre etkin tarihsel bilinç geçmişin yalnızca kendi bağlamında bilimsel kesinlikle anlaşılmasını değil, geçmişi, şimdiyi ve geleceği aktif ve etkileşimli bir süreç olarak değerlendirir. Ancak bu noktada Gadamer'in hermeneutiğinin odak noktası olan ve anlamanın temelini oluşturan önyargı, gelenek ve otorite gibi kavramların anlamı aktif ve etkileşimli olarak oluşturması ile ilgili birtakım sorular da açığa çıkmaktadır. Ufukların kaynaşması gerçekleştiğinde ve farklı önyargılar birleştiğinde iki ufkun unsurları arasında meydana gelen tutarsızlıklar nasıl kontrol altına alınabilir? Birbirinden farklı önyargıların yeni bir ufukta birleşmesi, diyaloğun en başından itibaren kabul edilen uzlaşımlar olmadan nasıl mümkündür? Birbirine tamamen zıt olan önyargıların uzlaşımında birinin diğerine gelenek ve otorite aracılığıyla tahakküm kurması nasıl önlenebilir? Gadamer bunun cevabını tarihsel olarak etkin bilinç olarak belirler. Bu noktada başkasına açık olma fikri, anlama sürecine dahil olur. Fakat burada da soru-cevap, diyalog gibi oluşumlar yorumcunun ufkunun sınırlarında sorduğu sorulara bağlı olarak şekillenir. İki yorumun arasında ortaya çıkan tutarsızlıklar bir uzlaşı temelinde yer almazsa kaynaşma çelişkiler barındıracaktır. Bundan dolayı da diyaloğun özgür bir soru-cevap biçiminde ilerleme ihtimali en baştan kabul edilen uzlaşımla ortadan kalkacaktır. Bu bağlamda Habermas'a göre Gadamer'in önyargıları, geleneği ve otoriteyi anlamanın temel şartı olarak konumlandırması, özgür diyaloğun ve soru-cevap ilişkisinin temelini teşkil eden "dil"in tahakküm aracı olarak ortaya çıkmasına sebep olur. "Geleneğin oluşumu yalnızca bir kendi kendine yeterli hermeneutik için yeterli mutlak güç olarak sahneye çıkar; aslında o, emek ve egemenlik sistemleriyle bağlantılıdır."[71] Soru-cevap ya da diyaloğun gidişatı yorumcunun bakış açısıyla sınırlandırıldığı için etkin tarih ilkesi de sınırlandırılmaktadır. Böyle bir sınırın içerisinde salt başkasına açık olarak, sınırları kesinleşmemiş ve yönlendirilmemiş bir diyaloğun ortaya çıkması zorlaşmaktadır. Gadamer, Habermas'ın eleştirilerine karşı çıkarak, anlamanın koşulunu oluşturan önyargının, geleneğin ve otoritenin hermeneutiğinde dogmatik bir yapı oluşturmadığını ifade eder. Son olarak hermeneutik üzerine yapılan tartışmaların sonucunda, hermeneutiğin tarihinde önemli kırılmalar meydana getiren Dilthey hermeneutiğinin metodoloji arayışı ve Gadamer hermeneutiğinin de tarihsel bağlam vurgusu bütün farklılıkları ya da

[69] Tülin Bumin, *"Hegel" Bilinç Problemi, Köle-Efendi Diyalektiği, Praksis Felsefesi* (İstanbul: YKY, 2005), 42.
[70] Hans-Georg Gadamer, *Hegel'in Diyalektiği* (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2021), 88.
[71] Jürgen Habermas, "Gadamer'in Hakikat ve Yöntem'inin Eleştirisi" *Hermeneutik ve Hümaniter Disiplinler* içinde, der. Hüsamettin Arslan (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2002), 229.

benzerlikleri ile hermeneutiğin değişik katmanlarını oluşturmuştur.

**Sonuç**

Hermeneutiğin metot problemi Luther'in anlamanın gerçekleşmesi için bir metot ve teknik gerekliliğini ortaya koyması ile başlamıştır. Luther'den itibaren, Aydınlanma dönemi ve Schleiermacher'in hermeneutiği ile anlama yöntem arayışı üzerinde ilerlemiştir. Hermeneutik tarihinde metodolojik hermeneutiği ile büyük bir kırılma noktası oluşturan, Dilthey, tin bilimlerinin epistemolojik olarak temellendirilmesini felsefesinin nihai amacı olarak belirlemiştir. Dilthey'in tin bilimlerinin metodu olan hermeneutik yaklaşımı, şüphesiz ki kendisinden sonra gelen hermeneutik yaklaşımları da etkilemiştir. Dilthey'in nesnel tin, yaşantı ifadeleri gibi hermeneutiğinin önemli kavramlarını Heidegger, ontolojik bakımdan ele almış ve bu kavramlar onun ön-anlama problemine temel teşkil etmiştir. Heidegger Dilthey'in epistemolojik-metodolojik hermeneutiğine karşılık, ontolojik bir temellendirme yapmıştır. Heidegger'in hermeneutiği metot kaygısından ayrılarak, insan varlığının var olma şekli olarak konumlanmıştır. Aydınlanma ve Schleiermacher hermeneutiği ile temelleri atılan hermeneutik daire kavramı da Heidegger ve Gadamer hermeneutiği ile insanın varoluş ifadesi bakımından ontolojik bir düzeydedir. Çünkü hermeneutik çember içinde anlam, önyargılarla başlar ve bu önyargıların sorgulanması ve yeniden şekillendirilmesi ile derinleşir. Gadamer hermeneutiğinde, hermeneutik daire kavramını salt metinlerin anlaşılması olarak değil, anlama problemini insanın varoluşunun temel unsuru olarak değerlendirir. Bu noktada Gadamer Dilthey'in hermeneutiğini metodolojik, epistemolojik, tarihsel bağlam, nesnel-bilimsel ölçütleri, dil ve gelenek gibi yaklaşımlarından dolayı eleştirmektedir. "Gadamer'in soruları, nesnel bilim talebi ile Dilthey'in tarihsel anlayış analizinde bulunan yaşam felsefesinin varsayımları arasındaki çatışmayı ortaya koymayı amaçlamaktadır."[72] Dilthey'e göre tarihsel insan tarihi yapan ve bir yandan da tarihi araştıran kişi olduğu için tarihsel açıdan koşullanmıştır. Bu noktada da tarihsellik, nesnellik ölçütlerine göre ifade edilebilmektedir. Tarihsel anlama, nesnel-bilimsel bakımdan tarihsel olarak şartlandırıldığı için tarihsel bilgi nesnelleşir. Gadamer ise tarihsel alandaki anlama problemini ne metodolojik bilimsellikle ne de tin bilimlerinin temellendirilmesi bakımından bir temel arayışı olarak değerlendirmez. Gadamer'e göre Dilthey'in anlama problemini tekil ve nesnel bir bağlamda, görecelik ve nesnellik ile bağdaştırmaya çalışması, onun hayat felsefesi ve bilimsel yaklaşımı arasında bir çelişki ortaya çıkarmaktadır. Gadamer'e göre "anlama problemi insanın varoluşsal temeli olduğu için epistemolojik ve metodolojik bir yaklaşımla değil, ontolojik ve evrensel bir temelde ele alınmalıdır."[73] Gadamer Dilthey'i hermeneutiği metodolojik bir sınırlılık içine aldığı için eleştirmektedir. Özellikle de tarihselliği ve tarihselliğe ait olan nesnel, bilimsel bilgi çabasını Descartes felsefesinden itibaren etkisini sürdüren Kartezyen bir kesinlik ve karşılaştırma telaşına bağlar. Ancak burada Gadamer Dilthey'e karşı yönelttiği Kartezyen eleştirisi ile Dilthey'in epistemolojik yaklaşımına haksızlık etmektedir. Dilthey'in tin bilimlerinin epistemolojik temellendirilmesi salt metodik bir şüpheden ibaret olmadığı gibi onun çabası pozitivist bir yaklaşım da değildir. Bu bağlamda Dilthey tin bilimlerinin temellendirme çabasını Kant'ın aklın eleştirisi ile hesaplaşarak kurmaktadır. "Tarihsel nesnelerin oldukça farklı doğasını anlayabilmek için öncelikle Kant'ın yalın ve şeffaf akıl eleştirisinden kurtulmak zorundayız."[74] Dilthey'in tin bilimlerinin temellendirilmesindeki amacı, doğa bilimlerindeki epistemolojik kartezyanizmi tin bilimlerine uygulamak değildir. Onun amacı tin bilimlerinin epistemolojik sınırlarını doğa bilimleri gibi teorik açıdan temellendirmektir. Üstelik böyle bir temellendirme de insanın tarihselliğinden ve tarihsel kategorilerden geçmektedir. Dilthey'de tarihsel anlamanın ve tarihsel bilincin temel özelliği doğa bilimlerinin ve pozitivizmin bilimsel kesinlik anlayışının tin bilimlerinde bir kopyasını yapmak demek değildir. Dilthey'in tin bilimlerinin temeli için doğa bilimleri gibi nesnel ölçütler arayışı, bilimsel ya da pozitivist bir yaklaşımla nitelendirilemez. Tam aksine Dilthey, pozitivist ve Kartezyen bir biçimde insanın tinselliğini, toplumsallığını, yaşamını göz ardı eden doğa bilimlerini eleştirmektedir. İnsanın kendini, başkalarını, yaşantılarını anlamasına yardımcı olan tin bilimleri insanın yaşantılarından ve

[72] Risser, *Hermeneutics and the Voice of the Other, Re-reading Gadamer's Philosophical Hermeneutics*, 63.
[73] Risser, *Hermeneutics and the Voice of the Other, Re-reading Gadamer's Philosophical Hermeneutics*, 66.
[74] Dilthey, *Tarihsel Dünyanın Tin Bilimlerinde Kurulumu*, 262.

tarihselliğinden meydana gelmektedir. "Tinin bütün sistematik bilimleri, yaşanmış, anlaşılmış olan ve bunları ifade eden kavramlar arasındaki ilişkiye dayanır."[75] Gadamer Dilthey'in tinsel ve tarihsel dünya üzerinde, tarih araştırmalarıyla nesnel ölçütler çıkarılabileceği görüşünü reddeder. Gadamer'e göre Dilthey'in tarihsel bilinci, bilimsel nesnel ölçütlerle uzlaştırmaya çalışması, tin bilimlerinin anlama problemini yok saymak demektir. Dilthey'in göreceliliğin yanında objektif bir bilgi arayışı anlamanın asli bağlamını anlamlandıramaz. "Tarihsel bilgi objektivist bilgi modellerine göre betimlenemez, çünkü kendisi tarihsel bir olayın bütün özelliklerini taşıyan bir süreçtir."[76] Ancak Gadamer bu noktada Dilthey'e haksızlık etmektedir. Dilthey objektivite arayışı için anlamanın asli bağlamını yok saymakla itham edilemez. Dilthey için bilincin kendisi tarihseldir ve insan tarihsel bir varlık olarak tarihsel bilinçle tarihin nesnesine yönelir. Dilthey'de tarihsel bilinç, Gadamer'in eleştirisinin aksine, salt epistemolojik olarak değil, bireyin kendini, başkalarını ve geçmişi anlaması ile temellenir. İnsan tarihsel bir varlık olduğu için tarihin koşullarından etkilenir. Böyle bir etkilenme hali, tarihsel bilincin temelini oluşturan deneyim kavramını açığa çıkarır. Dilthey, tarihsel bilinç ile anlamayı yok saymaz; aksine anlama tarihsel bağlamda şekillenir. Herhangi bir eserin, metnin, bireyin anlaşılması ait olduğu tarihsel bağlama ve tarihsel koşullara bağlıdır. Gadamer'de ise tarihsel bağlamın anlaşılması ne salt tarihsel döneme ne de o dönemin metinlerine bağlı değildir. Gadamer'in hermeneutiğinde geçmişteki tarihsel bağlam, şimdinin üzerindeki etkisini sürdürür ve şimdinin ufkunda etkileşimli olarak konumlanır. Böyle bir etkileşimin sağlayıcısı dildir ve dil varlık ile ilişki içindedir. Anlamanın dil ile gerçekleşmesi ise özne ve nesnenin iletişimini de gerektirmektedir. Dilthey'de özne ve nesne tarihsel bir bağlamın içinde nesnel ölçütler ve araştırma tekniğiyle kurulur. Gadamer'de ise özne nesneyi çözümlemek için metot kullanmaz. Özne ve nesne karşılıklı olarak birbirini etkiler, dönüştürür. Böyle bir dönüşümde ise özne ve nesne yeni ve farklı bir anlam bağlamı oluştururlar. Gadamer'e göre Dilthey'in tarihsel anlam bağlamı ve metodolojik yaklaşımı romantik temelde inşa edilmiş bir nesnellik çabasıdır. Romantik hermeneutik içinde şekillenen tarihsel deneyim doğa bilimlerinin yöntemleriyle ele alındı. Ancak Gadamer'e göre, böyle bir nesnellik anlama problemini temellendirmekte güçlük çekmektedir.

Son olarak hem Dilthey'in hem de Gadamer'in anlama ve yorumlama problemi farklı yaklaşımlarda (metodolojik ve ontolojik) ele alınmıştır. Dilthey'in metot arayışı ile Gadamer'in önyargıların yapıcı rolü ve zamansal mesafe gibi kavramları hermeneutiğin içerisinde işlevsel ve metodik problemler barındırarak, hermeneutiğin dönüştürücü gücünü ortaya koymaktadır. Dilthey'in ve Gadamer'in hermeneutiği değerlendirme yolları birbirinden oldukça farklı olsa da her iki filozofun da hermeneutiğin gelişimine yaptığı büyük katkılar yadsınamaz bir gerçektir.

[75] Dilthey, *Tarihsel Dünyanın Tin Bilimlerinde Kurulumu*, 290.
[76] Gadamer, *Tarih Bilinci Sorunu*, 218.

**Kaynakça**

Bollnow, Otto Friedrich. "İfade ve Anlama" *Hermeneutik (Yorumbilgisi) Üzerine Yazılar*, içinde, Çeviren: Doğan Özlem, 83-121. Ankara: Ark Yayınevi, 1995.

Bolt, Barbara. *Yeni Bir Bakışla Heidegger*. Çeviren: Murat Özbank, İstanbul: Kolektif Yayınları, 2015.

Bumin, Tülin. *"Hegel", Bilinç Problemi, Köle-Efendi Diyalektiği, Praksis Felsefesi*. İstanbul: YKY, 2005.

Dilthey, Wilhelm. *Tarihsel Dünyanın Tin Bilimlerinde Kurulumu*. Çeviren: Arslan Topakkaya, Ankara: Fol Yayınları, 2021.

Dilthey, Wilhelm. *Hermeneutics and the Study of History* Selected Works, Volume IV. New Jersey, USA: Princeton University, 1996.

Dilthey, Wilhelm. *Hermeneutik ve Tin Bilimleri*. Çeviren: Doğan Özlem, İstanbul: Notos Kitap, 2011.

Gadamer, Hans-Georg. "Dilthey'ın Tarihselciliğin Güçlüklerinde Dolanışı" *Hermeneuetik (yorumbilgisi) Üzerine Yazılar* içinde, Derleyen: Doğan Özlem, 151-187. Ankara: Ark Yayınları, 1995.

Gadamer, Hans-Georg. "Hermeneutik Problemin Evrenselliği" *Hermeneutik ve Hümaniter Disiplinler* içinde, Derleyen: Hüsamettin Arslan, 61-72. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2002.

Gadamer, Hans-Georg. "Hermeneutik," Çeviren: Doğan Özlem, *Cogito "Hermeneutik"* 89, (2017): 43-58.

Gadamer, Hans-Georg. "Kuşkucu Hermeneutik" *Hermeneutik ve Hümaniter Disiplinler* içinde, Derleyen: Hüsamettin Arslan, 149-159. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2002.

Gadamer, Hans-Georg. "Tarih Bilinci Sorunu" *Toplum Bilimlerinde Yorumcu Yaklaşım* içinde, Çeviren: Taha Parla, 174-234. İstanbul: Deniz Yayınları, 2008.

Gadamer, Hans-Georg. *Hakikat ve Yöntem Birinci Cilt*. Çevirenler: Hüsamettin Arslan ve İsmail Yavuzcan, İstanbul: Paradigma Yayınları, 2008.

Gadamer, Hans-Georg. *Hakikat ve Yöntem İkinci Cilt*. Çevirenler: Hüsamettin Arslan ve İsmail Yavuzcan, İstanbul: Paradigma Yayınları, 2009.

Gadamer, Hans-Georg. *Hegel'in Diyalektiği*. Derleyen: Güçlü Ateşoğlu, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2021.

Habermas, Jürgen. "Gadamer'in Hakikat ve Yöntem'inin Eleştirisi" *Hermeneutik ve Hümaniter Disiplinler* içinde, Derleyen: Hüsamettin Arslan, 199-230. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2002.

Heidegger, Martin. "Anlama ve Yorum" *İnsan Bilimlerine Prolegomena Dil Gelecek ve Yorum* içinde, Derleyen: Hüsamettin Arslan, 307-331. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2002.

Heidegger, Martin. *Varlık ve Zaman*. Çeviren: Kaan H. Ökten, İstanbul: Agora Kitaplığı, 2011.

Kisiel, Theodore. "Geleneğin Vukubulması: Gadamer ve Heidegger'in Hermeneutiği" *İnsan Bilimlerine Prolegomena: Dil, Gelenek ve Yorum* içinde, 181-207. Derleyen: Hüsamettin Arslan, İstanbul: Paradigma Yayınları, 2002.

Misch, Georg. "Tin Bilimleri Kuramı İçinde Yaşama Felsefesi Düşüncesi" *Hermeneutik (Yorumbilgisi) Üzerine Yazılar* içinde, Çeviren: Doğan Özlem, 29-49. Ankara: Ark Yayınevi, 1995.

Misgeld, Dieter. "Gadamer'in Hermeneutiği Üzerine" *Hermeneutik ve Hümaniter Disiplinler* içinde, Derleyen: Hüsamettin Arslan, 73-98. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2002.

Risser, James. *Hermeneutics and the Voice of the Other, Re-reading Gadamer's Philosophical Hermeneutics*. Amerika: State University of New York, 1997.

Stein, Ludwig. "Historical Optimism: Wilhelm Dilthey," *The Philosophical Review* 33/4, (1924): 329-344.

Topakkaya, Arslan. "Dilthey-Gadamer İlişkisini Hermeneutik Üzerinden Okumak," *Cogito "Hermeneutik"* 89, (2017): 146-160.

Topakkaya, Arslan. “Felsefi Hermeneutik,” *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* sayı: 4 (Aralık 2007): 75-92.

Topakkaya, Arslan. *Antik Yunan’dan Günümüze Hermeneutik*. Ankara: Nobel Yayınları, 2020.

Topakkaya, Arslan. *Felsefe, Din ve Kültürde Zaman*. İstanbul: Say Yayınları, 2017.

Topakkaya, Arslan. *Wilhelm Dilthey ve Felsefesi*. İstanbul: Say Yayınları, 2016.

Wright, Kathleen. “Gadamer: Dilin Spekülatif Yapısı” *İnsan Bilimlerine Prolegomena: Dil, Gelenek ve Yorum* içinde, Derleyen: Hüsamettin Arslan, 75-97. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2002.

**Araştırma Makalesi**
**Başvuru:** 26.11.2024
**Kabul:** 21.01.2025
**Atıf:** Ağtaş, Sevil. "Tanrısız Ahlakın İki Örneği: Nietzsche ve Sartre," *Temaşa Felsefe Dergisi* sayı: 23 (Haziran 2025): 70-79. https://doi.org/10.55256/temasa.1591442

# Tanrısız Ahlakın İki Örneği: Nietzsche ve Sartre[1]

**Sevil Ağtaş**[2]
ORCID: 0000-0002-3710-9080
DOI: 10.55256/TEMASA.1591442

**Öz**

Düşünce tarihinde Tanrı'yı merkeze alan ahlaklar kadar Tanrı'yı merkeze almayan ahlaklar da mevcuttur. Nietzsche ve Sartre Tanrı'yı merkeze almayan ahlakın en iyi iki örneğini oluşturur. Bu makalede bu iki düşünürün Tanrısız ahlakı ele alınır. Bu doğrultuda Nietzsche ve Sartre'ın ahlakı temellendiriş şekli incelenir. Nietzsche'nin Hristiyanlığın Tanrı düşüncesine ve bu düşünce üzerine inşa edilen ahlaki sistemlere karşı büyük mücadele verdiği görülür. Çünkü Nietzsche'ye göre bu ahlaki sistemler insanı değersizleştirmekle birlikte yaşamı da olumsuzlamaktadır. Aynı zamanda o, bütün insanların bir yanılgı içinde yaşadıklarını ve değer olarak bilinen şeylerin düşünüldüğü gibi olmadığını fark ettirmeye çalışır. Nietzsche'ye göre değerleri yeniden ele alacak kişi sıradan bir insan değil, yaratıcı insandır. Bu insan, gerçeği kendi gözüyle fark edecek, hüküm süren ahlakların haricinde yeni değerler ortaya koyacak ve geleceğe yön verecek kişidir. Aynı şekilde Sartre da ahlakını insan üzerinden temellendirir. Onun bu düşüncesinin arka planında ateist varoluşçuluğu vardır. Ahlakı insanın özgürlüğüne, sorumlu bir varlık oluşuna, varoluşunun özden önce gelmesine ve seçim varlığı olmasına dayandırır. Yani ahlakta tüm ipleri insanın eline bırakır. Nietzsche'nin Tanrı'nın ölümü üzerinden Sartre'ın Tanrı'nın var olmayışı üzerinden ahlakı temellendirdiği görülür.

**Anahtar Kelimeler:** Ahlak, Tanrı, Nietzsche, Sartre, Özgürlük.

**Two Examples of Godless Morality: Nietzsche and Sartre**

**Abstract**

In the history of thought, there are morals that do not put God at the centre as well as morals that put God at the centre. Nietzsche and Sartre are two of the best examples of morality that does not centre on God. This article examines the godless morality of these two thinkers. In this direction, the way Nietzsche and Sarte found morality is analysed. It is seen that Nietzsche fought against the Christian idea of God and the moral systems built on this idea. Because according to Nietzsche, these moral systems not only devalue human beings but also negate life. At the same time, he tries to make people realise that all human beings live in a state of delusion and that what is known as value is not what they think it is. According to Nietzsche, the person who will reconsider values is not an ordinary person, but a creative person. This is the person who will realise the truth with his own eyes, who will put forward new values apart from the prevailing morals and who will shape the future. Similarly, Sartre bases his morality on the human being. His atheistic existentialism is the background of this thought. It bases morality on the freedom of man, on his being a responsible being, on the fact that his existence precedes essence and that he is a being of choice. In other words, in morality, it leaves all the strings in the hands of man. It is seen that Nietzsche justifies morality through the death of God, while Sartre justifies morality through the non-existence of God.

**Keywords:** Morality, God, Nietzsche, Sartre, Freedom.

[1] Bu makale 26-27 Aralık 2022 tarihleri arasında çevrimiçi olarak düzenlenen 9. Yıldız Uluslararası Sosyal Bilimler Kongresi adlı etkinlikte sözlü bildiri olarak sunulmuş ve özeti bildiri özetleri kitabında basılmış "Tanrısız Ahlakın İki Örneği: Nietzsche ve Sartre" başlıklı bildirinin gözden geçirilmiş ve tamamlanmış halidir.

[2] Doktora Öğrencisi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalı, Felsefe Tarihi Bilim Dalı. sevil6725@hotmail.com

**Giriş**

Tanrı inancıyla ahlak arasında zorunlu bir ilişkinin olduğu düşüncesi Batı dünyasında çok uzun süre varlığını sürdürür. Buna karşın bu ikisi arasında zorunlu bir ilişkinin olmadığını, yani ahlakın Tanrı'dan bağımsız olduğunu öne süren düşüncelerde mevcuttur.[3] Bu düşüncenin yayılmasında ve taraftar bulmasında büyük payı olan iki önemli isim Friedrich Nietzsche ve Jean-Paul Sartre'dır. Onlar Tanrı'yı merkeze almayan bir ahlak önerir. Nietzsche etiğinin temeli, "metafiziğin reddine" ve "perspektivizm"e dayanır. Bununla her şeyin belirli bir perspektiften görüldüğü, altta yatan mutlak bir gerçeklik olmadığı ve hakikati garanti eden metafizik bir boyut olmadığı kast edilir. Keşfedilecek hiçbir hakikat yoktur; hakikat yaratılmalıdır. Nietzsche'ye göre dünya çeşitli şekillerde yorumlanabilir, arkasında tek bir anlam yoktur, sayısız anlam vardır.[4] Bu konu hakkında, *İyinin ve Kötünün Ötesinde* adlı eserinde şu ifadeleri kullanır: "*Ahlaksal olay yoktur, yalnızca olayların ahlaksal yorumu vardır.*"[5] Yani Nietzsche hem mutlak hakikatin hem de mutlak değerin olmadığını öne sürer. Onun zamanında bu anlayış felsefi düşüncede oldukça radikal bir çıkıştır. Bu radikal çıkışına "Tanrı'nın ölümü" düşüncesini de ekler. Tanrı'nın var olmaması sebebiyle her bireyin bir yol bulma sorumluluğu olduğunu savunur. Aynı zamanda insanın belirli bir dini öğretiyle ilişkili ve daha önceden belirlenmiş olan herhangi bir ahlaki ilkeye güvenemeyeceğini dile getirir.[6]

Nietzsche "Tanrı'nın ölümü"nü ilan ederek ahlaki evrenselciliği savunulamaz hale getirir.[7] Onda Tanrı'nın ölümü "kendini aşma" anlamına gelir. Bu kendini tanıma fikriyle yakından bağlantılı bir kavramdır, ancak bunun da ötesinde yaşamda ve toplumda karşılaştığımız yanılgılardan kendimizi özgürleştirme anlamındadır. O halde Nietzsche için ahlak, önceden tanımlanmış bir etik koda veya kuralcı bir uygulamalar dizisine sorgusuz sualsiz bağlılık meselesi değil, bir "özgür ruh" (*Freigeist*) olma meselesidir. Ahlakının temelini oluşturan bu düşünce, daha sonra varoluşçuluğun radikal özgürlük ve gerçeklik temalarına zemin hazırlar.[8]

Tanrıtanımaz varoluşçuluğun önemli isimlerinden biri olan Sartre, Nietzsche'nin Tanrısız ahlak görüşünü bir adım daha ileri götürür: Nietzsche metafizik hakikat fikrini reddetmesinin yanında "Tanrı'nın ölümü"ne karşı psikolojik direnişle mücadele eder. Oysa Sartre herhangi bir Tanrı kavramından tamamen arınmış etik görüş sunar.[9] Ahlak anlayışını Tanrı'nın var olmayışı üzerinden temellendirir. Tanrı'nın var olmayışı ise onun özgürlük düşüncesine dayanır. Sartre varoluştan bahsedildiği yerde Tanrı'dan, Tanrı'dan bahsedildiği yerde ise varoluştan ve onun belirgin özelliği olan özgürlükten bahsedilemeyeceğini vurgular.[10] Onun ahlakı, özgürlük deneyimiyle yüzleşmekten oluşur. Bu yüzleşme, insani durumları salt deterministik olgular olarak görmesini engeller. Yani ona göre etik yaşamımız belirli ahlaki zorunluluklara değil, özgürlük deneyimine bağlıdır.[11] Kısacası Sartre, değerlerimizin kendi icatlarımızdan başka bir şey olmadığını ve yalnızca seçimlerimize bağlı olduğunu kabul eder.

**1. Nietzsche'de Tanrı'nın Ölümü**

Tanrı'nın ölümü fikri, felsefe tarihinde yanlış anlaşılan kavramların başında gelir. Bu kısmen onun düşüncesinin katı, ayrık ve tartışmalı doğasından, kısmen de çoğu bilim insanının onu kendi hareket tarzlarına göre yorumlamasını mümkün kılan dinin dogmatik ve güçlü doğasından kaynaklanır.[12] Nietzsche'nin "Tanrı'nın ölümü" beyanı, öncelikle toplumsal bir gözlemdir ve Tanrı fikrinin on dokuzuncu yüzyıl Avrupa'sında nihai hakikat olma statüsünü kaybettiği

[3] Celal Büyük, *Tanrısız Ahlak*: *Eleştirel Bir Bakış* (Ankara: Berikan Ofset Matbaa, 2014), 92.
[4] Neil Thompson, "Existentialist Ethics: From Nietzsche to Sartre and Beyond," *Ethics and Social Welfare* sayı: 2 (2008): 12.
[5] Friedrich Nietzsche, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, çev. Ahmet İnam. (İstanbul: Say Yayınları, 2015), 85.
[6] Thompson, "Existentialist Ethics: From Nietzsche to Sartre and Beyond," 12-13.
[7] Shai Frogel, "Ethics without God: Spinoza, Nietzsche and Existentialism," *An Anthology of Philosophical Studies* sayı: 6 (2012): 157.
[8] Thompson, "Existentialist Ethics: From Nietzsche to Sartre and Beyond," 13.
[9] Frogel, "Ethics without God: Spinoza, Nietzsche and Existentialism," 162.
[10] Kenan Gürsoy, *Varoluş ve Felsefe* (Ankara: Aktif Düşünce Yayıncılık, 2019), 110.
[11] Frogel, "Ethics without God: Spinoza, Nietzsche and Existentialism," 163.
[12] ThankGodBekweri Amadi ve Peter Zabbeh Alawa, "Death Versus Non-Existence: A Comparative Analysis of The Ontological Status of God in Nietzsche and Sartre," *Internationaljournal of Integrative Humanism* sayı: 11 (2019): 120.

iddiasıdır. Bu olay kendi tanımladığı şekliyle onu hakikat fikrine özellikle de metafizik hakikatlere olan ihtiyacımızı incelediği felsefi bir yolculuğa çıkarır. Vardığı sonuç, metafizik hakikatlerimizin epistemolojik veya mantıksal gücümüzden ziyade, varoluşsal zayıflığımızı yansıttığıdır. Nietzsche onları kırılgan varoluşumuzu stabilize etmemize yardımcı olan varoluşsal koltuk değnekleri olarak sunar. Eğer inanç varoluşsal zayıflığın sonucuysa, o zaman onun doğruluk durumu şüpheli hale gelir. İnançlarımızı hakikat değil varoluşsal ihtiyaç belirlediğinden gerçeklere karşı kör olmamıza ve hatta inançlarımızı korumak için gerekirse kendimizi aldatmamıza neden olur. Nietzsche'ye göre "Tanrı'nın ölümü" kendimizi bu aldatılmış varoluştan kurtarmamızı sağlar.[13] Nietzsche'nin felsefesinde merkezi bir temaya sahip olan Tanrı'nın ölümü fikri, neredeyse tüm eserlerinde geçer. Bununla birlikte, *Şen Bilim*, *Böyle Buyurdu Zerdüşt* ve *Deccal* isimli çalışmalarında bu vurgu daha belirgin ve doğrudandır.[14] Nietzsche, Tanrı'nın ölümünü *Şen Bilim*'de deli adamın hikâyesinde şu şekilde aktarır:

> "Öğle öncesi aydınlığında bir fener yakan, pazar yerinde koşarken durmadan 'Tanrıyı arıyorum! Tanrıyı arıyorum!' diye bağıran kaçık adamı duymadınız mı? Oradakilerin çoğu Tanrı'ya inanmayanlar olduğu için onun böyle davranması büyük bir kahkahanın patlamasına yol açtı, onu kışkırttılar. 'Ne yolunu mu şaşırmış?' diye sordu biri. Bir başkası 'Çocuk gibi yolunu mu kaybetmiş' dedi. 'Yoksa saklanıyor mu?', 'Bizden korkuyor mu?', 'Yolculuğa mı çıkmış?', 'Yoksa göçmüş mü?' Onlar birbirlerine böyle bağırarak güldüler. Kaçık adam onların arasına sıçrayıp bakışlarıyla onları delip geçerek 'Tanrı nerede?' diye sorar, şunu da söyleyeceğim, onu biz öldürdük-sizlerle ben! Onun katiliyiz hepimiz."[15]

İnsan Tanrı'yı öldürmüştür ama henüz bunun tam olarak farkına varmamıştır. Nietzsche'ye göre Tanrı'nın ölümü uzun ve yıpratıcı bir süreçtir. Bu ölümün topluma nüfuz etmesi uzun zaman alır, sonuçları çok büyük olur ve Hristiyanlığın temellerini baltalar. Tanrı'nın ölümünü Buddha'nın ölümüne benzetir. Buddha öldükten sonra, gölgesini yüzyıllarca bir mağarada gösterdiği gibi Tanrı'nın binlerce yıldır gölgesini gösterdiği mağaralar olabilir. Ancak biz onun gölgesini de yenmeliyiz.[16] Nietzsche Tanrı'nın ölümünden söz ederken çoğu Hristiyan'ın inandığı gibi evreni yaratan ve yöneten bir varlığın fiziksel ölümünden bahsetmez. O, uzay-zamansal Tanrı'nın ölümünden değil, insan kişiliğinin bir parçası olan ve daha sonra psikolojik süreç yoluyla insanların efendisi olan Tanrı'nın ölümünden bahseder. Tanrı'nın ölümü, Tanrı'ya olan inancımızın ölümü anlamına gelir. Ölen bizim Tanrı'ya olan inancımızdır. Bu, insanın sorumluluk alma gücünün ve özgürlüğünün geri kazanılması demektir. Tanrı'nın ölümü, üst insanın (*Ubermensch*) doğuşunu ifade eder. Nitekim Nietzsche, Tanrı'nın ölümünde benliğin en üst düzeyde gelişmesinin önkoşulunu görür.[17] *Böyle Buyurdu Zerdüşt* eserinde şu ifadeleri kullanır: "*Fakat artık bu tanrı öldü. Ey yüksek insanlar bu tanrı sizin için en büyük tehlikeydi. O, mezara gireli, siz tekrar dirildiniz. Artık şimdi büyük öğle geliyor. Artık şimdi yüksek insan egemen olacak (...) Bütün tanrılar ölmüştür. Şimdi istiyoruz ki 'insanüstü' yaşasın*."[18]

Nietzsche, Tanrı'nın olmadığı etik projesini "Tanrı'nın ölümünü" yüksek sesle ve açık bir şekilde ilan ederek sürdürür.[19] Çünkü Tanrı'nın ölümü değerlerin ölümünü gerektirir ve nihilizme yol açar.[20] Nihilizm nedir? sorusuna Nietzsche, *Güç İstenci* adlı eserinde, "*en büyük değerlerin, kendi öz değerlerini düşürmesi*" yanıtını verir.[21] Bu söz hem Hristiyanlığın Tanrı'sına göndermede bulunur hem de duyuüstü dünyanın etkin bir gücü kalmadığı anlamına gelir. Duyuüstü dünya artık insana yaşam sağlamamaktadır, insan için her şey anlamsızlaşmıştır: "*Nereye gidiyor şimdi dünya, biz nereye gidiyoruz (...) üst alt kaldı mı? Sanki sonsuz bir hiçte yolumuzu yitirmiyor muyuz? Boş uzayın soluğunu duymuyor muyuz?*"[22] Tanrı'nın varlığına dayandırılan bütün ahlaki sistemler, Tanrı'nın ölümüyle birlikte temelsiz kalır. Geriye sadece büyük bir boşluk kalır. Nietzsche bu krizi fırsat olarak görür. Kişinin anlamsızlık içinde kalması

[13] Frogel, "Ethics without God: Spinoza, Nietzsche and Existentialism," 160-161.
[14] Amadi ve Alawa, "Death Versus Non-Existence: A Comparative Analysis of The Ontological Status of God in Nietzsche and Sartre," 120.
[15] Friedrich Nietzsche, *Şen Bilim*, çev. Levent Özşar. (Bursa: Asa Kitabevi, 2003), 130.
[16] John H. Gillespie, "Sartre and the Death of God," *Sartre Studies International* sayı: 22 (2016): 43.
[17] Amadi ve Alawa, "Death Versus Non-Existence: A Comparative Analysis of The Ontological Status of God in Nietzsche and Sartre," 121-122.
[18] Friedrich Nietzsche, *Böyle Buyurdu Zerdüşt*, çev. Korkut Ata. (İstanbul: İlgi Kültür Sanat Yayıncılık, 2010), 45, 170.
[19] Frogel, "Ethics without God: Spinoza, Nietzsche and Existentialism," 159.
[20] Gillespie, "Sartre and the Death of God," 44.
[21] Friedrich Nietzsche, *Güç İstenci*, çev. Nilüfer Epçeli. (İstanbul: Say Yayınları, 2010), 27.
[22] Nietzsche, *Şen Bilim*, 130.

ve dışsal herhangi bir belirlenimin olmayışı insana varoluşu ile yüzleşme imkânı sağlar. Şimdiye kadar ki değerlerin düşmesi ile insan tekrar başladığı noktaya geri döner. İnsan artık kendisini özgür varlık olarak duyumsamaya başlar. Tanrı'nın ölümü geleneksel değerlerden kopuşu temsil etmekle birlikte, insanın sonsuz özgürlük içinde kalmasına göndermede bulunur. Dolayısıyla bu özgürlüğün içinde insan eylemlerini ve seçimlerini temellendirebileceği bir ahlaki yapı bulamaz. Yani özgürlük içinde insan kendi değerlerini yaratma sorumluluğunu üstlenir. Değer artık insanın hazır olarak bulduğu bir şey değil, sorumluluk alarak yarattığı bir şey haline dönüşür. Kısacası Nietzsche'de Tanrı'nın ölümü, Tanrı tezine olan inancın ölümü, determinizmin reddedilmesi, özgürlüğün veya üstinsanın doğuşu anlamına gelir. Başka bir deyişle, Tanrı'nın ölümü ya Tanrı'ya olan inancın ölümü ve insana olan inancın doğuşu, ya dinî determinizmin ölümü ve insan özgürlüğünün doğuşu, ya da ahlakın ölümü/Tanrı'nın ölümü ve üstinsanın doğuşunu ifade eder.

**2. Geleneksel Ahlak Yerine Yaşam Ahlakı**

"Tanrı öldü" beyanı, Platonik-Hristiyan geleneğin dünyayı yorumlama tarzının etkisini yitirdiği, zihinlerin bu ahlaki empozeden kurtulduğu anlamına gelir.[23] Bu gelenek, insan, yaşam ve dünya arasındaki ilişkiyi sadece duyu ötesi kavramlarla ilişkilendirerek açıklarken ve dünyayı, yaşamı yadsırken, Nietzsche "*Size yalvarıyorum kardeşlerim, dünyaya, yaşama sadık kalın ve size öbür dünya ümitlerinden bahsedenlere kanmayın. Bunlar bilerek veya bilmeyerek zehir saçanlardır. Bunlar, yaşamı aşağı görenlerdir, ölüm halinde olanlardır ve kendileri zehirlenmişlerdir. Yaşam, bunlardan usanmıştır. Bırakın gitsinler*"[24] demiştir. Ona göre insanın içinde bulunduğu bu zaman ve mekânda var olan yaşamdan daha öte, daha kutsal hiçbir şey yoktur. Bir yaşam filozofu olan Nietzsche, yaşamı değersiz gören, olumsuzlayan ve karalayan eski değerlerin yıkılması gerektiğini şu sözlerle ifade eder: "*Kardeşlerim parçalayınız, eski levhaları parçalayınız!*"[25] Nietzsche'ye göre Platonik- Hristiyanlık geleneği ve bu gelenekle ilişkili olan ahlaklar yaşamın özünü göremez. Hristiyanlık, kural koyucu ahlakı, acıma, alçakgönüllülük ve erdem gibi vurgularıyla insanları zayıflatmaya çalışır. Nietzsche'ye göre, "*Tanrının krallığı"nın başladığı yerde, yaşam sona erer.*"[26] Bu noktada genel olarak her türden dinsel ahlakı ve özel olarak da Hristiyan ahlakını hedef alır. İnsanca, Pek İnsanca'da Tanrı'nın ve dinin kökenini korku ve ihtiyaçta bulur. Tanrı'yı insanın korku ve ihtiyaçtan doğan psikolojik bir ürünü haline getirir. Nietzsche *Böyle Buyurdu Zerdüşt*'te şunları dile getirir:

> "Ah kardeşlerim, benim yarattığım bu tanrı, bütün tanrılar gibi bir insan eseri ve kuruntusuydu. O, bir insandı hatta zavallı bir insan ve bir ben! Bu bana kendi kül ve alevimden geliyordu. Bu hayalet bana gerçek öte dünyadan gelmiyordu. Ne oldu kardeşlerim? Ben kendimi, ıstırap çekeni, yendim. Kendi külümü dağa taşıdım. Ve kendime daha parlak bir alev buldum. Ve bakın, o zaman derhal hayalet kayboldu. Şimdi benim için, hastalıktan yeni kalkmış biri için, böyle hayaletlere inanmak dert ve ıstıraptır. Istırap ve hakarettir. Öte dünyalılara böyle sesleniyorum. Bütün öte dünyaları yaratan, acı ve iktidarsızlıktı. Ve yalnız en çok acı çekenin duyabileceği kısa bir mutluluk kuruntusuydu. Bir adımla, bir ölüm adımıyla son durağa varmak isteyen bir yorgunluk, artık bir şey isteyemeyen zavallı, toy bir yorgunluk. Bütün tanrıları, öteki dünyaları yaratan duygu!"[27]

Nietzsche'de yaşam iyinin ve kötünün ötesinde, dinamiğini yaratmada ve güç istencinde bulan bir süreçtir. Onun yeni ahlakı evrensel ahlak yasalarına uymak yerine, bireylerin yaşamını merkeze alan tikelci bir ahlak sistemine atıfta bulunur.[28] Bu düşüncesini şu şekilde dile getirir: "*Kendilerini iyinin ve kötünün ötesine koysunlar, — ahlaksal yargının yanılsamasının üstüne çıksınlar (...) ahlaksal gerçekler diye bir şey yoktur. Ahlaksal yargının, dinsel yargıyla ortak yanı: olmayan gerçekliklere inanmasıdır. Ahlak belirli fenomenlerin yalnızca bir yorumlanışıdır, daha doğrusu, bir yanlış yorumlanışıdır.*"[29]

---

[23] Fehmi Baykan, *Bilgelik Yolunda Bir Filozof* (Ankara: Palme Kitabevi, 1989), 76.
[24] Nietzsche, *Böyle Buyurdu Zerdüşt*, 5.
[25] Nietzsche, *Böyle Buyurdu Zerdüşt*, 119.
[26] Friedrich Nietzsche, *Putların Alacakaranlığı*, çev. Mustafa Tüzel. (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2010), 31.
[27] Nietzsche, *Böyle Buyurdu Zerdüşt*, 16.
[28] Frogel, "Ethics without God: Spinoza, Nietzsche and Existentialism," 157.
[29] Nietzsche, *Putların Alacakaranlığı*, 43.

Tanrı vergisi bir ahlakın yokluğunda, kendi değerlerini geliştirmek ve onlara göre yaşamak insanın sorumluluğundadır. Bu, onun "iyinin ve kötünün ötesinde" ahlak geliştirmesine neden olur. Bu terimleri özcü bir anlamda kullanarak, neyin iyi neyin kötü olduğuna dair sabit kavramların ötesine geçmeye çağırır. Eylemlere, düşüncelere olumlu veya olumsuz bir etiket yapıştırmanın basit bir mesele olmadığını ifade eder. Nietzsche bu nedenle basit bir kural koyucu ahlak bulmaya yönelik her türlü girişimi küçümser.[30] Nietzsche'nin etiği evrensel iyi ve kötü kavramlarının ötesine geçerek, onları reddeden bir etiktir. İyi ile kötü arasındaki ya da daha kesin olarak kötü ile iyi arasındaki karşıtlığın dini bir ahlakı karakterize ettiğini belirtir. Bu, yaşamı bir tehdit olarak algılayan ve bu nedenle varlığını tehdit eden her şeyi kötü olarak tanımlayanların ahlak duruşudur. Bu ahlaki konumda kötü kavramı iyi kavramından önce gelir. Nietzsche bu etiğe insanın zaaflarından ve korkularından kaynaklandığı için "köle ahlakı" adını verir. Bu etik duruşa alternatif olarak kötülük kavramının bulunmadığı bir "efendi ahlakı" önerir. Ona "iyinin ve kötünün ötesinde" bir ahlak adını verir. Bu ahlak, hayatı bir tehdit değil, bir fırsatlar alanı olarak görenler tarafından savunulur. Bu ahlakta iyi kötüden önce gelir ve iyi evrensel değildir. Nietzsche'nin dediği gibi "iyi", birinin ağzından çıktığı anda artık iyi değildir. Nasıl bir "ortak iyi" olabilir ki! Terim kendi kendisiyle çelişiktir. Ortak olabilen her şeyin her zaman çok az değeri vardır. İyi, Nietzsche'nin bireyci ahlakında ortak olamaz çünkü ortak bireyin benzersizliğini inkâr eder. İnsanın zayıflığına ve korkularına dayanan etiği reddederken, insanın gücüne dayalı etiği savunur. Böyle bir etikte iyi kavramının kötü kavramından önce geldiğini vurgular. Nietzsche'ye göre, insanların varoluşsal gücü her bireyin benzersizliğinde yatar. Dolayısıyla iyi ortak kavram olamaz. Etik gelişme, bireyin kendine özgü varlığına ve çevresindeki yaşama karşı daha duyarlı hale gelerek ortak doğrulara olan ihtiyacının üstesinden gelme yeteneğinin bir sonucudur. Nietzsche'nin Tanrı'nın ölümünden aldığı temel ders, hakikat ahlakı yerine bir yaşam ahlakının olması gerektiğidir. Bu ahlaki duruşta evrensel gerçeklerden ziyade bireylerin yaşamları önemlidir. Tanrı'nın olmadığı bir dünyada ancak ahlak ile yaşam arasında daha yakın bir bağlantı sağlanır. Yaşamak yerine insanın hayatını çeşitli yanılsamalara köleleştirmesi yanlış bir tutumdur.[31]

Nietzsche için etik iyiye karşı kötüden ziyade soylu (*noble*) ile soylu olmayan (*ignoble*) arasındaki meseledir. Ama bu doğuştan gelen bir soyluluk değildir, özgür ruhluluk ile karakterize edilen bir zihnin soyluluğudur. Bu soyluluk fikri Nietzsche'nin "efendi" ahlakı ile "köle" ahlakı arasındaki ayrımıyla da yakından ilişkilidir. İkincisinin şüphe ve güvensizliğe dayandığını savunur; toplumdaki alt tabakaların alçakgönüllülüğüne karşılık gelir. Temelde olumsuz bir ahlaktır. Buna karşılık, efendi ahlakını asil, olumlu ve kendini onaylayan olarak görür.[32] Gerçek anlamda soylu bir ahlak ile onun karşıtı arasındaki temel fark, soylu ahlakının bir güç duygusundan kaynaklanan pozitif, kendine güvenen, kendi kendini yaratan, kendini onaylayan bir değerler sistemi olmasıdır. Oysa "köle ahlakı" hüküm süren değerler sistemine karşı olumsuz bir tepki biçimidir. Bu ahlakta bastırılmış bir nefret vardır. Bununla birlikte gücü elinde bulundurmadığı için büyük bir intikam arzusuna ve kıskançlığa sahiptir. Nietzsche, *Ahlakın Soykütüğü Üstüne* adlı eserinde bu konuda şunları dile getirir:

> "Ahlakta kölelerin başkaldırısı, hınç duygusunun yaratıcı olması ve değerler doğurmasıyla başlıyor. Gerçek tepkisi, eylemleri yadsınmış; kendilerini hayali bir intikamla avutan böyle bir varlığın hınç duygusu. Her soylu ahlak, kendine zafer kazanmış bir biçimde 'evet' demekten gelişirken, köle ahlakı daha başında "dışta" olana 'farklı'ya 'kendi olmayan'a 'hayır' der: Bu Hayır, onun eylemidir. Bu değer koyan bakışın tersine dönmesi. — Bu yön, geriye, kendine doğru değil de dışarıya doğrudur duygusuna aittir: Var olması için köle ahlakının, hep karşı dış dünyaya, fizyoloji açısından bakıldığında genellikle eyleme geçmesi için dış uyarıcıya gereksinimi olmuş — eylemi temelde tepkiden kaynaklanmış. Soylu değerlendirme biçiminde tersi söz konusu: Kendiliğinden eyleme geçer ve gelişir; karşıtını, yalnızca kendine daha minnettar, daha sevinç dolu 'evet' demesi için arar, —olumsuz kavranılan 'alçak', 'sıradan', 'kötü' yalnızca baştan aşağı yaşam ve tutkuyla dolu olumlu temel kavramların 'biz soylular, biz iyi, güzel ve mutlular!'ın soluk bir karşıt görüntüsüdür."[33]

[30] Thompson, "Existentialist Ethics: From Nietzsche to Sartre and Beyond," 13.
[31] Frogel, "Ethics without God: Spinoza, Nietzsche and Existentialism," 161-162.
[32] Thompson, "Existentialist Ethics: From Nietzsche to Sartre and Beyond," 13.
[33] Friedrich Nietzsche, *Ahlakın Soykütüğü Üstüne*, çev. Ahmet İnam. (İstanbul: Say Yayınları, 2013), 51.

Kuralcı bir "sürü" ahlakı ile yönetilen, eleştirel olmayan köle ahlakı, kıskançlık ve hınç üretebilen insanların çoğunluğunun resmini çizerken, azınlık bir kesim tarafından oluşturulan efendi ahlakı ise kendi değerlerini oluşturacak özgüvene sahiptir ve "kendini aşma" ruhu içinde yaşar. Benzer şekilde Nietzsche tarafından ortaya atılan "insan ve üstinsan" kavramları da ahlakla yakından ilişkilidir. Nietzsche, insanlığı "hayvan ile üstinsan arasındaki bir halka" olarak tanımlar. Bu tanım, insanların hayvan temellerinin üzerine çıkıp hayvanlardan daha fazlasını başarabildikleri halde, kullanmadıkları önemli bir potansiyele sahip olmalarına atıfta bulunur. Nietzsche için "üstinsan" başkaları tarafından belirlenen ve pekiştirilen yolda ilerleyen kişi değil, kendi kendine ilerleyen, kendi kendine yol gösteren kişidir.[34] Üstinsan, mevcut ahlakların köle ahlakına benzer ahlak sisteminden farklı olarak ahlaki değerlerini kendisi oluşturur. Dolayısıyla bundan sonra insanlar, ahlak anlayışlarını temellendirmek için, ne Hristiyan Tanrı'sına ne de herhangi bir felsefi ilkeye gereksinim duyar. Oldukça güçlü ve özgür ruhlara sahip olanlar eski değerleri ortadan kaldırıp, kendi değerlerini kendileri yaratır. Çünkü özgür insan, içinde yaşadığı ahlâkın dışına çıkmakta olan insandır.[35]

### 3. Sartre'da Tanrı'nın Var Olmayışı

Nietzsche'nin Tanrı'nın öldüğünü göstermeye çalıştığı gibi Sartre da Tanrı'nın var olmayışını göstermeye çalışır. Sartre, Tanrı'nın varlığını, insan varoluşuna ve onun özgürlüğüne engel olacağı düşüncesinden dolayı reddeder. Ona göre insanın sahip olduğu en önemli özelliği özgürlüğüdür. Sartre özgürlüğü, insanın varlık niteliği olarak görür. Bu konuda *Varlık ve Hiçlik* adlı eserinde şunları ifade eder:

> "Hiçbir türden yardım olmadan, en küçük ayrıntıya varana kadar kendini varlık kılmanın dayanılmaz zorunluluğuna bütünüyle terk edilmiştir. Böylece özgürlük bir varlık değildir: insanın varlığıdır, yani insanın varlık hiçliğidir. Eğer insan önce bir doluluk gibi düşünülseydi, onda daha sonradan özgür olacağı bir takım anlar ya da psişik bölgeler aramak saçma olurdu: tıpkı önceden ağzına kadar doldurduğumuz bir kapta boşluk aramak gibi."[36]

Alıntıdan da anlaşılacağı üzere insanın özgür olmaması mümkün değildir. İnsan herhangi bir türden yardım almadan sürekli kendini oluşturur. İnsan olmanın temelinde özgürlük yatar ve insanı diğer bütün varlıklardan ayıran temel ilke budur. Diğer şeyler olduğu yerde durur, bir yerden bir yere itilip çekilmeyi bekler, ancak insan böyle bir doğaya sahip değildir.[37] Sartre'ın ahlakının temeli, radikal özgürlüğün kabulüne dayanır. Her ne kadar sosyal ve diğer kısıtlamalarla çevrili olsa da, insan yine de tam bir özgürlük içinde olan bir varlıktır. Her insan sadece seçebilen değil, seçmek zorunda olan özgür bir faildir. Eylemlerini dayandırabileceği sabit bir kişiliği ya da "doğası" olmadığı için kendinden ve eylemlerinden sorumludur. Bu nedenle Sartre, özcülüğü ve determinizmi reddeder. Sosyal bağlamın etkisini kabul eder, ancak bunun seçme ihtiyacını ortadan kaldırmadığını belirtir.[38]

Sartre'ın çalışmalarında yinelenen bir başka tema da birçok insanın radikal özgürlüğün meydan okumasına ayak uyduramadığı fikrini içeren kötü niyet kavramıdır. İnsanlar kadercilik, sosyal determinizm ve biyolojik determinizm gibi kavramlara dayanarak bu özgürlüğü reddeder. Kötü niyet temelde kendine yalan söylemektir. Yani eylemlerinden sorumlu olduğunu ve bu nedenle nihayetinde kendinden sorumlu olduğunu inkâr etmektir. Başka bir deyişle, eylemleri ardındaki özgür seçimleri görmezden gelip sorumluluktan kaçmayı ifade eder. Ancak Sartre'a göre deterministik bir insan davranışı teorisi kabul edilirse ahlak alanından söz edilemez.[39] İnsan, özgürlüğün bilincinde olduğu için özgürlüğe mahkûmdur. İnsan bazen kendini kandırarak bunu görmezden gelebilir. İşte Sartre'ın kötü niyet (*mauvaise foi*) dediği şey budur. Fakat özgürlüğü kendimizden gizleme yeteneği bile özgürlüğün bir ifadesidir. Sartre'a göre insanlar dünyayı kendi dünyaları olarak deneyimler.[40] Özgürlüğün bu mutlak ifadesi Tanrı'nın

[34] Thompson, "Existentialist Ethics: From Nietzsche to Sartre and Beyond," 14.
[35] Büyük, *Tanrısız Ahlak: Eleştirel Bir Bakış*, 114, 116.
[36] Jean-Paul Sartre, *Varlık ve Hiçlik*, çev. Turhan Ilgaz ve Gaye Çankaya Eksen. (İstanbul: İthaki Yayınları, 2014), 531.
[37] Sarah Bakewell, *Varoluşçular Kahvesi*, çev. Emre Gözgü. (İstanbul: Domingo Yayıncılık, 2017), 6.
[38] Thompson, "Existentialist Ethics: From Nietzsche to Sartre and Beyond," 16.
[39] Thompson, "Existentialist Ethics: From Nietzsche to Sartre and Beyond," 16.
[40] Frogel, "Ethics without God: Spinoza, Nietzsche and Existentialism," 163.

varlığını reddeder, çünkü özgürlük Tanrı'nın varlığıyla bağdaşmaz. Mutlak insan özgürlüğünün olduğu gerçeği, Tanrı'nın yokluğunun bir göstergesidir. Tanrı fikri bir çelişkidir. Sartre hem dinî kurumların deterministik mağaralarından kurtulmak ve özgürlüğünü yeniden kazanmak hem de mutlak özgürlüğü ve özleri yaratan yaratıcı bir Tanrı'nın olmadığını kanıtlamak amacıyla Tanrı'nın var olmadığını ilan eder.[41]

**4. Sartre'ın Ateist Varoluşçu Ahlakı**

Tanrı'nın varlığı bilinseydi özgürlükten taviz verilirdi. Bu ifade Sartre'ın özgürlük ve Tanrı'nın var olmayışı hakkındaki düşüncelerini yansıtır. Ancak Sartre bu noktada kalmayarak düşüncesini daha da ileri boyuta taşır. Ona göre özgürlüğün ön koşulu yalnızca Tanrı'nın varlığının bilgisinin eksikliği değil, aynı zamanda Tanrı'nın var olmayışıdır.[42] Tanrı olmazsa eylemleri haklı gösterecek değerler ve emirler olmaz. Böylece ne önde ne de arkada insanı yargılayacak şeyler de bulunmaz. Tek ve mazeretsiz kalır. Sartre bu durumu, "insan özgür olmaya mahkûmdur, zorunludur" şeklinde ifade eder. Ona göre insan yaratılmamıştır ve yeryüzüne fırlatıldı mı bir kez, artık tüm yaptıklarından sorumludur.[43]

> "Aslında, biz seçen bir özgürlüğüz, ama özgür olmayı seçmiyoruz: biz özgürlüğe mahkûmuz, (...) özgürlüğün içine fırlatılmışız, ya da Heidegger'in ifadesiyle 'bırakılmışız'. Ve görüldüğü gibi, bu bırakılmanın da özgürlüğün bizatihi varoluşundan başkaca kaynağı yoktur. Bu durumda özgürlüğü veriden, olgudan kurtuluş olarak tanımlarsak, olgudan kurtuluşta da bir olgu vardır. Bu, özgürlüğün olgusallığıdır."[44]

Sartre'da Tanrı'nın var olmayışı düşüncesi özgürlüğün yanında varoluşa öz karşısında öncelik vermesini sağlar. Tanrı olmadığına göre insanın varoluşu özden önce gelir. İnsan ilkin dünyaya gelir, var olur, daha sonra tanımlanıp belirlenir ve özünü ortaya koymaya çalışır. İnsan daha önceden tanımlanmış, belirlenmiş değildir, sonradan bir şey olacaktır ve kendini nasıl oluşturursa öyle olacaktır. Tanrı yoksa, insan doğası diye bir şey de olmaz.[45] Sartre'ın, "varoluş özden önce gelir" formülü kabaca şu anlama gelir: İnsan kendini dünyaya fırlatılmış bir halde bulduktan sonra, kendinin tanımını yani doğasını veya özünü başka hiçbir obje ve hayat şeklinin yapamayacağı bir şekilde kendi oluşturur. Ona bir etiket yapıştırıp onu tanımlamak mümkün değildir, çünkü o her zaman yapım sürecindedir. Bilincini kazandığı ilk andan ölümün gelip onu yok edişine kadar kendini eylemleriyle devamlı yeniden yaratır. Sartre'a göre bu hal, insanlığın en temel niteliklerinden biridir ve insan olmanın ta kendisidir. İnsanı insan yapan şey özgürlüğüdür. Ne daha fazlası, ne de daha azı.[46] Tanrı olmadığına göre her şey mubahtır, yasak diye bir şey yoktur. İnsan tek başınadır. Ne içinde dayanacak bir şey ne de dışında tutunacak bir dal vardır. İnsan kendisi dışında bir dayanak bulamaz. Varoluş özden önce geldiği için verilmiş bir insan doğası da yoktur. Çünkü insan önceden belirlenmiş değildir. Kişi özgürdür ve insan özgürlüktür.[47]

İnsan, özgür olmaya mahkûm olduğu için dünyanın bütün sorumluluğunu omuzlarında hisseder. İnsan hem dünyadan hem de kendinden sorumludur. İnsan kendi kendini seçen varlıktır. Fakat bundan her bireyin kendi kendisini seçmesi anlaşılmamalıdır. İnsan kendini seçerken tüm insanlığı seçer. Dolayısıyla sadece olmak istediği şeyi değil, herkesin nasıl olması gerektiğini de tasarlamış olur. Böylece sorumluluk hayal edilemez noktaya varır bütün insanlığı kucaklar.[48] Başıma gelen her şeyden ben sorumluyumdur ve ben ne bunlara üzülebilirim, ne isyan edebilirim, ne de sineye çekebilirim. Zaten, başıma gelen her şey benim tercihimdir.[49] Sartre'ın hem insanın özünün özgürlük olduğunu kabul etmesi hem insanda var oluşun özden önce gelmesi görüşü hem de Tanrıtanımaz oluşu,

---

41 Amadi ve Alawa, "Death Versus Non-Existence: A Comparative Analysis of The Ontological Status of God in Nietzsche and Sartre," 118.
42 David Connor, "Sartre on God, Freedom, and Determinism," *Sophia* sayı: 31 (1992): 28.
43 Jean-Paul Sartre, *Varoluşçuluk*, çev. Asım Bezirci. (İstanbul: Say Yayınları, 2019), 46.
44 Sartre, *Varlık ve Hiçlik*, 578-579.
45 Sartre, *Varoluşçuluk*, 39.
46 Sarah Bakewell, *Varoluşçular Kahvesi*, çev. Emrah Gözgü. (İstanbul: Domingo Yayıncılık, 2017), 6.
47 Sartre, *Varoluşçuluk*, 46.
48 Sartre, *Varoluşçuluk*, 40-41.
49 Sartre, *Varlık ve Hiçlik*, 653.

insana büyük bir sorumluluk yükler. Sartre Tanrı'yı kabul etmeyerek varoluşun tüm sorumluluğunu üstlenir. Çünkü bu durumun tersinin insanın varoluşunu tehlikeye atacağını belirtir. Seçimde bulunan kişi sadece kendini tasarlamakla kalmaz, aynı zamanda bir yasa koyucu olarak diğer tüm insanları da tasarlayan bir kişidir. Bu yüzden büyük sorumluluk duygusu yaşar. Bu sebeple insan karar verirken bir bunaltı ve iç sıkıntısı duyar. Ancak yine de bu duygu onun eylemlerine engel olamaz. Dolayısıyla Sartre'ın ahlak anlayışı, Tanrı'nın var olmayışına, buna bağlı olarak insanın özgür olmasına, seçim yapmasına, sorumluluk sahibi olmasına ve varoluşunun özden önce gelmesine dayanır:

> "Tanrı ortadan kaldırılınca, kavradığımız evrendeki değerleri bulmak olanağı da ortadan kalkar: Bizim adımıza iyiyi düşünecek sonsuz ve yeterli bir bilinç (yani Tanrı) var olmadığından 'iyi' diye 'önsel' bir şey de var olamaz artık; çünkü iyinin var olduğu ve kişinin dürüst olması, yalan söylememesi gerektiği hiçbir yerde yazılı değildir artık; çünkü biz, ancak insanların var olduğu bir ortamda yaşarız artık."[50]

Dünyada önceden belirlenmiş, yapılması ya da yapılmaması gereken hiçbir değer yoktur. Tanrı'nın olmamasının getirdiği tam özgürlük ile insan eylemlerinde hem başıboş hem de belirlenimsiz kalır. Tanrı olmadığı için hiçbir aşkın değer bulunmaz ve tüm sorumluluk insandadır. Değer için tek kaynak özgürlüktür. Eğer öyleyse ahlak, belirli ahlaki zorunluluklara değil, özgürlük deneyimimize bağlıdır. Sartre bunu, *Varoluşçuluk* adlı eserinde İkinci Dünya Savaşı sırasında bir ikilem yaşayan bir öğrencinin hikâyesi üzerinden anlatır: Genç annesiyle mi kalacaktır, yoksa direnişe mi katılacaktır. Bir tarafta bireysel sevgi, bağlılık ahlakı; öbür tarafta da daha geniş ama etkisi ve faydası daha şüpheli bir ahlak vardır. Genç, bu iki ahlak arasında bocalamıştır. Sartre'a göre, eylemi doğrulayacak bir duyguyu talep etmekle aslında kendimizi bir çıkmaza sokmuş oluruz. Çünkü bir duygunun değeri, ancak onu doğrulayan bir eylemle gerçekleşir. Örneğin, genç, annesinin yanında kaldığında, annesinin dizinin dibinden ayrılmayacak kadar çok sevdiğini gösterir. Yani duygu yapılan hareketlerle oluşur. Duygunun değeri eylemlerden sonra ortaya çıkar. Bundan dolayı, duygunun kılavuzluğunda yürümek yanlıştır. Çünkü insana doğru yolu gösteremez.[51] Kişiyi kurtuluşa götüren çizilmiş bir yol bulunmamaktadır. Bütün bireyler kendi yolunu belirlemekte özgürdür ve belirlediği yolun tüm sorumlulukları ona aittir.[52] Sartre, dünyada yol gösterici hiçbir işaret bulunmadığı için genel bir ahlakın da bulunmadığını söyler. Diyelim ki dünyada yol gösterici işaretler var ama yine onları yorumlayacak ve taşıdıkları anlamları seçen yine insanlar olacaktır. Değerleri insanlar yaratır. İnsan, dünyada yaşamadan önce hayat bir anlam ifade etmez, hayata anlamını verecek olan insandır.[53]

**Sonuç**

Nietzsche ve Sartre'ın ahlakı, bireylerin insani durumlara aktif katılımından ve Tanrısız bir anlayıştan oluşur. Nietzsche'nin Tanrı'nın ölümü üzerinden, Sartre'ın ise Tanrı'nın var olmayışı üzerinden Tanrısız ahlakını temellendirdiği görülür. Tanrı'nın ölümü ve Tanrı'nın var olmayışı Tanrı olarak bilinen fizyolojik bir varlığın ölümü veya yokluğu anlamında değildir. İnsanın varoluşsal ihtiyacının bir ürünü olan psikolojik bir varlığın ölümü ve yokluğu anlamına gelir. Tanrı'nın ölümüyle Tanrı'nın var olmayışı arasında her ne kadar içerik farkı olsa da her ikisinin de niyet açısından bir ve aynı olduğu görülür. Her iki düşünür de özgürlüğü temele alan dünyevi bir ahlak ortaya koyar. Bununla birlikte insanın somut yaşamına yönelir.

Tanrı'nın ölümüyle birlikte insan sınırsız özgürlük içinde kalır, eylemlerini ve seçimlerini temellendirebileceği bir ahlak bulamaz. Bu durum Nietzsche'yi kendi değerlerini yaratma sorumluluğuna götürür. Onda değer, hazır olarak bulduğun bir şey değil, sorumluluk alarak yarattığın bir şey haline dönüşür. Ancak bu yaratmayı sadece özgür ruhlu insan yapabilir. Onun özgür insanı, tüm değerlerden arınmış, kendi ahlak sistemini ve değerlerini kendisi inşa eden kişidir. Sonuç olarak, Nietzsche'de Tanrı'nın ölümü, Tanrı tezine olan inancın ölümü, determinizmin

[50] Sartre, *Varoluşçuluk*, 45-46.
[51] Sartre, *Varoluşçuluk*, 48-50.
[52] Bakewell, *Varoluşçular Kahvesi*, 9-10.
[53] Sartre, *Varoluşçuluk*, 51, 69-70.

reddedilmesi, özgürlüğün veya üstinsanın doğuşu anlamına gelir.

Tanrı'nın var olmayışı, insanın özgür oluşu, varoluşun özden önce gelişi, dünyada yol gösterici herhangi bir işaretin olmayışı Sartre'ı insanlar için genel bir ahlakın bulunmadığı sonucuna götürür. Ona göre bu işaretler var olsa bile, bunları yorumlayacak ve taşıdıkları anlamları seçecek olan yine insandır. Yani Sartre, ahlakın temeline insanı koyar. Sartre'ın insanı, özgür, herhangi bir belirlenime tâbi olmamış, Tanrısız, sorumluluk sahibi, kendi özünü kendi seçimleriyle belirleyen, ahlaki değerleri kendisi yaratan bir bilinç varlığıdır. Sonuç olarak her iki düşünür de ahlakını Tanrı'dan bağımsız ve insanı temel alarak geliştirir.

**Kaynakça**

Amadi, ThankGodBekweri ve Peter Zabbeh Alawa. "Death Versus Non-Existence: A Comparative Analysis of The Ontological Status of God in Nietzsche and Sartre," *Internationaljournal of Integrative Humanism* 11, (2019): 118-127.

Bakewell, Sarah. *Varoluşçular Kahvesi*. Çeviren: Emrah Gözgü, İstanbul: Domingo Yayıncılık, 2017.

Baykan, Fehmi. *Bilgelik Yolunda Bir Filozof*. Ankara: Palme Kitabevi, 1989.

Büyük, Celal. *Tanrısız Ahlak: Eleştirel Bir Bakış*. Ankara: Berikan Ofset Matbaa, 2014.

Connor, David. "Sartre on God, Freedom, and Determinism," *Sophia* 31, (1992): 27-35.

Frogel, Shai. "Ethics without God: Spinoza, Nietzsche and Existentialism," *An Anthology of Philosophical Studies* 6, (2012): 157-167.

Gillespie, John H. "Sartre and the Death of God," *Sartre Studies International* 22, (2016): 41-57.

Gürsoy, Kenan. *Varoluş ve Felsefe*. Ankara: Aktif Düşünce Yayıncılık, 2019.

Nietzsche, Friedrich. *Ahlakın Soykütüğü Üstüne*. Çeviren: Ahmet İnam, İstanbul: Say Yayınları, 2013.

Nietzsche, Friedrich. *Böyle Buyurdu Zerdüşt*. Çeviren: Korkut Ata, İstanbul: İlgi Kültür Sanat Yayıncılık, 2010.

Nietzsche, Friedrich. *Güç İstenci*. Çeviren: Nilüfer Epçeli, İstanbul: Say Yayınları, 2010.

Nietzsche, Friedrich. *İyinin ve Kötünün Ötesinde*. Çeviren: Ahmet İnam, İstanbul: Say Yayınları, 2015.

Nietzsche, Friedrich. *Putların Alacakaranlığı*. Çeviren: Mustafa Tüzel, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2010.

Nietzsche, Friedrich. *Şen Bilim*. Çeviren: Levent Özşar, Bursa: Asa Kitabevi, 2003.

Sartre, Jean-Paul. *Varlık ve Hiçlik*. Çevirenler: Turhan Ilgaz ve Gaye Çankaya Eksen, İstanbul: İthaki Yayınları, 2014.

Sartre, Jean-Paul. *Varoluşçuluk*. Çeviren: Asım Bezirci, İstanbul: Say Yayınları, 2019.

Thompson, Neil. "Existentialist Ethics: From Nietzsche to Sartre and Beyond," *Ethics and Social Welfare* 2, (2008): 10-23.

**Araştırma Makalesi**
**Başvuru:** 02.12.2024
**Kabul:** 19.12.2024
**Atıf:** Alper, Çağrı. "Aristoteles'te Yerin Topolojik Gücü," *Temaşa Felsefe Dergisi* sayı: 23 (Haziran 2025): 80-98. https://doi.org/10.55256/temasa.1595075

# Aristoteles'te Yerin Topolojik Gücü[1]

Çağrı Alper[2]
ORCID: 0009-0008-1961-4543
DOI: 10.55256/TEMASA.1595075

**Öz**

Bu çalışma, Aristoteles'in *topos* (yer) kavramını inceleyerek, onun topolojik önemini Platon'un *khora*sıyla karşılaştırmalı olarak ele alır. *Khora* soyut ve belirli sınırları olmayan bir kavramken, *topos* hareket ve yerin fiziksel dünyadaki anlamını sistematik bir çerçeveye oturtur. Aristoteles, yeri, bir cismin kendisini içeren başka bir cismin hareketsiz ve doğrudan sınırı olarak tanımlar ve bunu madde, form ve aralık kavramlarından ayırır. Bu sınır, nesnelerin kimliği ve dinamiği için temel olup, doğal elementlerin "uygun yerlerine" doğru hareket etmelerine olanak tanır. Araştırma, topos'un hem metafizik bir kategori hem de fiziksel bir belirleyici olarak işlediğini, yukarı, aşağı, sol ve sağ gibi yönlerin kozmosu düzenlediğini ortaya koymaktadır. Aristoteles, boşluk ve sınırsız uzay kavramlarını reddederken, yeri değişimin temel bir ilkesi olarak konumlandırır ve fiziğini doğal düzenle uyumlu hale getirir. *Kategoriler* ve *Fizik* eserlerinde yapılan tartışmalarla, yerin hareketi yöneten ve nesnelerin sonlu evrendeki ilişkisel özünü kapsayan bir sınır olarak işlev gördüğü vurgulanır ve Aristoteles'in doğa felsefesindeki temel konumu ortaya çıkarılır.

**Anahtar Kelimeler:** Aristoteles, Platon, Yer, Topos, Sınır, Uzay, Boşluk, Hareket, Değişim.

**The Topological Power of Place in Aristotle**

**Abstract**

This study explores Aristotle's concept of *topos* (place), addressing its topological significance in contrast to Plato's *khora*. While *khora* is abstract and lacks precise boundaries, *topos* provides a systematic framework for understanding movement and location in the physical world. Aristotle defines place as the immediate, motionless boundary of the containing body, distinguishing it from matter, form, and interval. This boundary is integral to the identity and dynamics of objects, enabling natural elements to move toward their 'proper place.' The investigation reveals that *topos* operates as both a metaphysical category and a physical determinant, with directions like up, down, left, and right organizing the cosmos. While rejecting void and unlimited space, Aristotle situates place as a principle underlying change, aligning his physics with natural order. The analysis integrates discussions from *Categories* and *Physics* to highlight place as a boundary that governs motion and encapsulates the relational essence of objects within the finite cosmos, presenting it as a foundational concept in Aristotle's natural philosophy.

**Keywords:** Aristotle, Plato, Place, Topos, Boundary, Space, Void, Movement, Change.

[1] Bu çalışma, yazarın hazırlamakta olduğu doktora tezinin bir bölümünden üretilmiştir.
[2] Avukat, Doktora Öğrencisi, Muğla Üniversitesi, Felsefe Bölümü. cagrialper48@hotmail.com

**Giriş**

Platon'un *khora* kavramının soyut, geometrik ve belirsiz oluşu, başta nesnelerin yer değiştirmesi olmak üzere, hareket konusundaki yetersizliği, Aristoteles'in somut olarak nesnelerin 'nerede' olduğu sorusuna cevap veren, fizik biliminin ortak ve tümel bir kavramı olarak *topos* (yer) kavramını geliştirmesine yol açar. *Timaios*'un yarı mitolojik bir havayla yazılmış, karmaşık ve anlaşılması güç olan üçüncü türünün belirsiz statüsü, yerini *Fizik*'te ayakları sağlam basan, doğa, hareket, yer, sınır, kap, boşluk gibi kavramların sistematik işleyişine bırakır.[3]

Aristoteles için, sonlu bir evren içinde yaşayan canlı ve cansız her cismin bir yerde olması, var olması için zorunlu bir koşuldur ve her cismin de varlığını sürdürebilmesi için kendine özgü bir yeri vardır.[4] İçinde yaşayan varlıkları belirlediği için nesnelerin hiçbiri onsuz olamıyorsa 'yer'in her şeyden önce geldiğini ve nesneler yok olsa da onun yok olmadığını söylemek mümkündür.[5]

Aristoteles'te fizik ve metafizik iç içedir. Aristoteles'in *Fizik* adlı eserini, bugün anladığımız şekliyle pozitif bir fizik bilimi değil, metafizik ilkelerden hareketle yazılmış bir 'doğa felsefesi' olarak anlamak daha doğru olur.[6] *Fizik* kendi konularını kısmen deneysel veriler kullanarak, kısmen de daha genel bir felsefi bakış açısıyla ele alır. Aristoteles için *topos*, aynı zamanda hem 'nicelik' hem de 'nerede' sorusuna cevap veren bir yüklem olmak üzere metafizik bir kategoridir.

'Yer' (*topos*) kendisini işgal eden bütün cisimlerden farklı görünür. Bu nedenle 'yer' kendisinde bulunan nesnelerden değişik bir şeydir.[7] İster doğası gereği, isterse insan yapımı olsun, hareket eden ve ettirilen her şey, yerle doğrudan bir ilişkiye sahiptir. Dört temel elementin her biri engellenmediği sürece, kendi uygun yerine doğru hareket eder, örneğin ateş her zaman hafif olduğundan yukarı ve toprak ağır olduğu için aşağı doğru hareket eder. Bu da yerin belli bir güç (veya potansiyel) taşıdığını gösterir. Yer yukarı, aşağı, sağ, sol, ön ve arka olmak üzere altı yön taşır.[8] Aristoteles yerin gücünün muhteşem, hayranlık verici ve her şeyden önce gelen bir şey olduğunu ileri sürer. Yerin gücü hareketin yönünü belirleyerek, doğayı düzen içine sokmasından, elementlerin ve cisimlerin konumunu belirlemesinden kaynaklanır. Nitekim içindeki nesneler bir şekilde (yer değiştirerek, yok olarak, nitelik değiştirerek veya büyüyüp küçülerek) değişse de yer her zaman varlığını sürdürür.[9] Aristoteles bir doğa felsefecisi olarak, doğada değişimin merkezi rolünü iyi kavradığı için hareket kavramını esas alan bir fizik kuramı geliştirmiştir. En başta gelen ve en genel değişim ise "*yere göre, yer açısından*" olan harekettir.[10] Aristoteles yerle ilgili bir hareket olmasaydı, 'yer'in de araştırma konusu olamayacağını ileri sürer.[11] Bilim yaparken, yerin ne olduğunu söylemek ya da bir şeyin nerede olduğunu açıklamamız kaçınılmazdır.[12] Bu nedenle, 'yer' hakkındaki incelememiz öncelikle doğa ve hareket sorununu inceleyerek başlayacak, *Kategoriler*'de 'yer'in 'nicelik' ve 'nerede' kategorisi içerisindeki durumunu ele aldıktan sonra *Fizik*'teki yer açıklamasına dönerek, yerin ne olduğunu veya olmadığını göstermeye çalışacağız.

---

[3] Edward S. Casey, *The Fate of Place : A Philosophical* History (Berkeley / Los Angeles / London: University of California Press, 2013), 73-74.
[4] Aristoteles, *Fizik* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2020), 208a30.
[5] Aristoteles, *Fizik*, 208b35-209a3.
[6] Uğur Ekren, "Aristoteles'te Mekân ve Hareket" (Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2004), 1. Aristoteles'in fiziğini modern fiziğin terimleriyle düşünmek bazen bizi hatalı sonuçlara ve pozisyonlara sokma tehlikesiyle karşı karşıya bırakabileceği gibi, fizik ve felsefe tarihinin yanlış okunmasına da yol açabileceğini unutmamak gerekir. Bu yüzden, Aristoteles'in yer merkezli ve sonlu kozmos anlayışını, Galileo ve Newton fiziğinin sonsuz homojen uzayıyla karşılaştırırken dikkatli olmak gerekir. Aristoteles'i Newton fiziği açısından okumak *Fizik* kitabının anakronik bir yorumuna yol açar.
[7] Aristoteles, *Fizik*, 208b1-7.
[8] Aristoteles, *Fizik*, 208b8-20.
[9] Aristoteles, *Fizik*, 208b34-209a2.
[10] Aristoteles, *Fizik*, 208a32.
[11] Aristoteles, *Fizik*, 211a12-13.
[12] Benjamin Morrison, *On Location: Aristotle's Concept of Place* (Oxford: Clarendon Press, 2002), 3.

**1. Doğa ve Hareket**

Aristoteles'e göre, "'*doğal olan' ve 'doğaya göre olan' bütün nesneler içinde hiçbiri düzenden bağımsız değil, çünkü doğa bütün nesneler için bir düzen nedenidir*".[13] Bu iddia Lang'a göre doğrudan kanıtlanamayacak bir başlangıç noktası, *ex post facto* olarak her olguya uygulanabilen bir ilkedir.[14] Aristoteles'in determinizm ilkesine göre, aynı neden, aynı durumda olduğunda ve aynı şekilde hareket ettiğinde her zaman aynı etkiyi üretir. Doğa tesadüflere karşıdır,[15] doğada boş ve yararsız bir şey yoktur. Bir düzen nedeni olarak doğada her yerde 'sonsuz' yerine 'sınırlı' olan gözlemlenir ve doğa her zaman en iyiyi arzular.[16]

Aristoteles merkezinde yeryüzünün sabit durduğu, etrafında yıldızların ebedi bir şekilde dolaştığı ve elementlerin (toprak, hava, ateş ve su) her zaman doğal yerine doğru hareket ettiği bir kozmos modeli sunar. Yer de yön açısından bu kozmosu, yukarı, aşağı, sol, sağ, ön ve arka açısından belirli kılar ve dünyadaki her şey yere göre belirlenir.

"*Doğa öyle bir hareket-sükûnet ilkesi ve nedenidir ki, kapsadığı nesnede ilk olarak kendi başına, ilineksel olmayan bir anlamda bulunur*".[17] Bu açıklamalardan, kendi içinde hareket ve sükûnet ilkesi taşıyan her şeyin bir doğaya sahip olduğu anlaşılır. Bu ilkeyi taşıyan her nesne taşıyıcı görevini gördüğü için aynı zamanda birer tözdür.[18]

Aristoteles doğaya ilişkin soruşturmasına doğanın madde mi, yoksa formla mı tanımlanabileceğini sorarak devam eder. Doğa maddeden çok bir formdur, çünkü herhangi bir nesneyi henüz belirlenmemiş potansiyel halinden çok gerçekliğe dönüştüğünde tanımlayabiliriz.[19] Doğa bir şeyin ne olduğu sorusuna cevap vermemizi sağlar. Bu nedenle doğa öncelikle formla tanımlanırken, "doğaya göre" olan şeyler ise form ve maddenin bir terkibidir. Doğa birincil anlamda bir töz ve özne olarak her zaman formla özdeşleştirilmelidir.[20] Bu nedenle doğa, kendilerinde hareket ilkesi taşıyan nesnelerin şekli *(morphe*) ve formudur (*eidos*).[21] Madde potansiyel ve eksik olduğundan gerçeklik olarak forma yönelir ve onun için arzu duyar.[22]

Aristoteles ilk doğa filozoflarının 'doğa'yı hareket ve hayat olarak doğru bir şekilde anladıklarını; ancak Parmenides ve ardıllarının çokluğu reddedip,[23] her şeyi var olandan ibaret görmesi nedeniyle doğadan hareket ve oluşun tamamen dışlandığını ifade eder.[24] *Fizik*'te incelenen ilk terim olan 'hareket', doğal şeylerin ilkesi olarak öncelik taşır ve bundan sonraki terimler ve argümanlar harekete bağlı olarak geliştirilir. Çünkü hareket bilinmezse doğa da bilinemez.[25] Doğası gereği olan şeyler, 'nerede' sorusuna cevap gerektirir. Bu soru hareketin gereği olarak ortaya çıktığı için, hareket tanımı, cevabın karşılaması gereken kıstasları belirler.[26]

Bir şey ya aktif olarak kendi kendine hareket eder ya da pasif olarak kendisi hareket ettirilir. Hareket, potansiyel (bilkuvve) ve gerçeklik (bilfiil) açısından tanımlanan bir hareket ettirici/hareket ettirilen ilişkisidir ve her element, kendine özgü gerçekliği tarafından hareket için emsalsiz bir potansiyel içerir. Hareket eden her nesne eğer hareket

[13] Aristoteles, *Fizik*, 252a11-12.
[14] Helen S. Lang, *The Order of Nature in Aristotle's Physics: Place and the Elements* (Oxford: Oxford University Press, 1998), 7.
[15] Aristoteles, *Fizik*, 198b35.
[16] Aristoteles, *Fizik*, 259a8-11.
[17] Aristoteles, *Fizik*, 192b21-23 (çeviri tarafımca değiştirilmiştir).
[18] Aristoteles, *Fizik*, 192b33.
[19] Aristoteles, *Fizik*, 193b6-8.
[20] Lang, *The Order of Nature in Aristotle's Physics*, 52.
[21] Aristoteles, *Fizik*, 193b2-4.
[22] Aristoteles, *Fizik*, 192a18-19.
[23] Ekren, "Aristoteles'te Mekân ve Hareket," 41-42.
[24] Aristoteles, *Fizik*, 191b11-13.
[25] Aristoteles, *Fizik*, 200b14.
[26] Lang, *The Order of Nature in Aristotle's Physics*, 38.

ilkesini içkin olarak kendisinde taşımıyorsa, başka bir şey tarafından hareket ettirilir.[27] Hareket ve değişim töz, nitelik, nicelik ve yer kategorileri içinde bulunduğundan, hareket bu varlık kategorilerden ayrı olarak tanımlanamaz ve açıklanamaz. Bütün bu kategorilerde hareket ve değişim tam (bilfiil) veya eksik (bilkuvve) olmak üzere iki tarzda bulunur. Töz kategorisi için bu iki tarz form ve yoksunluk, nitelikte (başkalaşım) ak ile kara, nicelikte tam (büyüme) ve eksik (küçülme), yer için ise yukarı-aşağı veya hafif-ağırdır.[28] Sonuç olarak, hareket potansiyel halde bulunanın kendini tamamlaması, gerçekleştirmesi olarak tanımlanır.[29]

**2. Kategoriler'de Yer (Topos) Açıklaması**

Kategori terimi Aristoteles'e göre yüklemi gösterir. Kategoriler, varlığın tanımlanması ve sınıflandırılması için ona yüklenen temel yüklemler ve kavramlardır. Mantık bilimine göre kategoriler varlığın en genel cinsleridir.[30] Aristoteles *Organon*'un birinci kitabını *Kategoriler'*e ayırmıştır. Aristoteles'e göre on kategori vardır: Töz, nicelik, nitelik, görelilik, ne zaman, nerede, konum, durum, etkinlik ve edilgenlik. Aristoteles'in klasik anlamda yer teorisi *Fizik* IV'te açıklanmıştır. Bununla birlikte, Aristoteles'te *topos* kavramı, *Kategoriler*'in 'nicelik'le (*poson*) ilgili bölümü de dâhil olmak üzere birçok çalışmasında ortaya çıkar. Aristoteles *Kategoriler*'de, *topos'*u sürekli nicelik kategorisi içerisinde tanımlamaktadır:

> "Niceliklerden bazıları süreksiz (ayrık) diğerleri de süreklidir; bazıları ise kendi içinde birbirlerine göre bir konumu olan parçalardan oluşmuştur; diğerleri ise bir konumu olmayan parçalardan oluşmuştur. Süreksiz (ayrık) olanlar sayı, söz; sürekliler ise çizgi, düzlem, cismin yanında; ayrıca zaman ve yer (*topos*) olarak karşımıza çıkar."[31]

Süreksiz (ayrık) nicelikler, bütün-parça ilişkisi içerisinde her biri birbirine bağlı ve göreli bir şekilde konumlandırılmıştır. Sürekli olanlarda ise bir bütüne bağlı parça ilişkisinin bulunmadığı anlaşılır. Zaman geçmişi ve geleceği şimdi de irtibatlandırdığı için süreklidir.[32] Aristoteles 'yer'in sürekli bir nicelik olmasını ise şöyle açıklar:

> "Çünkü bir cismin parçaları bir yeri işgal eder ve ortak bir sınırda birleşirler. Böylece, cismin çeşitli parçaları tarafından işgal edilen yerin parçaları, cismin parçalarının oluşturduğu aynı sınırda birleşir. Böylece yer de sürekli bir niceliktir, çünkü parçaları tek bir ortak sınırda birleşir."[33]

Bu tanıma göre cismin parçaları aynı zamanda 'yer'in parçası olduğundan, cisim 'yer'in parçalarını işgal etmektedir. Cismin içinde bulunan her nokta, cismi iki parçaya böldüğü için, bu nokta aynı zamanda cismin bulunduğu 'yer'in iki parçasının ortak sınırındadır.[34] Yorumcuların birçoğu tarafından, *Fizik*'te iki boyutlu bir yüzey, çevreleyenin ilk hareketsiz sınırı olarak tanımlanan 'yer'le; *Kategoriler*'deki üç boyutlu bir uzam olarak tanımlanan 'yer'in çeliştiği kabul edilir.[35] Hatta bu çerçevede Aristoteles'in eserlerini gelişimsel bir yaklaşımla inceleyen çalışmalarda, *topos* kavramının *Kategoriler*'de Platoncu temelde ele alındığını, kavramın özgün, olgunlaşmış ve sağlam tanımının

---

[27] Aristoteles, *Fizik*, 241b34-36. Ancak bir ilk hareket ettirici başkasını hareket ettirirken, doğanın ve kozmosun dışında yer aldığından kendisi hareket ettirilemez. Platon'da doğa, kendisinin dışındaki bir yaratıcı tarafından üretilmiş bir sanat eseri olarak nedensel ve kronolojik bir başlangıca sahipken, Aristoteles'e göre hareket ebedi ve ezeli bir ilkedir (*Fizik*, 252b5). Aristoteles için potansiyel, doğrudan doğruya formuna yöneldiğinden, madde ile formu birleştirmek için Demiurgos veya ruh gibi üçüncü bir nedene ihtiyaç yoktur. Potansiyel olanın gerçekliğe olan aktif yönelimi doğanın teleolojisini ifade eder (Lang, *The Order of Nature in Aristotle's Physics,* 47).

[28] Aristoteles, *Fizik*, 200b32-201a7.

[29] Aristoteles, *Fizik*, 201a9-11.

[30] Necati Öner, *Klasik Mantık* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., 1981) 28-29.

[31] Aristotle, *Categories*, çev. John Lloyd Ackrill. (New Jersey: Princeton University Press,1991), 4b20-24.

[32] Aristotle, *Categories*, 5a8-9.

[33] Aristotle, *Categories*, 5a10-14.

[34] Henry Mendell, "Topoi on Topos: The Development of Aristotle's Concept of Place," *Phronesis* 32, sayı: 2 (1987): 209.

[35] Kevin Algra, *Concepts of Space in Greek Thought* (London; New York; Köln: Brill, 1994), 125 ve Mendell, "Topoi on Topos: The Development of Aristotle's Concept of Place," 208. Algra bu çelişkiye dikkat çekerek, *Kategoriler*'in yeri üç boyutlu bir uzam olarak tanımlandığını, *Fizik*'tekine benzer bir yer tanımının ancak 'nerede' (pou) kategorisi içerisinde aranabileceğini savunur. Mendell ise *Kategoriler'*de tanımlanan yerin *Timaios*'taki üç boyutlu uzam gibi veya Fizik IV'de tanımı yapılan aralık (*interval*) olarak da anlaşılabileceğini söyler.

ise daha sonra yazılan *Fizik*'te yapıldığı iddia edilir.[36]Aristoteles genel olarak niceliğin zıtlık kabul etmeyeceğini belirttikten sonra,[37] bunun tek istisnasının sürekli bir nicelik olarak yer (topos) olduğunu ifade eder:

> "Ama en çok yerle (topos) ilgili olarak, bir niceliğin karşıtlığı var gibi görünüyor. Çünkü 'yukarı', 'aşağı'nın zıddı olarak kabul edilir, çünkü merkeze doğru olan bölgenin (khora)nın 'aşağı' olduğu söylenir, çünkü kozmosun çevresinden en uzaktadır."[38]

Algra *Concepts of Space in Greek Thought*'de yukarıdaki alıntıya göre cismin üç boyutlu ve khora olarak da adlandırıldığını, oysa *üç boyutlu bağımsız bir uzam* düşüncesinin *Fizik*'te reddedildiğini ifade eder.[39] Aristoteles'in *üç boyutlu uzam olarak yer tanımına* itirazı, onun aynı yeri birden fazla yerin kaplayabileceğine itiraz etmiş olmasının sonucudur, yani yer bağımsız bir uzam olsaydı, içerdiği cisimlerin her bir parçası kendi yerine sahip olacağı için aynı yerde sonsuz sayıda (*reductio ad finitum*) yer olurdu.[40]

*Kategoriler'*de yer alan kategorilerden yalnızca töz kategorisinin bağımsız bir statüsü vardır. Diğer tüm kategoriler tözün özelliğinden (ilineğinden) ibarettir. Yer tözlerin yinelenen, değiş-tokuş edebilecekleri bir özelliğidir. 'Yer'in (topos)un töz kategorisi dışında ayrı bir kategoride zikredilmesi, onun bağımsız bir statüye sahip olmadığını gösterir. Aristoteles, *Kategoriler'*de fiziksel cisimleri sadece niceliksel soyutlamalar olarak kabul etmiş görünüyor.[41] Bunun da 'yer'in ölçülebilecek bir uzam olarak düşünme eğiliminden kaynaklandığı anlaşılıyor.

Aristoteles nicelik kategorisindeki 'yer'den ayrı olarak '*nerede*' (*pou*) kategorisinden bahseder. "Nerede?" sorusunun bir şeyin nerede olduğuna, *lyceum* veya *agora* örneğinde olduğu gibi basit bir cevap verilir.[42] Bu cevaplarda belirtilen hususlar bir konum (mevki) olarak yer belirtir. Bir yerin varolması için onu işgal eden bir şeyler olmalıdır. *Kategoriler* yerin tanımını araştırmaz, sadece yüklemin doğası gereği yerle ilgili bir hükmün, örn. 'x agoradadır" verilebileceğini gösterir.[43]

Aristoteles *Kategoriler'*i yazarken açık ve bilinçli bir şekilde ve özellikle hareket bağlamında fizik sorununu açıklayabilecek bir 'yer' veya 'mekân' sorununu ele almadığını kabul etmek gerekir. Aristoteles *Kategoriler*'i yazdığı dönemdeki yer ve mekân kavramlarına karşılık gelecek bir *endoxa* olarak ortak tabirleri belirsiz bir anlamda kullanır ve özellikle Elea okulunun ve Zenon'un paradokslarına ve aporialarına cevap vermek için bir teori olarak *Fizik*'te yer kavramını geliştirir.[44] Ancak çoğu yorumcunun ifade ettiği gibi 'yer'in bir sınır olarak iki boyutlu bir 'yüzey' olduğunu ve her iki eserdeki yer kavramının birbiriyle uzlaşmaz olduğunu kabul etmek mümkün değildir. Sınır, yüzey ve düzlem kavramlarını, yere ilişkin açıklamamızda daha geniş bir şekilde ele alacağız. Ancak şunu söylemek gerekir ki, Aristoteles, *Fizik* 'teki açıklamasının hemen başında yerin tıpkı cisim gibi uzunluk-genişlik-derinliği olan üç boyuta sahip olduğunu açıkça ifade eder.[45] Hem *Kategoriler*'de hem de *Fizik*'te ortak olan en önemli husus, yerin içerilen

---

[36] Algra, *Concepts of Space in Greek Thought*, 122.

[37] Aristotle, *Categories*, 5b12.

[38] Aristotle, *Categories*, 6a12-15. Burada Algra'nın çevirisi, metinlerde genel olarak esas aldığımız Ackrill'in *Categories* çevirisinden önemli bir farklılık arzediyor: "İnsanlar yukarıyı aşağının zıttı olarak görürler - yani bölgeyi merkeze doğru 'aşağı' - çünkü merkez dünyanın sınırlarından en uzak mesâfede bulunur". Dünya yerine kozmos kullanmanın anlam açısından daha doğru olduğunu düşündüğümüz için Algra'nın çevirisini tercih ettik. Algra, *Concepts of Space in Greek Thought,* 124.

[39] Algra, *Concepts of Space in Greek Thought,* 125.

[40] Rita Salis, "Is Aristotle's Place Really A Surface? On Aristotle's Concepts of Place in Physics IV and Categories 6," *FACTA UNIVERSITATIS-Philosophy, Sociology, Psychology and History* 17, sayı: 3 (2018): 165.

[41] Algra, *Concepts of Space in Greek Thought*, 128-129.

[42] Aristotle, *Categories*, 2a1-2.

[43] Morrison, *On Location: Aristotle's Concept of Place*, 57.

[44] Algra, *Concepts of Space in Greek Thought*, 190-191. Mendell'de *Kategoriler*'de '*topos' ve 'khora'*nın, ayırt edilmediğini, yer kaplayan cisim ile eşkapsamlı olarak uzam olarak ele alındığını belirtir. Mendell'e göre, Aristoteles *Kategoriler*'de töz teorisini benimsediğinde, Platon'un hazne fikrine bağlı bir nicelik olarak geometrik cisimler düşüncesini henüz terk etmemiştir ve *Kategoriler* madde ile form arasındaki ayrımı ve hareketi açıklama konusunda henüz naiftir. Mendell, "Topoi on Topos," 218-219. Ancak daha sonra da ifade eceğimiz üzere, Mendell'in belirttiği gibi Aristoteles'in *Kategoriler*'de 'yer'e töz olarak ayrı ve bağımsız bir ontolojik statü verdiği iddiasını kabul etmek mümkün değildir.

[45] Aristoteles, *Fizik*, 209a4-5.

cisimden bağımsız bir ontolojik statüsü olmayan, hacimsel bir büyüklük olarak kavranmasıdır.

**3. Fizik'teki Yer (Topos) Teorisi**

Yer doğada düzen nedeni olarak, başlıbaşına bir güç kaynağıdır ve kendisi olmadan hareketin imkânsız göründüğü bir terimdir. Boşluğun varlığını iddia edenler bile, boşluğu 'cisimden yoksun bir yer' olarak tanımladıklarından yerin önceliğini kabul ederler.[46] Aristoteles, Hesiodos'un *Theogonia* adlı epik şiirinden alıntı yaparak, yaratılışı dehşet ve ihtişam duygularıyla ifade eden ve her şeyden önce var olan bir '*khaos*'tan bahseder.[47] 'Khaos', Aristoteles için tamamen boş olan bir 'yer'den ziyade, olgunlaşmamış ve biçim verilmemiş olsa da, varoluşun başlangıcını ve yerleşmenin kaçınılmazlığını gösterir:

> "'Her şeyden önce Khaos oluştu, ancak daha sonra geniş göğüslü toprak'. Çünkü o çoğu kimse gibi, herşeyin bir yerde, bir uzamın içinde olduğu inancından ötürü varolanlar için *öncelikle* uygun bir mekânın olması gerektiğini öne sürer."[48]

Aristoteles, diyalektik bir üslupla 'yer'in varlığı hakkındaki kuşkuları gidermeye çalışır. Yerin varlığı kanıtlandığına göre, onun ne olup olmadığını, cinsini, cisimsel bir büyüklük mü, değil mi onu incelemek gerekir. 'Yer'in de cisim gibi uzunluk-genişlik-derinlikten oluşan üç boyutu vardır.[49] 'Büyüklük' (*megethos*), Aristoteles tarafından yalnızca nicelik anlamında bir büyüklüğü değil, aynı zamanda büyüklüğü olan bir şey olarak cisim ve maddeyi tanımlamak için de kullanılır.[50] Yer de cisim gibi üç boyutlu şeylerin cinsinden olmasına rağmen, cisimden farklıdır. Eğer yer cisim olsaydı, aynı yerde iki cisim olurdu ki, bu kabul edilemez.[51] Cisim olmadığı için duyulur nesneleri oluşturan elementlerden oluşması da olanaklı değildir. Düşünülür şeyler de büyüklük üretmediği için yer olamaz.[52]

Her şeyin bir nedeni olacağını düşündüğümüz için, 'yer'i madde, form, fail ve ereksel olarak dört nedenden biri gibi düşünebiliriz. Dört neden tüm olası nedenlerin sistematik ve kapsamlı bir bütününü sağlar. Ancak bu ihtimal de Aristoteles tarafından peşin olarak reddedilir.[53] 'Yer'in muamması ve kafa karışıklığıyla, *aporia* büyür ve bulmacanın çözümü gittikçe zorlaşır.[54] Kaldı ki, Zenon bu 'aporia'yı çok önceden keşfederek, işleri iyice çıkmaz bir hale sokmuştur:

> "Yine kendisi bir varolan olsa bir yerde olacaktır. Nitekim Zenon'un gösterdiği güçlük bir şey kurcalıyor: her varolan bir yerde ise açık ki, yerin de yeri olacaktır, bu da sonsuza kadar gider."[55]

'Yer', kozmos içindeki her şeyin yerini oluşturur, ancak kendisi bir yerde değildir; dolayısıyla bir yeri olması gerekmez ve *ad finitum* (sonsuz gerileme) mümkün değildir.

Yerle ilgili belirleme, bir nesnenin 'özü, yani kendisine göre' veya 'başka bir nesneye göre' yapılabilir. Bir şeyin ya tüm cisimlerin içinde bulunduğu bir başka şeye göre 'ortak yer'i (*topos koinos*), ya da tekil cismin doğrudan kendisine göre içinde bulunduğu ilk, yani 'özel yer'i (*topos idios*) vardır.[56] Dolayısıyla bir nesnenin birden çok yeri olabilir. Örneğin birey olarak ben evdeyim, evim de yeryüzünün içinde, yeryüzü de havanın içinde ve havada evrenin içindedir. Evren ortak yerler içinde ortak yerlerin en kapsamlısı, ama aynı zamanda en belirsizidir. Dolayısıyla özel yerimden ortak yere doğru çıktıkça kesinlik azalır. Bu yerler arasında 'özel yer' bir şeyin içinde bulunduğu en kesin

[46] Aristoteles, *Fizik*, 208b25-27.
[47] Ekren, "Aristoteles'te Mekân ve Hareket," 6.
[48] Aristoteles, *Fizik*, 208b30-33.
[49] Aristoteles, *Fizik*, 209a2-5.
[50] Morrison, *On Location: Aristotle's Concept of Place*, 107.
[51] Aristoteles, *Fizik*, 209a5.
[52] Aristoteles, *Fizik*, 209a14-17.
[53] Aristoteles, *Fizik*, 209a20-23.
[54] Lang, *The Order of Nature in Aristotle's Physics*, 73.
[55] Aristoteles, *Fizik*, 209a23-25.
[56] Aristoteles, *Fizik*, 209a31-35.

ve sahih yerdir.

### 3.1 Yer (Topos) İçin Gösterilen Üç Adayın Reddedilmesi

Aristoteles yer için madde, form, sınırlar arasında bir aralık ve çevreleyen şeyin doğrudan ilk sınırı olmak üzere dört aday belirleyerek bunlardan ilk üçünü reddeder.[57]

(1) Öncelikle maddeyi ele alır. Büyüklük (*megethos)* olarak ele alındığında, madde yer için ilk aday olarak gözükür. Platon'da hazne, niteliklerin ortaya çıktığı ve değişime dayanak (*substratum*) teşkil eden yapısıyla göze çarpar. Aristoteles'e göre Platon'da niteliklerin kendisine yüklendiği, kendisinden bir şeyin yapıldığı bu dayanağın adı maddedir. Ancak salt madde şekil ve formdan yoksundur. İdealar tarafından belirlenip sınırlandıktan sonra madde olmaktan çıkar. Ayrıca haznenin bütün var olanları içine alması ve haznenin madde olarak formları alma (*receptivity*) özelliği arasında bir ayrım yoktur. Platon'un "*şekil verilebilir/yoğrulabilir olanla uzamı*" bir ve özdeş görmesinin nedeni budur.[58]

Ancak form ile madde nesneden ayrılamaz, oysa yer ayrılabilir. Nitekim aynı yerde farklı zamanlarda, değişik cisimlerin bulunduğunu gözlemleyebiliyoruz. Yer nesnenin bir parçası olmadığı gibi, onun bir durumu da değildir. Bir şey hareket ettiğinde kendi formu ve maddesini de beraberinde alır ve götürür. Eğer bir şeyin kapladığı alanın, bizatihi onu oluşturduğunu düşünecek olursak, o şey kimliğini kaybetme sonucuna katlanma pahasına üstünde yer kapladığı alandan vazgeçmeyecek ve dolayısıyla hareket mantıksal olarak imkânsız olacaktır.[59]

Aristoteles Platon'un "yer nedir?" sorusuna cevap aramasını değerli bulur. Platon yazılmamış öğretilerde bile '*khora*' ile '*topos*'u aynı şey kabul eder.[60] Platon çoğu zaman hazne için *khora* terimini kullansa da haznede bulunan niteliklerin bir yerde (*topos*) çıktığını belirterek terimleri birbirinin yerine kullanabilmektedir.[61] Aristoteles bununla da yetinmeyip çarpıcı birkaç soru sorar: "*Yer, Platon'da madde olarak pay almayı olanaklı kıldığına göre, neden idealarla sayılar bir yerde değildir? Ayrıca yer madde olduğunda, nesneler kendi uygun yerlerine (aşağı veya yukarı) nasıl hareket edeceklerdir?*".[62] Aristoteles bir anlamda, formun içkinliğine vurgu yaparak, Platon'da ideaların aşkınlığının kendi fizik teorisiyle çeliştiğine işaret eder. Hiç form kazanmamış madde, "salt madde" ya da "ilk madde"dir (*prote hyle*). Ancak bu dünyada cisimler *hilomorfik* (*hyle + morphe*), madde ile formu içeren karakterleri nedeniyle kendi bütünlüklerine sahiptir. Bu nedenle formun maddeye ayrıca aşılanmasına gerek yoktur.[63]

Madde sürekli bir nicelik gibi düşünüldüğünde, sükûnet içinde değişimi kendi içinde barındırabilir. Örneğin eskiden siyah olan bir şey şimdi beyazdır, bir nesne olarak madde önce sert iken sonra yumuşak olabilir. Ancak bu yalnızca niteliksel bir değişimden ibarettir. Hava olan nesnenin su olmasıyla, havanın olduğu yerde şimdi su var demek birbirinden farklıdır.[64] Sonuç itibariyle, madde yer değiştirme hareketini açıklayamaması nedeniyle 'yer' için uygun bir aday olarak kabul edilmez.

(2) 'Form'u 'yer'den ayırt etmek maddeye göre biraz daha zordur. Çünkü her ikisi de karşımıza 'sınır' kavramıyla çıkar:

---

57 Aristoteles, *Fizik*, 211b6-9.
58 Aristoteles, *Fizik*, 209b11-14.
59 Morrison, *On Location: Aristotle's Concept of Place*, 119.
60 Aristoteles, *Fizik*, 209b15-16.
61 Platon, *Timaios* (İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1997), 52a.
62 Aristoteles, *Fizik*, 209b35-210a5.
63 Casey, *The Fate of Place*, 62.
64 Aristoteles, *Fizik*, 211b30-35.

> "Ama sarmasından ötürü form, şekil (morphe) olduğu düşünülüyor, çünkü saran ve sarılan nesnenin sınırları aynı yerde. Demek ki her ikisi de sınır, ama aynı nesnenin değil: form nesnenin sınırı, yer ise saran cismin."[65]

'Form' içerilen maddeyi sınırlar, yer ise çevreleyen nesnenin sınırıdır. Her ikisi de sınır işlevi gördüğü için gayrımaddidir. Ayrıca madde gibi form da içerilen nesneden ayrılamaz. Bir nesnenin 'yer'i onun ne parçası, ne de onun bir durumudur, ondan ayrılabilen bir şeydir.[66] Bir nesne yer değiştirdiğinde formunu da beraber götürür, ancak yerini taşıması mümkün değildir. Bu nedenle yer değiştirmeleri durumunda dahi cisimlerin özdeşliklerini koruduğu bir yer kavramına ihtiyacımız vardır.

(3) Bir nesneden ayrı olarak uçları (*extremity*) arasındaki alanı kaplayan şeye 'aralık' (*interval*) adı verilir. Çevreleyen nesne aynı kaldığı halde, içerilen şey sık sık değiştiği için çevreleyenin iç sınırları ile içerilenin dış sınırları arasındaki aralığın çoğu zaman farklı bir varlık olduğu düşünülür.[67] Aristoteles bir cisim tarafından işgal edilebilen ayrılabilir bu aralık için *diastēma* terimini kullanır. Bu terim genellikle 'uzay' veya 'uzam' olarak tercüme edilir, ancak bu kullanımların her ikisi de hatalıdır.[68] Özellikle Platon'un khorası ile diastēma karıştırılmamalıdır. Platon khora ile cisim arasında herhangi bir ayrım gözetmez.[69] Halbuki diastēma cismin kendisi olmadığı gibi, cisimle aynı alanı işgal etse bile cismin bir parçası da değildir. Uzam, herhangi bir nesneden ayrı ve bağımsız olabilir, ancak aralık (diastēma) tanımı gereği iki sınır arasındadır ve cisimden ayrı ve bağımsız olamaz:

> "*İçerilen ve ayrık olan nesne çoğu kez çevreleyen nesne sabit kalmasına karşın, suyun kaptan taşması gibi sık sık değişmesi nedeniyle değişen (yani, kabın kenarları arasındaki) nesneye ilave olarak arada bir aralık olduğu düşünülüyor. Oysa öyle bir şey yok, yer değiştiren ve doğal olarak temas halinde olan bir cisim sözkonusu. Ve eğer doğal olan ve sabit kalan aralık olsaydı, aynı şeyin içinde sonsuz sayıda yerler olurdu (çünkü su ve hava yer değiştirdiğinde, tüm parçalar kaptaki bütün suyun yaptığı gibi bir bütün içinde aynı şeyi yapacaktır). Ve aynı zamanda yer de değişecek; dolayısıyla yerin başka bir yeri olacak ve bir çok yer aynı anda birarada olacaktır. Ancak parçanın içinde hareket ettiği yer, tüm kap yer değiştirdiğinde farklı değil, aynı yer (tüm kabın yeri). Nitekim 'bu yerde' hava ve su ya da suyun parçaları neredelerse orada birbirlerinin yerini alıyor, yoksa gökyüzünün bütününün yeri olan yerin parçası olan yerde oluşuyor değiller.*"[70]

Aristoteles'e göre uygun bir yer adayı olabilmesi için 'aralık'ın cisimden ayrılabilir olması gerekir. Ancak yer değiştiren cisimlerden bağımsız olan 'aralık' diye bir şey yoktur. Örneğin içi su ve havayla dolu bir sürahiyi ele alırsak, sürahinin iç çeperleri arasındaki aralığı, onu dolduran elementlerden veya cisimlerden bağımsız olarak düşünebilir ve onu yer olarak tanımlayabiliriz. Ancak sürahideki suyu boşalttığımızda (veya tam tersi su ilave edildiğinde), onun yerini hava alacak (veya su alacak), 'aralık'taki element değiştikçe, aralık da değişecektir. Bu da bizde birden fazla yer var algısına yol açacaktır. Yerin içinde hareket eden tüm parçalar onu tanımlıyorsa, o zaman parçalar içinde her hareket ettiğinde yer yeniden tanımlanacak, bütün olarak hareket ettirildiğinde de aynı durum söz konusu olacaktır. Aralık yer olsaydı, yalnızca aynı yerde bir çok yerin olmasını değil, ayrıca parçaların yeri ile bir bütün olarak yerin arasındaki ilişkiyi de açıklayamayacaktık.[71]

---

65 Aristoteles, *Fizik*, 211b10-14.

66 Aristoteles, *Fizik*, 209b26.

67 David W. Ross, *Aristoteles* (İzmir: Ege Üniversitesi Basımevi, 1993), 105.

68 Özellikle bkz. *Aristotle's Physics Books III and IV* (Oxford: Clarendon Press, 1993) eserde Edward Hussey, diastēma için 'uzam' olarak tercüme edilebilecek 'extension' kelimesini kullanır (s.24). Algra *Concepts of Space in Greek Thought*, 'aralık' terimini tercih etmez, doğrudan doğruya 'üç boyutlu bir uzam' veya 'uçlar arasındaki uzam' olarak ele alır (138-142). Algra *Kategoriler*'de süreksiz nicelik olarak ele alınan 'yer'in üç boyutlu bir uzam olduğu, *Fizik*'teki haliyle kendi kendine yeten bir dayanak (*substratum*) ve üç boyutlu bir uzam olarak 'diastēma'nın olumsuz karşılanarak reddedildiği kanısındadır. Mendell, "Topoi on Topos"de, *Kategoriler*'deki sürekli bir nicelik olarak, üç boyutlu bir uzam olarak tanımlanan yer kavramının, *Fizik*'te bahsi geçen aralık (diastēma) ile karıştırıldığını ifade eder (211). Bu karışıklıkta havanın boş olarak düşünülmesinin payı vardır.

69 Morrison, *On Location: Aristotle's Concept of Place*, 121-122.

70 Aristoteles, *Fizik*, 211b14-29.

71 Lang, *The Order of Nature in Aristotle's Physics*, 88-90.

Aristoteles 'aralık'ın bir yer olduğunu iddia edenlerin, kabın içerisinde bulunanların onu kabın bir özelliği, yani büyüklüğü gibi gördüklerini ifade eder. Bu doğrultuda kabın içeriği değişirken hareketsiz kalan bir 'aralık' olsaydı, sonsuz sayıda (*ad infinitum*) birbirlerleriyle *çakışan ya da örtüşen yer olmasını düşünmek gerekir. Üst üste binen sonsuz sayıda yer kabul edilemez olduğundan argümanın dayandığı ilkenin yanlışlığı ortaya çıkar.*[72]

Boşluk kelimenin lafzi anlamıyla bir aralık olarak görülebilir, ancak aralığın boşluk olarak düşünülmesi mümkün değildir.[73] Boşluğun mutlaka cisimden bağımsız bir yer olması zorunludur.[74] Aralık, yer kaplayan cisimden ayrılamayan bir şey olduğundan, aralığı çevreleyen bir cisim olması ve bu cismin iç sınırları arasında içerilen bir başka bir cismin tasavvur edilmesi gereklidir. Boşluk ne çevreleyen, ne de içerilen bir cisim gerektirmediği için yer kaplayan bir cisimden bütünüyle ayrılmıştır.[75] Nitekim Aristoteles 'boşluk' ile 'aralık' arasındaki bu karışıklığa şöyle dikkat çeker:

> "…hem madde ile şekil kendisiyle ortaya çıktığı için, hem de hareket ettirilen cismin yer değiştirmesi sabit bir kapta gerçekleştiği için, hareket eden cisimlerden farklı olarak arada bir aralık olması mümkün görünmektedir. Havanın gayrimaddi bir şekilde düşünülmesi de (bu görüşü) destekliyor. Nitekim yer yalnızca kabın sınırları diye değil, aynı zamanda boşmuş gibi düşünülen aralık olarak da görülüyor."[76]

*İnsanlar da havanın herhangi bir cisimden yoksun olduğunu düşünmeye iten genel bir temayül vardır. Bu nedenle havanın boş olduğu zannıyla, yer, uzam ve aralık gibi terimler birbiriyle karıştırılır. Havanın boş olduğu kabul edilirse, haliyle kabın da boşluk içerdiği varsayılacaktır. Dolayısıyla kabın içindeki uzam ya da boşluk olduğu kabul edilen şey gerçek anlamda yer olmasa da, 'yer'miş gibi görünecektir.*[77] Bu durum her ne kadar bizi yanıltsa da, 'aralık' ontolojik olarak kaba bağımlıdır, cisimden ayrı bir şey olarak düşünülemez. Aristoteles yer için gösterilen üç adayı reddettikten sonra kendi teorisinin argümanları için gerekli olan terimleri açıklamaya başlar.

### 3.2 Bir Sınır Kavramı Olarak Yer (Topos)

'Yer' kavramı, ayrılmaz bir birleşen olarak 'içinde' olmayı gerektirdiğinden, öncelikle bir şeyin başka bir şeyin 'içinde' olması durumunu incelemek gerekir. Aristoteles 'içinde' olmanın dilin sıradan ve günlük kullanımında aldığı farklı anlamlara dikkat çeker: 1) 'Parmağın elde' olması gibi parça bütünde; 2) bütün parçalarda; 3) 'insanın canlıda' olduğu gibi tür cinste; 4) cins türde yani türün parçası kavramda; 5) 'sağlık (belli bir ilişki içindeki) sıcak ile soğukta', kısaca form maddede; 6) 'Helenlerin kaderi kralın elinde', yani ilk hareket ettiricide 7) Her şey 'iyi'de, yani erektedir, bu da ereksel neden 8) Son ve tümü içinde asıl anlamında ise 'bir kapta' yani bir yer(de)dir.[78] Yeri olan bir şey, Grekçe tabirle *en topoi* 'dir, yani 'bir yerde', bir 'yer'in içindedir.[79]

---

[72] Morrison, *On Location: Aristotle's Concept of Place*, 125.

[73] Boşluk herhangi bir sınır kavramından bağımsızdır, ancak aralık (diastēma) kesin olarak iki sınır gerektir. Bu karışıklık Aristoteles'in ilk materyalistleri eleştirirken, onların boşluğu "*dokunulur bir cisim aralığı bulunan bir ye*r" olarak anladıklarını ifade etmesinden kaynaklanır. Aristoteles, *Fizik*, 214a5.

[74] Aristoteles, *Fizik*, 214a16-19.

[75] Mendell, "Topoi on Topos," 221.

[76] Aristoteles, *Fizik*, 212a8-14.

[77] Mendell, "Topoi on Topos," 211. Mendell aynı eserde, aralığın motivasyonun boşluk argümanında gizli olduğunu ifade eder. Cisimden yoksun bırakıldığında 'boşluk' tamamen bir yer-yayılımını yani uzamı ifade eder.

[78] Aristoteles, *Fizik*, 210a14-24. Casey *The Fate of Place*'de, 'içinde'nin bu kullanımlarının ikisinin mantıksal ve sınıflandırıcı (tür cinste, cins türde); ikisinin metafizik (form maddede, iyi erekte); ikisinin parça ve bütün ilişkisini belirttiğini, birisinin tamamen politik olduğunu (Helenlerin kaderi kralda), sonuncusunun ise tanımlayıcı olduğunu ifade eder (77-78).

[79] Morrison, *On Location: Aristotle's Concept of Place*, 54. Tıpkı Grekçe (en) ve İngilizcede (in) ekinde olduğu gibi, Türkçede de, (-de, -da) eki, bir hal eki olarak cümle içinde, bulunma hali olarak "nede, nerede, kimde?" sorularına cevap verir. Dolayısıyla cümle yapısında doğrudan 'içinde' kelimesini kullanılabildiği gibi, bazen bir ismin sonuna (-de,-da) eki yapmak suretiyle de kullanılabilir. İki kullanım şekli de aynı anlamı verir. Ancak –de eki bazen cümle içinde farklı anlamlarda da kullanılabilmektedir. Aristoteles bunlara dikkat çekmek ve karışıklığı önlemek ister.

Bir şeyin bir başka şeyin içinde, yani 'kap'ın içinde olması, 'kap'ın tutma gücünü, şeyleri zapturapt altına alma ve sınırlama kapasitesini gösterir. Bir şeyin başka bir şeyin içinde olduğunu söylemek, aynı zamanda onun bir yer(-de) olduğunu söylemek anlamına gelir. Nitekim bir şeyin hava(da) olduğunu söylediğimizde 'içinde' kavramıyla ilgili bir belirsizlik ortaya çıkar. Belirli bir nesnenin hava(da) olduğunu söylediğimizde, bu 'havanın tamamında' olduğu anlamına gelmez. Eğer öyle olsaydı, yer içerdiği nesneye eşit olmaz, çok daha büyük olurdu .[80] Bu da nesnenin özel yerini konumsal olarak belirtmemiz için elverişsiz bir tanım olur.

Aristoteles, şarap fıçısı örneğinde olduğu gibi bir şeyin 'içinde olanla' (şarap), onu 'içine alan' (fıçı) arasındaki ayrımı da yaptıktan sonra, 'yer'e ait olduğu düşünülen bazı özellikleri arka arkaya sıralar: 1) Yer, bir yerde olan nesneyi çevreleyen ve içerilen şeyin parçası olmayan bir şeydir. 2) Yer, içerdiği şeyden ne küçüktür, ne de büyüktür. 3) Yer, bir yerde bulunan şeyden ayrılabilir. 4) Bunlara ilave olarak, her 'yer'de 'yukarı' ve 'aşağı' vardır ve cisimlerin her biri (dört element) doğası gereği olan yere hareket eder ve uygun 'yer'inde kalır.[81]

Aristoteles bu özelliklerden yola çıkarak, yeri tanımlayabilmek için bir şeyin sürekli ve süreksiz (ayrık) olması, çevreleyen (saran) şey, temas etme, bitişik gibi kavramları birbirinden ayırt etmeye yönelir:

> "*Çevreleyen, süreksiz (ayrık) değil sürekli ise nesnenin onun içinde 'bir yerde' anlamında değil, bütündeki bir parça olarak bulunduğunu söylüyoruz demektir; ama çevreleyen ayrık ve temas halinde olsa, nesne çevreleyen nesnenin uç noktasındadır, içinde bulunduğu şeyin bir parçası olmadığı gibi, onun boyutlarından da büyük değildir, ona eşittir; çünkü birbiriyle temas halinde olan nesnelerin uç noktaları aynı yerdedir.*"[82]

Bu alıntıda belirtilen 'yer' için anahtar olan kelimeleri tek tek inceleyecek olursak:

Çevreleme (*periechein*): Bir nesnenin 'içinde olduğu' şey, onu çevreler (*periechein*). Bir şeyin çevresi onu sarar ve onunla temas halindedir. Çevrelemek (veya sarmak), bir bileşenin parçası olarak ona dahil olmaksızın onun daire içine almak, sınırlandırmak, etrafında (*peri*-çeper olarak) tutmak (*echein*) anlamına gelir.[83] Hatta çevreleyen şeyin, içerilen şeyi bir anlamda kontrol altında tuttuğu ve ona hükmettiği bile söylenebilir.[84]

Temas etme: Nesneler, uç noktaları ile 'birlikte', yani tek bir yerde olduğunda birbirine temas eder.[85] Bir nesnenin bir başka nesneyle temas halinde olması, iki nesne arasındaki etkileşimi kolaylaştırır.

Bitişiklik: Bir nesne arada aynı türden hiçbir şey olmadan doğrudan bir diğerini takip ederse, birbirini takip eden ve temas halinde olan şeyler bitişiktir.[86] Bu anlamda kap ile içerilen şey hem birbirine ardıl hem de temas halinde oldukları için bitişiktir.[87]

Süreklilik: İki nesnenin sınırları tek ve aynı olduğunda nesneler süreklidir, her şeye rağmen iki ayrı sınırdan bahsediyorsak nesnelerin sürekli olması mümkün değildir.[88] Bu anlamda 'yer' içerisinde yeralan nesneyle hiçbir zaman sürekli olamaz, uç noktaları (kenarları) birbirine temas etse de, ayrık (süreksiz) oldukları için sadece bitişik oldukları söylenebilir.

---

80 Aristoteles, *Fizik*, 211a24-29.
81 Aristoteles, *Fizik*, 210b34-211a6.
82 Aristoteles, *Fizik*, 211a29-34.
83 Casey, *The Fate of Place*, 79.
84 Morrison, *On Location: Aristotle's Concept of Place*, 135.
85 Aristoteles, *Fizik*, 226b23.
86 Aristoteles, *Fizik*, 226b34-a3.
87 Lang, *The Order of Nature in Aristotle's Physics*, 84.
88 Aristoteles, *Fizik*, 227a10-12.

Yerin madde, form ve aralık olamayacağı anlaşıldıktan ve yere ilişkin bazı özellikler ve tanımlar verildikten sonra geriye kalan ihtimal doğrulanır: yer, "çevreleyen cismin, içerilen cisimle bitiştiği sınırdır".[89] Yer kapsayıcı bir sınır olarak, hareketli ve içerilen cismi sınırlar. Yerin kendisi bir cisim olmamakla birlikte, çevreleyen cismin sınırı olarak, tıpkı 'form'a benzer şekilde, içerilen cismin bir yerde olmasını tanımlayan kurucu bir ilkedir.[90]

Eğer bir cisim 'sonsuz' değilse, sınırı vardır. Grekçe 'sonsuz' (*aperion*), bir 'sınır'ın (*peras*) olmadığı, tam manasıyla 'sınırsız' anlamına gelir.[91] Sonsuz, kendi dışında nicelik açısından hep bir şey alabilen bir şeydir.[92] Sonu, yani sınırı olmayan hiçbir nesne tam ve bütün değildir.[93] Aristoteles *Metafizik*'te sınırı, "*herşeyin en son noktası, yani kendisinden ötede şeyin hiçbir parçasını bulmanın mümkün olmadığı, kendisinden beride onun her parçasının bulunduğu ilk nokta*" olarak tanımlar.[94] *Gökyüzü Üzerine*'de ise "*sınır, saran nesnelerin özelliğidir; o tam olduğundan ötürü tam olmayanları, bir sınır ile bir durak taşıyan hareketleri sarar; hiçbir başı, hiçbir sonu olmadığından ötürü sonsuz zaman boyunca kesilmez; öteki hareketlerin kimilerinin başlangıç nedeni, kimilerinin de durak yeridir.*"[95] Aristoteles'e göre, sonsuz cisim olmadığından bütün cisimlerin bir sınırı vardır. Noktalar çizgilerin sınırıdır; çizgiler düzlemlerin sınırıdır; düzlemler veya yüzeyler ise katı cisimlerin sınırıdır.

Platon'un Timaios'unda *khora* 'her şeyi içine alan' bir 'alıcı' olarak karşımıza çıkarken, cisimler Demiurgos'un ideaların geometrik şekiller aracılığıyla kopya edilmesiyle oluş dünyasında ortaya çıkar. Aristoteles'te ise bu güç 'yer'e içkindir, içerme ve çevreleme kapasitesiyle cisimleri sınırland*ırmak 'yer'in özüdür*.[96] Yer aynı zamanda nesnelerin bireyselleştirilmesini sağlar.[97] İki şey aynı şekle ve forma sahip olabilir, ancak aynı sınırlara sahip olamaz. Bir nesnenin boyutu ve şekli değiştiğinde yeri de değişir.

Aristoteles cismi, "*bir yüzeyle belirlenmiş, sınırlanmış şey*"[98] olarak tanımlar. "*Yine bir cismin yeri ve uzamı varsa açık ki, yüzeyin de öteki sınırlamaların da olacaktır…*"[99] *Yüzey,* Öklid geometrisinde, sadece uzunluğu ve genişliği olan, derinliği olmayan olarak tanımlanır. Küre dışındaki tüm nesneler birden çok yüzeye sahiptir. Morrison'un haklı olarak belirttiği gibi, alışkanlıkla nesnelerin düz bir yüzeye sahip olduğunu söylemek istiyoruz.[100] Esasında düzlem soyut geometrik bir kavramdır. Bu anlamda, duyulur dünyada hiçbir katı cisim düz bir yüzeye sahip değildir. Burada sorunun 'yüzey'in tarihsel olarak 'düzlem' kavramıyla ilişkili olmasından kaynaklandığı görülür.[101] Dolayısıyla bir cismin birden fazla yüzeyi olmakla birlikte, tek bir dış tarafı vardır; bu dış taraf farklı yüzeylere bölünmüş olsa bile, bir

---

89 Aristoteles, *Fizik*, 212a5-6.

90 Lang, *The Order of Nature in Aristotle's Physics*, 93. Lang, aynı eserde 'yer'i sınırlı olandan daha değerli, kozmosun kurucu ilkesi olarak, kozmosu bir sınır olarak bütün haline getirdiği, onun içindeki her parçayı 'aşağı', 'yukarı' ve 'orta olarak belirli hale getirdiği için bir töz olarak tanımlar (101). Lang bu görüşüne gerekçe olarak ise Aristoteles'in *Gökyüzü Üzerine*'de yeryüzü merkezli kozmos anlayışını Pythagorasçılara karşı savunurken 'nitekim o orta bir ilkedir ve değerlidir, ne ki uzamın ortası bir ilkeden çok, bir başlangıçtan çok, bir sona benziyor. Çünkü orta sınırlanmıştır, sınırlayan ise sınır. Saran nesne ile sınır ise sınırlanan nesneden daha değerli. Nitekim biri madde, öteki ise bütünün varlığı, tözü, ousia'sı" (*Gökyüzü Üzerine* II, 293b11-15) ifadelerini kullanır. Ancak gerek *Kategoriler'*de gerekse *Fizik'*te 'yer'in töz olduğuna dair bir ifade kullanılmaz. Fritsche "Place and locomotion in Aristotle: Physics Δ 4, 212a14-30" adlı makalesinde, yerin çevreleyen cismin iç yüzeyi olarak iki boyutlu olup, ontolojik olarak maddi tözlerin ilineği olduğundan 'ikinci dereceden' bir şey olduğunu ifade eder. Revue de Philosophie Bu anlamda, Lang'ı 'yer'i tüm cisimlerin hareketini açıklayan evrenin üç boyutlu tözü olarak yorumladığı için eleştirir. Bkz. Fritsche, "Place and locomotion in Aristotle: Physics Δ 4, 212a14-30," *Revue de Philosophie Ancienne* 34, sayı: 1 (2016): 61. 'Yer'in iki boyutlu bir yüzey olduğu şeklindeki ifadesine katılmamakla birlikte, 'yer'in gerek *Kategoriler,* gerekse *Fizik'*teki sunum şekliyle töz tanımına uymadığını ifade etmek gerekir. Çünkü töz, Aristoteles'in sisteminde kendi kendisine var olan, varlığı için başkasına ihtiyacı olmayan şeyler için kullanılan bir kavramdır. Burada ise bir sınır kavramı olarak 'yer' içerilen ve çevreleyen cisim olarak iki nesneye ihtiyaç duyduğu için ikinci dereceden bir ilinek olarak düşünmek daha doğru olur.

91 Morrison, *On Location: Aristotle's Concept of Place*, 139.

92 Aristoteles, *Fizik,* 207a7-9.

93 Aristoteles, *Fizik,* 207a14-15.

94 Aristoteles, *Metafizik* (İstanbul: Divan Kitap Yay., 2019), 1022a4-5.

95 Aristoteles, *Gökyüzü Üzerine* (Ankara: Dost Kitabevi Yay., 1997), 284a6-11.

96 Casey, *The Fate of Place*, 79.

97 Morrison, *On Location: Aristotle's Concept of Place*, 144.

98 Aristoteles, *Fizik,* 204b5-6.

99 Aristoteles, *Fizik,* 209a7-10.

100 Morrison, *On Location: Aristotle's Concept of Place*, 141.

101 Salis, "Is Aristotle's Place Really A Surface?," 162.

sınır olarak biraraya getirilir.

Bu nedenle çoğunluğun kabul ettiği şekilde, Aristoteles'in yer (*topos*) teorisinin iki boyutlu bir yüzeyle özdeşleştirilmesi mümkün değildir. Aristoteles 'yer'in, cisimlerde olduğu gibi uzunluk-genişlik ve derinlik şeklinde üç boyutu olduğunu tartışmanın başında ifade etmiştir.[102] Aristoteles 'yer' açıklamasında hiçbir şekilde iki boyutlu ifadesini kullanmaz. 'Yüzey' kelimesini iki boyutluluğu vurgulamak için değil, cismin 'sınır'ını ifade etmek için kullanır. Tartışmanın sonundaki "*yer, bir yüzey, kap gibi bir şey, çevreleyen bir şey diye düşünülüyor*"[103] *şeklindeki ifadesi, günlük dilde yaygın bir tabir olarak 'yüzey'in 'sınır' karşılığı kullanılmasından kaynaklanır.*[104] Aristoteles'in ifade ettiği gibi fiziksel nesneler, matematiksel nesneler gibi soyutlanamaz. Bu nedenle bir insan burnundan bahsederken eğri demeyiz, kalkık veya basık ifadesini kullanırız.[105] *Yüzey maddi olmaktan çok, biçimsel bir kavramdır. Yerin kendisi bir sınır olduğu için sınırlandırılamaz ve dolayısıyla iki boyutlu bir yüzey değildir. Yüzey ise iki boyutlu olarak bir 'düzlem' anlamında, üç boyutlu cisimleri sınırlandırır.*[106]

Bir bütün olarak gökyüzü yani kozmosta boşluğa yer olmadığı için her yer cisimle doludur (*plenum*). *"…her cisim bir yerde ise aynı şekilde her yerde de bir cisim vardır."*[107] Bu nedenle cisimlerin 'yer'e göre hareketi, nesnelerin aynı anda yer değiştirmesi (*antiperistasis*) ile mümkün hale gelir.[108] Bu 'iki cisim aynı anda, aynı yerde olmaz' ilkesinin de bir sonucudur. "*Yer nesneyle birlikte, çünkü sınır sınırlananla birlikte.*"[109] Yerler ve nesneler arasında sürekli bir işbirliği vardır, her nesne yer değiştirdiği gibi, yerlerin kendileri de her zaman tam anlamıyla bir şeyle doldurulur.

Yer değiştirme hareketinin garantisi, 'yer'in hareketsiz olmasıdır: "Çevreleyen cismin içinde yer değiştiren nesnenin yer değişikliği hareketsiz durumdaki cismin içinde oluşuyor."[110] Kozmos bir bütün olarak doğrusal harekete sahip olmadığı için hareketsizdir. Tüm nesnelerin yer değişikliği *için en önemli dayanak kozmosun kendisidir.*[111] Kozmosun dış sınırları sabit olduğu için ancak dairesel harekette bulunabilir. Aristoteles nesnelerin üç şekilde hareketsiz (*akinētos*) kalabileceğinden bahseder: 1) Hareketi bütünüyle olanaksız olan nesneler, 2) uzun zaman içinde güçlükle hareket ettirilen veya hareketi başlangıçta çok yavaş olan hareket etmesi zor olanlar, 3) doğal olarak hareket için tasarlanmış ve hareket edebilen, ancak doğal olarak olması gereken zamanda ve yerde hareket halinde olmayan şeyler.[112]

Hareketsiz nesnelerin varlığı, nesnelerin 'nerede' olduğunu söylememizi sağlar. Aristoteles'e göre gökyüzünün (kozmosun) ortası olarak yeryüzü hareketsiz olduğu için, ağır şeyler aşağı hareket ettiğinde onlar için bir sınır görevi görür. Kozmosun dış küresi sabit olduğu için, o da bir sınırdır. Hafif olan şeyler ise, doğası gereği yukarı hareket ettiği ve kozmosun dış küresi (uç noktası) sabit kaldığından, onlar için bir sınırdır.[113]

---

[102] Aristoteles, *Fizik,* 209a4-5.
[103] Aristoteles, *Fizik,* 212a27-28.
[104] Lang, *The Order of Nature in Aristotle's Physics*, 104.
[105] Aristoteles, *Fizik,* 194a5.
[106] Lang, *The Order of Nature in Aristotle's Physics*, 107-109.
[107] Aristoteles, *Fizik,* 209a26.
[108] Aristoteles, *Fizik,* 214a29-30.
[109] Aristoteles, *Fizik,* 212a29-30.
[110] Aristoteles, *Fizik,* 212a9-10.
[111] Morrison, *On Location: Aristotle's Concept of Place*'de ortak yer olarak evren hareket etmediği için, bir yerden başka bir yere giden bir şeyin evren tarafından aynı sınırda çevrelenmesi tehlikesinin olmadığını söyler (148 vd.). Evrenin hareketsizliği, içinde bulunan şeylerle arasındaki sınırın doğru ve özel yer olmasını garanti eder. Ancak bir nesnenin evren içindeki kesin konumunu belirlemek için Morrison'a göre, 'ara yerlere' ihtiyacımız vardır. Ancak bu 'ara yerler' tam olarak hareketsiz olmadıklarından evrene göre hareketli, hareketsiz nesnelere göreli ise hareketsizdir (157).
[112] Aristoteles, *Fizik,* 226b10-15.
[113] Aristoteles, *Fizik,* 212a21-27.

Bu nedenle, yer kavrayışımız yeryüzündeki nesnelerin çoğunu (dağ, tepe, kaya vb.gibi) karasal bir bakış açısıyla sabit ve kalıcı olarak düşünmemize yol açar.[114] Aslında bu nesneler de çok uzun zaman içerisinde hareket ederler (kaya aşınır, depremlerle dağlar bile yerinden oynar vs.). Ancak akan bir nehir üzerinde hareket eden tekne gibi, hareketsiz bir zemin bulmamızın ve dolayısıyla teknenin yerini tespit edebilmemizin zor olduğu durumlarla karşılaşırız:

> "Bir kap nasıl hareket edebilir bir yer ise, bir yer de aynı şekilde hareketsiz bir kaptır. Bunun için nehirdeki tekne gibi hareket eden bir nesnenin içinde olan bir şey hareket ettiğinde ve değiştiğinde o şey kendini çevreleyen nesneyi bir 'yer'den çok, bir kap olarak kullanır. Oysa yerin hareketsiz olması gerekiyor, bunun için daha çok nehirin tümü 'yer', çünkü bir bütün olarak nehir hareketsiz. Dolayısıyla çevreleyen nesnenin doğrudan/ ilk hareketsiz sınırı, işte yer bu."[115]

Böyle bir durumda, tekneyi çevreleyen su hareketli olduğundan ve teknenin etrafındaki su kütlesi devamlı değiştiği için, bu su kütlesi teknenin 'yer'i olmaktan ziyade içeriğini beraberinde taşıyan bir kap işlevi görür. Bu durumda, teknenin yerini ne belirleyecektir? Nehrin yatağı mı, kıyısı mı, yoksa bir bütün olarak nehrin kendisi mi? Aristoteles'in bu örneği, antik dönemdeki ünlü oluş filozofu Herakleitos'un 'aynı nehire iki kez girilmez' sözüne referansla verdiği düşünülebilir.

Aristoteles, tanımına 'çevreleyen nesnenin ilk hareketsiz sınırı'nı ekler ve 'yer' olarak bir bütün halindeki nehiri işaret eder. Ross *Aristoteles* adlı eserinde, bir şeyin 'yer'i olarak, çevreleyen ilk hareketsiz cismin, o şeyin dışına doğru ilk iç sınırı olduğunu ifade eder.[116] Hussey *Aristotle's Physics*'de ise, "değişmez"in (*akinetos*) burada, ortak yer olan "*tüm evrene göre sabit bir konuma sahip*" olarak anlaşılması gerektiğini ileri sürer.[117] Lang *The Order of Nature in Aristotle's Physics*'de metindeki 'ilk', 'en yakın' anlamına gelmez ve 'bir bütün olarak nehir'in tekneden uzak olup olmaması sorun teşkil etmez.[118] 'Bütün nehir' gökyüzü gibi aynı zamanda 'ortak bir yer' olarak teknenin konumunu belirler. Morrison, *On Location: Aristotle's Concept of Place*'de, tüm evrenin hareketsizliği bir 'yer' olarak konumumuzun garantisi olsa da, teknenin pratik ve anlaşılır olarak 'nerede' olduğunu belirlememiz için 'bütün nehir' gibi '*ara yer*'lere (çevreleyicilere) ihtiyacımız olduğunu belirtir.[119] Bu 'ara yer'ler, *Fizik* 226b10-15'te verilen üç seçenekten ilki gibi tam anlamıyla hareketsiz değildir. Nehrin kıyıları erozyon nedeniyle aşınabilir, nehir yatağı değişebilir, nehir suyu yükselebilir veya alçalabilir. Bu nedenle ikinci ve üçüncü seçenekler anlamında, hareketsiz kaldıkları süre içerisinde 'yer' işlevi görebilirler. Tekne nehri bir 'yer' olarak kullanır, nehir de tekneyi 'konum'landırır.[120]

### 3.3 'Yer'i Olmayanlar

1) Hareketsiz Hareket Ettirici: Hareket eden her nesne başka bir şey tarafından hareket ettiriliyorsa, başka bir şey tarafından hareket ettirilmeyen bir ilk hareket ettiricinin olması zorunludur.[121] *Bütün nesneler için asıl anlamda hareketsiz bir hareket ettirici vardır.*[122] İlk hareketsiz hareket ettirici bölünemez, parçası yoktur, hiçbir büyüklük taşımaz. İlk hareket ettirici sonsuz bir güç taşıdığından sınırlandırılamaz, ancak ebedi bir devinimle sonsuz zaman

---

114 Morrison, *On Location: Aristotle's Concept of Place,* 160.
115 Aristoteles, *Fizik,* 212a14-21.
116 Ross, *Aristoteles*, 106.
117 Hussey, *Aristotle's Physics,*117.
118 Lang, *The Order of Nature in Aristotle's Physics*, 98vd.
119 Morrison, *On Location: Aristotle's Concept of Place,* 153.
120 Morrison, *On Location: Aristotle's Concept of Place,* 157-158. Fritsche, "Place and locomotion in Aristotle" de, Aristoteles'in '*bir kap nasıl hareket edebilir bir yer ise, bir yer de aynı şekilde hareketsiz bir kaptır*' şeklindeki ifadesinin 'yer'in 'mutlak' hareketsizliğinden çok, işlevselci bir perspektifle, 'yer'in yeterli direnç aracı olması özelliğine vurgu yaptığına işaret eder (66 vd.). Aristoteles'in yer teorisinin, cisimlerin 'konumu'nu belirlemek ve onların 'yer'leştirilmesiyle ilgili değil, hareketi açıklamak için yeteri kadar 'dirençli bir ortam' olarak 'yer' kavramına ihtiyaç duymasından kaynaklandığını ifade eder (87). Direnç konusunu, 'boşluk' bölümünde ayrıca inceleyeceğiz.
121 Aristoteles, *Fizik,* 256a15-17.
122 Aristoteles, *Fizik,* 258b8-9.

boyunca devindirir.[123] Aristoteles'in anlayışına göre, 'hareketsiz hareket ettirici' evrende değildir. Evrendeki varlıklardan ayrıdır.[124] Bir bütün olarak evren doğadan ve doğası gereği olan şeylerden oluşur. İlk hareketsiz hareket ettiren, doğası gereği olan şeyler arasında olmadığından ne 'yer'i vardır, ne de bir 'yer'in dışındadır.[125] Saf form olarak maddeden tamamen arınmış olduğundan, ne özü itibariyle, ne de ilineksel olarak bir 'yer'dedir. [126]

2) 'Bütün' Olarak Evren: Aristoteles, *Fizik*'te evrenden bahsederken hem 'bütün' hem de 'gökyüzü' ifadelerini kullanır. Aristoteles *Gökyüzü Üzerine*'de 'gökyüzü'nün üç anlamı olduğunu belirtir:

> "Bütünün en dış çemberinin varlığına ya da bütünün en dış çemberindeki doğal cisme gökyüzü diyoruz. Nitekim en uçta ve en yukarda, tanrısal her şeyin orada kurulduğunu iddia ettiğimiz yere gökyüzü demeye alışagelmişiz. İkincileyin, içinde Ay'ın, Güneş'in, kimi gök cisimlerinin bulunduğu, bütünün uç çemberiyle süreklilik oluşturan cisme gökyüzü diyoruz; çünkü bunların gökyüzünde olduğunu söylüyoruz. Yine bir başka biçimde, en uçtaki çemberle sarılan cisme gökyüzü diyoruz. Nitekim gökyüzüne "bütün", "her şey" diye geliyoruz."[127]

Aristoteles için evren sonlu ve sürekli bir büyüklüktür, ancak ayaltı-ayüstü âlem ayrımını içerdiğinden türdeş değildir. Ayaltı âlemde, yer değiştirme hareketi varken, ayüstü âlemde ise dairevi hareket söz konusudur.[128] Her şeyi içine alan evren (bütün), tüm cisimler için ortak bir 'yer'dir (*topos koinos*). Evren her şeyi kuşatır, her şey için bir özel yer (*topos idios*) sağlar, ancak kendisinin bir 'bütün' olarak 'yer'i yoktur:

> "…'bütün' ise bir yerde değil; çünkü 'bir yerde'nin kendisi de bir şey, ayrıca onu saran nesnedekinin dışında başka bir şey olması gerekir. Ne ki 'herşey' ile 'bütün'ün dışında herşeyin ötesinde hiçbir şey yok, bu yüzden de bütün nesneler gökyüzünde, çünkü gökyüzü her şey. Ne ki yer, gökyüzü değil, gökyüzünün sınırı olarak hareket eden cisme bitişik bir şey. Bunun için de yeryüzü suyun içinde, su havanın içinde, hava aitherin içinde, aither de gökyüzünün içinde, gökyüzü artık başka bir şeyin içinde değildir."[129]

*Gökyüzü Üzerine*'de de Aristoteles, *"…gökyüzünün dışında ne bir yer var ne bir boşluk var ne de zaman var… oradaki nesneler doğal olarak bir 'yer'de değildir, zaman onları yaşlandırmaz, ötedeki yer değiştirmeye bağlı olanların hiçbirinin hiçbir değişikliği olmaz; nitelikleri değişmeden, etkilenime uğramadan, tüm ebedilik boyunca en iyi yaşamı, kendine yeterliği sürdürürler"*[130] diyerek evren hakkında *Fizik*'tekine benzer ifadeler kullanır. Evren kendi etrafında dairesel hareketle dönen bir küredir. Ancak bir bütün olarak doğrusal hareket, yani yer değiştirme hareketi yapmaz. Morrison *On Location: Aristotle's Concept of Place*'de, evrenin dairesel hareketini anlatabilmek için Platon'un *Devlet*'indeki dönen 'topaç' örneğine başvurur.[131] Dönen topaç ekseninin yer değiştirmemesi (sağa sola hareket etmemesi) bakımından sabit, çevresi bakımından hareket halindedir. Eğer kozmos küre değil de düz çizgilerle sınırlanmış olsaydı, kozmos dönerken her zaman aynı alanı kaplamayacak, köşelerinin ve açıların yer değiştirmesi yüzünden, daha önce bir cisim olan yerde şimdi olmayacak, şimdi bir cisim olmayan yerde daha sonra bir cisim olacaktır. Bütün durumlarda bütünün aynı alanı (*khora*) kaplamaması yüzünden devinimin dışında bir yer (*topos*), bir boşluk (*kenon*) olması söz konusu olacaktır.[132]

---

123 Aristoteles, *Fizik,* 267b19-25.
124 Aristoteles, *Metafizik*, 1075a13-24
125 Casey *The Fate of Place*'de, Aristoteles'in sisteminde Hareketsiz Hareket Ettirici olarak Tanrı'nın, göklerin ve dış kürenin dışında, tüm fiziksel evreni içeren ve çevreleyecek şekilde en üst düzeyde yer sağlamasının düşünülmemesini bir paradoks olarak nitelendirir (83).
126 Lang, *The Order of Nature in Aristotle's Physics*, 118.
127 Aristoteles, *Gökyüzü Üzerine*, 279b11-20.
128 Aristoteles, *Fizik*, 212a35-b2.
129 Aristoteles, *Fizik*, 212b15-22.
130 Aristoteles, *Gökyüzü Üzerine*, 279a11-22.
131 Morrison, *On Location: Aristotle's Concept of Place,* 167.
132 Aristoteles, *Gökyüzü Üzerine*, 287a12-23. Algra *Concepts of Space in Greek Thought*'de Aristoteles'in bu alıntıdaki 'yer kaplama', 'khora' ve 'boşluk'ı ifadelerinin ele alınış bağlantısına dikkat çekerek, 'topos'un üç boyutlu bir uzam olarak düşünüldüğünü iddia etmektedir (186).

'Evren' bir bütün olarak kendi başına bir yerde olmamakla birlikte, tikel parçalarını içerdiği ve çevrelediği için (parça-bütün ilişkisi) ilineksel anlamda küresel bir 'yer'dir.[133] Yer, bir sınır olarak, içerdiği cisimleri seyrek (hafif) veya yoğun (ağır) olmasına göre kozmosun en dış sınırında 'yukarı' ya da merkezinde (yeryüzünde) 'aşağı' olarak belirler .[134] Elementlerin yukarı ve aşağı hareket etmelerini sağlayarak onların kuvveden fiile geçmelerini sağlar.[135] Yeryüzünün ortası, aynı zamanda bütünün ortası olduğu için, 'aşağı' yöndeki hareketleri sağlayabilmek için ilineksel olarak hareketsizdir.[136]

3) Nokta: Aristoteles *Fizik*'in 'yer' konusunu inceleyen IV. Bölümünün başında cisimlerin ve yüzeylerin 'yer'i olup olmadığına dair soruyu yanıtlarken, konu 'nokta'ya gelince tereddüt eder:

> "Ne var ki, bir nokta ile bir noktanın yeri arasında bir ayrım yapamıyoruz; dolayısıyla noktanın yeri noktadan değişik bir şey değilse öteki nesnelerin hiçbirinin yeri de kendisinden değişik değildir, yer bu nesnelerin dışında bir şey değildir."[137]

Aristoteles'e göre nokta 'bölünemez' olarak tanımlanır.[138] Parçası olmayan ve bölünemeyen bir şeyin 'yer'i olabilir mi? Yer, Aristoteles'in tanımına göre bir şey tarafından çevrelenmeli, içerilmelidir. Noktanın başka bir şey tarafından kuşatılabileceği açıktır, ancak nokta hiçbir şeyi çevreleyemez veya içeremez. Bu da noktanın herhangi bir şey için 'yer' işlevi göremeyeceği anlamına gelir. Nitekim Aristoteles 'yer'le ilgili tartışmanın sonunda 'nokta'nın yerinin olmasının zorunlu olmadığını söyler.[139]

*Kategoriler*'de sürekli niceliklerin daima 'parçalarının bitiştiği ortak bir sınıra'[140] sahip olduğu söylenir. Çizgi sürekli bir niceliktir, çünkü parçaları ortak bir sınırda yani bir noktada birleşmiştir. O halde nokta 'çizgi'nin sınırıdır. Çizgi ve yüzey gibi nokta da bir matematik sınır olarak görev görür. İki boyutlu yüzey, üç boyutlu cismi, tek boyutlu çizgi de iki boyutlu yüzeyi sınırlar. Noktanın ise herhangi bir boyutu yoktur, ancak çizgiyi sınırlar.[141]

'Nokta'nın 'yer'i ve derinliği olmasa da, nesnelerin pozisyonlarını belirleyen determinist bir fonksiyon icra eder. Bu fonksiyona 'konum' veya 'pozisyon' denebilir. Aristoteles 'yukarı', 'aşağı', 'sağ' ve 'sol' gibi yönlerin, kişinin pozisyonuna (durumuna) göre değiştiğini ifade eder.[142] Aristoteles'e göre;

> "Nicelik bakımından bölünemez olana, hiçbir yönde bölünemez olduğu ve bir konumu olmadığı takdirde, birim denir. Hiçbir yönde bölünemez olmakla birlikte bir konumu olan şeye, Nokta denir."[143]

'Nokta' tam da hassas ve kesin olan bir 'pozisyon' oluşturmak suretiyle, yer belirlemede önemli bir role sahiptir. Herhangi bir kozmolojik ve geometrik anlamı olmasa da, 'köşe noktası', 'buluşma noktası', 'çakıştığı nokta' ve 'geri dönüşü olmayan nokta' gibi tanımlayıcı ifadelerde bulunurken, esasında somut yer tanımı yaparız.[144] Nasıl ki, 'an' zamanın bölünemeyecek kadar kısa parçası olarak, yaşam için öncesi ve sonrasından bağımsız olarak paha

---

133 Aristoteles, *Fizik,* 212b10-12. Casey *The Fate of Place*'de fiziksel nesnelerin yakın çevrelerindeki 'sıkışık bir yer' olarak kap modeli ile, kendisinin dışında hiçbir şeyin bulunmadığı, yeryüzü merkezli kozmik bir yer modeli olarak küresel yer arasında çözülmemiş bir gerilim olduğunu, 'kozmik yer'in mutlak ya da küresel bir uzay anlamını çağrıştırdığını belirtir (96 ve 83).

134 Aristoteles, *Fizik,* 212b1-5.

135 Lang, *The Order of Nature in Aristotle's Physics*, 113.

136 Aristoteles, *Gökyüzü Üzerine,* 296 b15-27.

137 Aristoteles, *Fizik*, 209a10-13.

138 Aristoteles, *Gökyüzü Üzerine*, 299b6.

139 Aristoteles, *Fizik*, 212b24-25.

140 Aristotle, *Categories,* 5a2.

141 Lang, *The Order of Nature in Aristotle's Physics*, 108-109. Casey *The Fate of Place*'de, 'nokta'yı yer belirlemenin 'limit'i, yani altına inilemeyecek bir son, nicelik bakımından ulaşılabilecek 'had' olarak tanımlar (88). Bu nedenle nokta, bir 'limit' olarak sınır olamaz, bir yer veya 'yer'in ayrılmaz bir parçası olamaz. Casey'e göre, noktalardan oluşsa bile, bir sınır bir başka şeyi çevreleme ve sınırlandırmak için doğrusal karakterde olmalıdır.

142 Aristoteles, *Fizik,* 208b14-16.

143 Aristoteles, *Metafizik*, 1016b25-27.

144 Casey, *The Fate of Place*, 90.

biçilmez bir kıymete sahipse, bulunduğumuz 'nokta'da, bizi çevreleyen 'yer'den farklı olarak bakışımızı, manzaramızı ve duruşumuzu belirleme gücüne sahiptir. Her şeyin başlangıcı olduğu gibi, onları bir araya getirip buluşturan bir nokta, sınırsız bir potansiyel sunar.

### 3.4 Boşluk

Boşluk, ilk bakışta 'yer' kavramına zıt bir kavram olarak düşünülse de, Aristoteles'e göre birbirinden ayrılamayacak derecede benzerlik taşırlar:

> "…boşluğun olduğu ya da olmadığı inancı çıkış noktaları açısından (yerinkiyle) bir yakınlık taşıyor. Boşluğun varlığını savunanlar onu bir tür yer, bir kap gibi kabul ediyorlar: boşluk, alabildiği kütleyi taşıdığında 'dolu', o kütleden yoksun olduğunda 'boş' diye düşünülüyor. Sanki 'boş', 'dolu', 'yer' aynı şey; bunların varlığı ise aynı şey değil."[145]

Boşluk, Aristoteles için her şeyden önce özel bir yer durumu olarak kabul edilir. Çünkü boşluk 'yer'i önceden varsayar.[146] Boşluk var olsaydı, yer cinsinden olabilirdi. Ancak yer, içinde bulunan şeyden hiçbir zaman ayrılamaz. Boşluk ise, var olsa bile tanımı gereği cisimden bağımsız bir yer olarak kavranması gerekir.[147]

Boşluğun hareketi açıklamak için 'yer'e alternatif bir aday olarak gösterilmesi Aristoteles'in boşluğu ayrı bir inceleme konusu yapmasına neden olmuştur. Boşluğun incelenmesi, doğanın bir düzen kaynağı olduğu tezini çürüteceği için, öncelikle 'yer', hareket ve doğa tanımlarının analizini gerektirir.[148] Boşluk, doğada içkin bir hareket nedeni olarak, basit cisimlerin 'aşağı' ve 'yukarı' yöndeki yer değiştirme hareketini ve hızını açıklayamadığı için herhangi bir neden olamaz.[149]

Aristoteles, Demokritos, Leukippos ve Pisagorcular gibi boşluğun varlığını kabul edenler olduğu gibi, Anaksagoras ve Melissos gibi boşluğun varlığını reddedenler olduğundan da bahseder. Ancak Anaksagoras ile taraftarları sorunu doğru bir şekilde anlamadıkları ve iddialarının dayandığı temel yanlış olduğu için, 'boşluk' sorununun çözülemediğini ifade etmektedir. Anaksagoras ve taraftarlarının içi havayla dolu olan şeyi 'aralık' (diastēma) değil de boşluk olarak kabul etmeleri bu karışıklığı daha da arttırmıştır.[150]

Boşluğun varlığını iddia edenlerin argümanları ise beş ana başlık altında toplanabilir. (1) Hem yer değiştirme hem de büyüme hareketi boşluğu gerektirir, çünkü bir şey doluysa, aynı yerde birden çok cisim olamayacağından hareket imkânsızdır. (2) Nesneler küçülür veya yoğunlaşırsa, bu küçülmenin gerçekleşmesi için bir boşluk kaçınılmazdır. (3) Sünger veya içi kül dolu bir vazonun su alabilmesi, içlerinde bir boşluğun olduğunu gösterir. (4) Pisagorcular hava ile boşluğu özdeşleştirerek, boşluğun sınırsız bir nefes (*pneuma*) aracılığıyla tüm evrene yayıldığını; doğalarını sınırladığı ve ayırdığı için boşluğun öncelikle sayılarda yer aldığını iddia ederler. (5) Platoncular, Aristoteles'e göre madde ile yeri özdeş kabul ettiklerinden, 'boşluğu cismin maddesi' olduğunu ileri sürerler, ancak maddenin nesnelerden ayrılamaz olduğunu düşünememişlerdir.[151]

Aristoteles, boşluğu savunanların boşluğu, "*var olan bir cisimdir, her cisim bir yerdedir, 'boş', içinde hiçbir cisim olmayan yerdir, dolayısıyla herhangi bir yerde bir cisim yoksa orada hiçbir şey yoktur*"[152] şeklinde tanımladıklarını söyler. Hatta cismin dokunulur (somut) bir şey olduğu düşünüldüğü için boşluğun içinde ağır ya da hafif bir şey

[145] Aristoteles, *Fizik,* 213a13-20.
[146] Aristoteles, *Fizik,* 208b25.
[147] Aristoteles, *Fizik,* 214a16-17.
[148] Lang, *The Order of Nature in Aristotle's Physics*, 124.
[149] Aristoteles, *Fizik,* 214b13-17.
[150] Aristoteles, *Fizik,* 213a21-31.
[151] Aristoteles, *Fizik,* 213b4-214a15.
[152] Aristoteles, *Fizik,* 213b31-34.

bulunmayan olarak da anlaşıldığını ifade eder.[153]

Parmenides, boşluğun olmadığını, varolanın sürekli ve bir olduğu, varolanın her yeri doldurduğu ve evrenin dolu olduğu (*plenum*) iddiasıyla, başta kurucusu olduğu Elea Okulu'nu ve Aristoteles'i etkilemiştir.[154] Boşluğun mevcudiyetini ise kurucusu Leukippos ve öğrencisi Demokritos olan Atomcular ve materyalistler ileri sürmektedir. Materyalistler her şeyi maddeden ibaret gördükleri için, hareketi açıklayan kuvve-fiil ve sınır gibi kavramları öngörmezler.[155] Onlara göre boşluk, yer değiştirme hareketi de dahil, tüm değişimden sorumludur, "*içinde değişimin meydana geldiği şey*"dir.[156]

Noktayı boşlukla açıklama çabası, Pisagorcuların sınırlı olan ile sınırsızı birleştiren bir sayısının noktayla ilişkilendirilmesinden kaynaklanır.[157] Aristoteles bu düşünceyi saçma ve garip bulur. Çünkü nokta bir çizginin nihayeti (haddi)dir ve dolayısıyla tek başına herhangi bir boyut taşımaz.[158] Hâlbuki boşluk, duyulur cisimlerin içine yer alabileceği bir aralık olsaydı, muhtemelen üç boyutlu olurdu. Boşluğu içinde dokunulur, ağır ve hafif hiçbir şey bulunmayan olarak tanımlayanlar, renk ve sesin sahip olduğu aralığın boş olup olmadığını açıklamakta zorluk çekerler.[159]

Aristoteles'e göre, hareket hiçbir zaman boşluğa bağlı değildir, 'dolu' olan şeyler genleşmeyle suyun buhara dönüşmesi gibi niteliklerini değiştirebilir, cisimler, sudaki girdap gibi 'dolu' bir ortamda karşılıklı olarak yer değiştirebilirler (*antiperistasis*).[160] Bazı şeylerin küçülmesi (büzülmesi), içindeki boşluktan değil cisme uygulanan basınçla, cismin içinde havanın çıkmasından kaynaklanır. Aynı şekilde süngerin suyu emmesi, içindeki boşluktan çok, suyun havanın yerini almasından kaynaklanır.[161]

Bazı iddiaları kısaca cevapladıktan sonra, boşluğun varlığını hareketin koşulu olarak görenlere karşı Aristoteles tam karşı bir iddiada bulunur: "*eğer bir boşluk olsaydı, hiçbir şeyin hareket etmesi mümkün olmazdı*".[162] Cismin doğal eğilimi ve potansiyeli doğrultusunda, yer cisimlerin 'aşağı' veya 'yukarı' hareket etmesine ve hareketsiz kalmasına neden olurken, boşluk bu farklılaşmayı sağlayamayacaktır.[163] Hareket eden her şey bir şey tarafından hareket ettirilmelidir ilkesi[164] gereği, hareket halindeki şeyler için boşluk bir hareket ettirici neden sağlamakta başarısızdır.[165]

Boşlukta hareket eden bir cisim karşısına kendisini engelleyecek veya durduracak herhangi bir cisim olmadığı için sonsuza dek yer değiştirecektir.[166] Bu durumda boşlukta ağırlığı veya hafifliği ne olursa olsun cisimlerin 'bütün hızları eşit' olacaktır. Aristoteles'e göre bir cisim 'içinde hareket ettiği' şey ne kadar seyrek ve cisimden bağımsızsa o kadar hızlı hareket edeceği düşüncesindedir.[167] Aristoteles evrenin cisimle dolu (*plenum*) düşüncesinden hareketle, cisimlerin hızının 'içinden geçtiği şeyle' orantılı olduğunu düşünür. Örneğin bir cisim havada, suya göre daha hızlı hareket eder. Cismin 'içinde hareket ettiği' şey ne kadar seyrekse o kadar hızlı, ne kadar yoğunsa o kadar yavaş

153 Aristoteles, *Fizik,* 213b33-214a3.
154 Ekren, "Aristoteles'te Mekân ve Hareket," 12.
155 Lang, *The Order of Nature in Aristotle's Physics*, 127.
156 Aristoteles, *Fizik,* 214a24-25.
157 Casey, *The Fate of Place*, 94.
158 Lang, *The Order of Nature in Aristotle's Physics*, 128.
159 Aristoteles, *Fizik,* 214a4-10.
160 Aristoteles, *Fizik,* 214a27-32.
161 Aristoteles, *Fizik,* 214b1-10.
162 Aristoteles, *Fizik,* 214b30-31.
163 Aristoteles, *Fizik,* 214b17-20.
164 Aristoteles, *Fizik,* 241b34.
165 Aristoteles, *Fizik,* 215a13-18.
166 Aristoteles, *Fizik,* 215a20-22.
167 Aristoteles, *Fizik,* 215b4-5.

hareket edecektir.[168] Cismin hareket hızı 'içinde hareket edilen' şeyle orantılıysa, boşluktaki hareketin oranı nasıl bulunacaktır? "*Oysa nasıl 'hiçbir şey' (sıfır)ın sayısal bir oranı yoksa boşlukta da cismin aşacağı bir oran yok ki*!".[169] Boşlukta 'içinden geçilen bir şey' olmadığından hareketin daha hızlı veya daha yavaş olduğunu belirleyecek bir orantı kurulamaz. Yukarıdaki açıklamalardan da anlaşılacağı üzere, boşluk çelişkili bir kavramdır, hareketin nedeni ve açıklaması konusunda başarısız olur.

**Sonuç**

Aristoteles'in yer (*topos*) kavramının doğa felsefesine en önemli katkısı somut fenomenleri tasvir ederek, değişim ve hareketin genel ilkelerini ortaya koymasıdır. Yer, Aristoteles için yalnızca nesnelerin konumlandığı bir alan değil, aynı zamanda onların kimliklerini ve doğal düzen içindeki yerlerini belirleyen bir ilkedir. Bu bağlamda, topos'un sınır, hareket ve düzen gibi kavramlarla sıkı bir ilişkide olduğu görülür. Aristoteles'in yer anlayışı, değişim ve hareketin temel ilkeleri ile ilişkilendirilerek hem doğal dünyadaki fenomenleri hem de insanın dünya ile olan ilişkisini anlamada önemli bir çerçeve sunar.[170]

Tüm gökyüzü olarak yer değiştirmeyen evren, cisimlerin yer değiştirmesi için bir garanti olsa da, Aristoteles için cisimlerin konumunu ve yerleşimlerini belirlemede bir takım sorunlar yaratır. 'Nokta'nın yeri olmasa da konumumuzu ve pozisyonumuzu belirlemede önemli bir rol oynar. Nasıl ki, 'an' zamanın bölünemeyecek kadar kısa parçası olarak, yaşam için öncesi ve sonrasından bağımsız olarak paha biçilmez bir kıymete sahipse, bulunduğumuz 'nokta'da, bizi çevreleyen 'yer'den farklı olarak bakışımızı, manzaramızı ve duruşumuzu belirleme gücüne sahiptir. *Günümüzde uydu teknolojileri ve uyduların yaydığı gps (global positioning system*) sinyallerini kullanarak, yerküre üzerindeki konumumuzu tespit eden ve bu bilgi ile gitmek istediğimiz noktaya ulaşmamızı sağlayacak olan yazılım ve haritalar kullanan sistemlerle 'yer'imizi bulmaya çalışıyoruz. Boş yer olarak boşluk, belirsiz olduğu için kozmos içinde hareket eden şeyler için belirleyici bir ilke sağlayamaz. Yer ise çevreleyen şeylerin ilk hareketsiz sınırı olarak, hareket ettiren ve eden her şeyin 'nerede' olduğunu açıklayan bir ilkedir. Aristoteles'in yeryüzü merkezli evren anlayışında yer teorisi, yerle ilgili karmaşık durumları inceleyerek, nesnelerin 'nerede' olduğu ve şeylerin 'uygun yerleri' sorununu pratik olarak cevaplamaya çalışır.

Aristoteles'in yer teorisi, modern felsefe ve bilim tartışmalarında, mekân, sınır ve kimlik gibi kavramların kökensel anlamlarını yeniden düşünmek için güçlü bir temel sunar. Aristoteles'in *Kategoriler* ve *Fizik* kitapları arasında 'yer' konusundaki düşüncelerini geliştirdiğini kabul etmek mümkündür. Her iki eserde de yerin tanımı olarak sınır kavramı kullanılır. Aristoteles'in *Fizik*'teki teorisi, 'yer'i boş uzaydaki ölçülebilir niceliksel nesneler olmaktan çıkarıp, her şeyin sınırının belirlenmesi, uygun yerine hareket etmesi, yani yerli yerine oturtulması çabası olarak anlaşılabilir. Uzayın homojen ve izotropik yapısına karşılık yerin topolojik olarak *sınırlandırıcı gücü hem fiziki dünyadaki düzeni sağlar hem de varlıkların dünya içindeki* anlam ve ilişkiler ağını ortaya çıkaran ontolojik bir boyut taşır.

---

[168] Lang *The Order of Nature in Aristotle's Physics*'de, 'içinde hareket edilen şey'in bir ortam (*medium*) ve direnç olarak kabul edilmesine ve Aristoteles'in açıklamalarının modern fizik bilimindeki dinamik ilkeleri ve terimleriyle anlaşılmasına şiddetle karşı çıkar (138 vd.). Bu yaygın anlayış, Aristoteles fiziğini bir model olarak Newton'un nicel fiziğiyle değerlendirmekten kaynaklanır. Lang'a göre, Aristoteles'te hareket, bir 'ortam'daki gibi pasif bir dirençle değil kuvve-fiil ilişkisi ve elementlerin doğal eğilimleriyle açıklanabilir (141). Hussey *Aristotle's Physics*'de, 'içinde hareket edilen şey'i doğrudan doğruya ortam (*medium*) olarak kabul eder ve metin çevirisinde de '*media*' kelimesini kullanır (37 ve 182). Fritsche "Place and locomotion in Aristotle"de, 'içinden geçilen nesneye' atıfta bulunarak cisimlerin ve elementlerin bir dereceye kadar dirençli ve hareketsiz bir ortama ihtiyaç duyduklarını ifade eder (87).

[169] Aristoteles, *Fizik,* 215b12-14.

[170] Morrison *On Location: Aristotle's Concept of Place*'de, Aristoteles'in *Fizik IV*'te nesnelerin yerini belirleme ve konumlandırma pratiği olarak açıklamalar yaptığını (10), ancak bir şeyin bir yerde olduğunu söylediğimizde ne demek istediğimiz anlamak için gerekli olan metafiziksel temeli vermekte kısmen başarılı olabildiğini ifade eder (173). Fritsche "Place and locomotion in Aristotle" de, Aristoteles'in yer teorisini bir konum teorisi olarak değil, hareket mekaniğini açıklamak için geliştirdiğini ileri sürer (61).

**Kaynakça**

Algra, Keimpre. *Concepts of Space in Greek Thought.* Leiden; New York; Köln: E.J. Brill, 1994.

Aristoteles. *Gökyüzü Üzerine.* Çeviren: Saffet Babür, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 1997.

Aristoteles. *Metafizik.* Çeviren: Ahmet Arslan, İstanbul: Divan Kitap, 2019.

Aristoteles. *Fizik.* Çeviren: Saffet Babür, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2020.

Aristotle. *Categories.* Çeviren: John Lloyd Ackrill, New Jersey: Princeton University Press, 1991.

Bolay, Süleyman Hayri. *Aristo Metafiziği ile Gazzali Metafiziğinin Karşılaştırılması.* İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1993.

Casey, Edward S. *The Fate of Place : A Philosophical History*. Berkeley/ Los Angeles/ London: University of California Press, 2013.

Ekren, Uğur. "Aristoteles'te Mekân ve Hareket." Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2004.

Fritsche, Johannes. "Place and locomotion in Aristotle: Physics Δ 4, 212a14-30," *Revue de Philosophie Ancienne* 34/1, (2016): 61-90.

Hussey, Edward. *Aristotle's Physics, Books III and IV.* (E. Hussey, Dü.) Oxford: Clarendon Press, 1993.

Lang, Helen S. *The Order of Nature in Aristotle's Physics: Place and Elements.* Oxford: Oxford University Press, 1998.

Mendell, Henry. "Topoi on Topos: The Development of Aristotle's Concept of Place," *Phronesis* 32/2, (1987): 206-231.

Morrison, Benjamin. *On Location: Aristotle's Concept of Place.* Oxford: Clarendon Press, 2002.

Öner, Necati. *Klasik Mantık.* Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1981.

Platon. *Timaios.* Çevirenler: Erol Güney ve Lütfi Ay, İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1997.

Ross, David W. *Aristoteles.* Çeviren: Ahmet Arslan, İzmir: Ege Üniversitesi Basımevi, 1993.

Salis, Rita. "Is Aristotle's Place Really A Surface? On Aristotle's Concepts of Place in Physics IV and Categories 6," *Facta Universitatis, Series: Philosophy, Sociology, Psychology and History* 17/3, (2018): 159-167.

**Araştırma Makalesi**
**Başvuru:** 04.12.2024
**Kabul:** 21.01.2025
**Atıf:** Küçükparmak, Aykut. "Gazâlî Problemi," *Temaşa Felsefe Dergisi* sayı: 23 (Haziran 2025): 99-110. https://doi.org/10.55256/temasa.1596252

# Gazâlî Problemi

**Aykut Küçükparmak**[1]
ORCID: 0000-0002-5565-9377
DOI: 10.55256/TEMASA.1596252

**Öz**

Gazâlî'nin nedensellikle ilgili görüşleri başlangıcından itibaren önemli felsefi tartışmaları beraberinde getirmiştir. Bu tartışmaların en önemlilerinden biri de, kendisinin nedenselliğe dair nihaî görüşünün ne olduğunu belirleme hususudur. Gazâlî problemi olarak ifade edilen bu mesele onun vesileci bir anlayışı mı yoksa zorunlu nedenselci bir anlayışı mı savunduğunu belirlemeyi amaçlar. Bu sorun çerçevesinde kimi düşünürler Gazâlî'nin nihaî olarak nedenselci yaklaşımı seçtiğini öne sürerken, kimileri de vesileci görüşten hiç vazgeçmediğini savunur. Bu bağlamda dikkate değer yaklaşımlardan biri de Griffel'in bu iki anlayışı sentezleyerek tutarlı bir Gazâlî anlayışı ortaya koyma çabasıdır. Griffel Gazâlî'nin vesileci ve nedenselci yaklaşımı ima eden ifadelerini aynı anda dikkate alan tutarlı bir yorum sunmaya çalışır. Buna göre Gazâlî âlemin işleyişinde nedensel yasaların cari olduğu ancak, bu nedensel zincirin kaynağı olan Mutâ'nın(İtaat edilen) iradeyle seçildiği bir kozmoloji modeli ortaya koymuştur. Ancak Griffel'in bu yorumu tutarlı bir Gazâlî resmetmede bazı problemler içermektedir. Bu çalışma boyunca Griffel'in tezleri ana hatlarıyla incelenerek, neden olduğu problemler ortaya konmaya çalışılacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Gazâlî, Nedensellik, Vesilecilik, Griffel, İlahî İrade.

**The Ghazali Problem**

**Abstract**

Ghazali's views on causality have brought about important philosophical debates from the very beginning. One of the most important of these discussions is determining what his ultimate view on causality is. This issue, referred to as the Ghazali problem, aims to determine whether he defends an occasionalist understanding or a necessary causalist understanding. Within the framework of this problem, some thinkers claim that Ghazali ultimately chose the causalist approach, while others argue that he never gave up the occasionalist view. In this context, one of the noteworthy approaches is Griffel's effort to present a consistent understanding of Ghazali by synthesizing these two understandings. Griffel attempts to present a coherent interpretation that simultaneously takes into account Ghazali's statements which implying occasionalist and causalist approach. Accordingly, Ghazali put forward a cosmological model in which causal laws are valid in the functioning of the universe but Mutā which the source of this causal chain, is chosen by will. However, Griffel's this interpretation contains some problems in portraying a consistent interpretation of Ghazali. Throughout this study, Griffel's thesis will be examined in outline and the problems they cause will be tried to be revealed.

**Keywords:** Ghazali, Causality, Occasionalism, Griffel, Divine Will.

[1] Doç. Dr., Gaziantep İslam Bilim ve Teknoloji Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Din Felsefesi Bölümü. a.kucukparmak@gmail.com

**Giriş**

Gazâlî'nin, felsefe tarihi açısından çığır açıcı bir yere sahip olan, *Tehafütü'l Felâsife* adlı kitabında ele aldığı en önemli ve tartışmalı konuların başında nedensellik meselesi gelir. *Tehafüt*'ün on yedinci meselesinde, metinsel olarak nispeten kısa ama neden olduğu tartışmalar ve kozmolojik imaları açısından oldukça geniş bir alanla ilişkili olan, nedensellik üzerine yapılan bu tartışmada, Gazâlî ilahi irade, kudret ve mucizelerin imkânı çerçevesinde filozoflara karşı çıkar. Ancak Gazâlî'nin gerek *Tehafüt*'te gerekse de daha sonra kaleme aldığı *El-İktisad*, İhya, *El-Maksadu'l-Esna* ve özellikle *Mişkat* gibi kitaplarında, bir taraftan neden ile sonuç arasındaki ilişkiyi doğrudan İlahi kudrete veren vesileci anlayışı; diğer taraftan da bu ikisi arasında zorunlu bir ilişkiyi ima eden ifadeleri dolayısıyla, onun nedensellik hakkındaki nihai görüşünü belirleme hususunda önemli güçlükler ortaya çıkmaktadır. Bu meseleyi fark ederek çarpıcı şekilde ifade eden Gairdner, Gazâlî'nin eserlerinde iki farklı öğretiye yer vererek bununla bir taraftan avama bir taraftan da havasa hitap edemeye yönelik görüşler serdettiğini öne sürer ve onun bu görüşlerden hangisini doğru kabul ettiğini belirleme meselesini 'Gazâlî problemi' olarak adlandırdı.[2] Buna göre Gazâlî avama yönelik eserlerinde vesileci bir dili kullanırken, *Mişkat* gibi eserlerinde bâtınî öğretisini dile getiren havassa yönelik hitapta bulunur ve zahiren birbiriyle uyuşmayan bu görüşlerden hangisinin Gazâlî'nin gerçek görüşleri olduğu ya da her ikisini birden mi savunduğu meselesi bir problem olarak önümüzde durmaktadır.

Gerçekten de Gazâlî'nin açıkça vesileci anlayışı ifade eden metinleriyle, determinist bir kozmolojiyi ima eden diğer metinleri arasında nasıl bir ilişki kurulacağı ya da bunların nasıl telif edileceği meselesi, onu anlamaya yönelik herhangi bir çabanın önündeki en esaslı sorunlardan biri olarak karşımızda durmaktadır. Bu sorunu ele almaya yönelik çalışmalarda ortaya konulan görüşlerin çeşitliliği ve genişliği göz önünde bulundurulduğunda bu değerlendirmenin haklılığı da teyit edilmiş olacaktır denilebilir.

Gazâlî problemi çerçevesinde sunulan çözüm önerileri bağlamında iki temel yaklaşımdan söz edilebilir. Bunlardan ilki vesileci ve zorunlu nedenselliği öngören bu görüşlerin, birbiriyle uyuşamaz görüşler olduğunu ve onun tutarsızlığa düştüğünü varsayar. Bazıları bu anlayıştan hareketle *Mişkat* gibi sudurcu kozmolojiyi ima eden ya da felsefi dili barındıran metinlerin Gazâlî'ye ait otantik metinler olmadığını öne sürerek meseleyi çözmeyi hedefler.[3] Cabirî gibi bazı düşünürler ise, metinlerin otantikliğine herhangi bir atıfta bulunmaksızın, Gazâlî'nin, özellikle *Mişkat*'te ortaya koyduğu ve ilahlıkta mutlak tekliği lağvedip, determinist bir düalizmi ima eden ifadeleriyle,[4] önce reddettiği görüşleri daha sonra kabul ederek tutarsızlığa düştüğünü öne sürer.

Buna karşılık ikinci yaklaşım bu metinlerin Gazâlî'ye ait otantik metinler olduğunu esas alarak bu metinleri tutarlı bir okumaya tabi tutmayı hedefler. Ancak Gazâlî'ye dair tutarlı bir okuma ortaya koymaya yönelik bu çabalarda da farklı yaklaşımlar mevcuttur. Bunlardan ilkine göre Gazâlî'nin metinlerinde herhangi bir tutarsızlık yoktur, aksine o *Tehafüt*'ten *el*-İktisad'a; İhya'dan *Mişkat*'e bütün eserlerinde ikincil nedenlerin zorunlu etkilere sahip olduğu şeklindeki görüşü değişmeden savunmaktadır. Bu görüşün en yetkin savunucusu olarak Frank, Gazâlî'nin İbn Sinacı kozmolojiyi neredeyse aynen kabul ettiğini ve onun *el-İktisad* gibi kitaplarındaki vesileci ifadelerinin bile sadece lafzen Eş'arî vesileciliğe benzediğini ama asıl itibariyle nedenselci yaklaşımı sürdürdüğünü öne sürer.[5]

Gazâlî'nin tutarlı bir yaklaşım ortaya koyduğunu savunan ikinci yaklaşım ise ilkine asimetrik olarak, onun tüm eserleri boyunca vesileci nedensellik anlayışını tutarlı bir şekilde savunduğunu ve ikincil nedenlerin etkilerini kabul eden türden ifadelerin vesileci anlayışa uygun bir şekilde yorumlanması gerektiğini öne sürer. Bu tavrın önde gelen savunucularından Marmura'ya göre, Gazâlî *Tehafüt*'ün on yedinci meselesinde vesileci anlayışı ifade ederken

[2] W. H. T. Gairdner, "Al-Ghazâlî's Mishkat al-Enwar and the Ghazâlî Problem," *Der Islam* 5, (1914): 153.
[3] Hava Lazarus-Yafeh, *Studies in al-Ghazzâlî* (Jerusalem: Magness Press, 1975), 249-63.
[4] M. A. Câbirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, çev. İbrahim Akbaba. (İstanbul: Kitabevi Yayınları 2001), 329-330.
[5] Richard M. Frank, *Creation and the Cosmic System: Al-Ghazâlî & Avicenna* (Heidelberg: Carl Winter, 1992), 86.; *Al-Ghazâlî and the Ash'arite School* (Durham: Duke Uniersity Press, 1994), 36-39.

herhangi bir tereddüt ya da geçici durum söz konusu olmaksızın nihaî tavrını ortaya koymaktadır[6] ve onun ikincil nedenleri mümkün gören ifadeleri, *El-İktisad*'daki görüşlerinin de desteğiyle, asıl görüşleri değil diyalektik yöntemin bir gereği olarak dile getirdiği ifadeler olarak kabul edilmelidir.[7]

Görüleceği üzere, bu değerlendirmeler Gazâlî'nin aynı metinlerinden hatta çoğu kere aynı ifadelerinden hareketle birbirine tamamen asimetrik okumalar yaparak onun tutarlı ve bütünlüklü bir görüşe sahip olduğunu öne sürmektedir. Ancak bu durum Gazâlî problemini çözmekten çok teyit eden bir resim olarak da değerlendirilebilir. İşte tam bu noktada Griffel, üçüncü bir yol olarak, bu iki görüşü tutarlı bir şekilde birleştiren bir yaklaşım ortaya koymak suretiyle konunun ele alınabileceğini iddia eder. Griffel'in kendi ifadesiyle onun yaklaşımı bu ikisi arasında Hegelci bir sentez olarak değerlendirilebilir:

> Ulaştığım sonuçların Frank ve Marmura'nın sonuçlarından devşirilme yöntemi, bana, G. W. Hegel'in diyalektik ilerleme olarak adlandırdığı şeye uygun gibi geliyor. Şayet Frank'ın ve Marmura'nın çalışmaları tez ve antitez ise (ya da tam tersi) o zaman bu kitap da bir sentez olarak anılmayı hak etmektedir.[8]

Griffel'in okuma biçimine göre, Gazâlî'nin nedensellik bağlamındaki görüşleri ancak, bir taraftan İlahî İradeyi ve onun âlemi yaratmasını mümkün gören; bir taraftan da âlemde ikincil nedenlere dayalı zorunlu bir ilişkinin geçerli olduğunu kabul eden bir çerçevede ele alınarak tutarlı bir şekilde değerlendirilebilir.

Bu çalışmanın temel amacı Griffel'in sentezci tavrının Gazâlî'ye dair tutarlı bir okuma çabası bağlamında ne ölçüde haklı kabul edilebileceğini sorgulayarak, tutarlılık iddialarını değerlendirmeye tabi tutmaktır. Bu doğrultuda Griffel'in yorumlama biçiminin tutarlı bir Gazâlî okuması ortaya koyma hususunda önemli problemlere neden olduğu gösterilmeye çalışılacaktır. Ancak bu değerlendirmeler, sadece Griffelci yorumun neden olabileceği problemlere odaklanılarak, Gazâlî'nin ikincil nedenleri ima eden metinlerinin vesileci yaklaşımıyla nasıl telif edileceği şeklindeki, ayrı ve oldukça geniş kapsamlı, tartışmalara girilmeden yapılmaya çalışılacaktır.

### 1. Griffel'in Gazâlî'nin Nedensellik Teorisi Yorumu

Gazâlî'nin nedensellikle ilgili görüşlerinin nihaî olarak ne olduğunu belirlemedeki güçlük şüphesiz, öncelikle onun konu hakkında kullandığı ikircikli dilden kaynaklanır. Gazâlî'nin bu dil kullanımı daha başlangıçta *Tehafüt*'ün 17. meselesinde karşımıza çıkar ve daha sonra *El-İktisad*, İhya, *El-Maksadu'l-Esna* ve özellikle *Mişkat* gibi kitaplarında bazen vesileci yaklaşımı, bazen nedensel zorunluluğu, bazen de her ikisini ima edecek şekilde mevcudiyetini sürdürür. Griffel'in Gazâlîci nedensellik yorumunu belirleyen ilk hususlardan biri, bu noktanın göz ardı edilerek, "Gazâlî'nin *Tehafüt*'te dış dünyadaki nedenselliği inkâr ettiği şeklinde bir sonuca ulaşmanın" yanılgı olduğunu tespit etmesi olarak belirlenebilir. Diğer bir ifadeyle Gazâlî *Tehafüt*'te yalnızca nedenselliği reddeden vesileci bir açıklama sunmaz, tabiî nedenselliğe de imkân veren çözümlere kapı aralayan bir dil kullanır.[9] Dolayısıyla Gazâlî'nin yalnızca nedenselliği reddettiğine dair bir çıkarım metnin işaret ettiği diğer yorum imkânlarını göz ardı etmek anlamına gelecektir.

Buna bağlı olarak Griffelci yorumun ilk hareket noktası, *Tehafüt*'teki nedensellikle ilgili metnin işaret ettiği en az birkaç farklı teorinin mevcut olduğu ve bunların hepsinin vesileci anlayışla uyumlu olmadığı yargısı olarak belirlenebilir. Bu çerçevede Griffel, *Tehafüt*'teki metinden hareketle birbirinden farklı en az üç teoriden söz edilebileceğini söyler. Bunlardan ilki, Gazâlî'nin meşhur "Alışkanlık sonucu olarak sebep ile sebepli arasında var olduğuna

---

[6] M. Marmura, "Tehafüt'ünün 17. Meselesinde Gazâlî'nin İkincil Sebep Teorisi" *Gazâlî ve Nedensellik* içinde, ed. Yaşar Türkben (Ankara: Elis Yayınları, 2018), 95.

[7] Marmura, "Tehafüt'ünün 17. Meselesinde Gazâlî'nin İkincil Sebep Teorisi," 108.

[8] Frank Griffel, *Gazâlî'nin Felsefî Kelamı*, çev. İ. H. Üçer ve M. F. Kılıç. (İstanbul: Klasik Yayınları, 2012), 29.

[9] Griffel, *Gazâlî'nin Felsefi Kelâmı*, 245.

inanılan ilişki bize göre zorunlu değildir."[10] cümlesiyle başlayıp, ateş-pamuk örneğiyle devam eden kısımdaki bilindik vesileci teoridir. Buna karşılık ikinci teori mucizelerin imkânını göstermek üzere tabiatların mevcudiyetini kabul ederek, bu mucizelerin nedenlerini tam olarak bilemediğimizi ya da değişimin çok daha kısa sürede gerçekleşme imkânını dile getirmek suretiyle[11] konuyu ele alır. Buradaki önemli nokta bu teorinin mucizenin imkânını eşyanın tabiatlarını kabul ederek temellendirmesidir. Üçüncü açıklama biçiminde ise Gazâlî, ilahi kudret ile mümkün filler arasındaki ilişkiyi ele alan bir açıklama üzerinden, imkânsız olan şeylerin güç dâhilinde olmadığını ifade eder ve bu imkânsızlıklara örnekler veren bir açıklama sunar.[12] Bu açıklamadaki en önemli husus ise, Gazâlî'nin burada cinslerin dönüşümünü mümkün görmeyen tavrıyla en azından bazı şeylerin belli tabiatlara sahip olduğunu ve bunların değişmesinin imkânsızlığını kabul etmekle birinci anlayışının aksine tabiatların mevcudiyetine yer veren bir yaklaşımı benimsemiş olmasıdır.[13]

Griffel'in vesileci anlayışa alternatif açıklamaları da dikkate alan bu değerlendirmeleri bağlamında, bizim açımızdan dikkate alınması gereken en önemli hususlardan biri onun, Gazâlî'nin bu tutumlardan herhangi birini kabul edip etmediği hususunu tamamen tasrih etmediğini düşünmesidir.[14] Diğer bir ifadeyle Griffel'e göre Gazâlî hem vesileci hem de şeylerin tabiatlarını kabul eden nedenselci yaklaşımları eşit derecede mümkün gören bir açıklama sunarak, bunlardan birini diğerine tercih eden bir belirlemede bulunmamıştır. Dolayısıyla Gazâlî'yi anlama çabasında şeylerin tabiatlarını kabul eden ikincil nedenlik anlayışını da en az vesileci yaklaşım kadar dikkate almak gerekir. Bu husus Griffel'in Gazâlîci nedensellik yorumunu biçimlendiren en temel unsur olarak değerlendirilebilir. Çünkü Griffel hem Gazâlî'nin nedensel zorunluluğu reddetmekle neyi kastettiğini hem de onun kozmolojisine dair çelişkileri giderme yönündeki değerlendirmelerini bu hususta hareketle temellendirir görünmektedir.

Bu noktada Griffel'in, Gazâlî'nin nedensel ilişkilerin zorunlu olmadığını söylerken neyi kastettiğini ortaya koymaya yönelik açıklamasına bakmak oldukça yararlı olacaktır. O, Gazâlî ve İbn Sina'nın kiplik görüşlerine dair ayrıntılı tartışmaların ardından, Gazâlî'nin neden ile sonuç arasındaki ilişkinin zorunlu olmayışını fiilî bir durum olarak değil sadece zihinsel bir imkân durumu olarak ele aldığını öne süren bir açıklama ortaya koyar:

> Gazâlî "bize göre (indenâ) herhangi bir fail neden ve eseri arasındaki ilişki zorunlu değildir" dediğinde bilfiil durumdan hiçbir zaman farklı olmayacak olsa bile, ilişkinin farklı olabileceğine dikkat çekmek ister. İbn Sina'ya göre, ilişkinin geçmişte ve gelecekte farklı olmayışı onun zorunluluğunu ima eder. Ancak Gazâlî'ye göre böyle değildir.[15]
>
> Gazâlî, İbn Sina kozmolojisinin bu zorunlulukçu unsurunu reddederken, filozofun ikincil nedenlik anlayışına karşı çıkmaz. İbn Sina kozmolojisinin iki temelinden-ikincil nedenlik ve zorunluluk- sadece ikincisini reddeder… bütün bu tartışma boyunca Gazâlî, Tanrı'nın âdetini, yani mucizeleri yaratırken mevcut tabiat yasalarını değiştirip değiştirmeyeceği ile ilgili hiçbir şey söylemez. Gazâlî'ye göre eser ile neden arasındaki ilişki Tanrı âdetini hiç değiştirmese de mümkündür. Onun kendi âdetini değiştirmesine dair yalın imkân durumu-yani Tanrı'nın âdetini değiştirebileceğini düşünebilmemiz-ya da tabiat yasalarını farklı bir şekilde tanzim edebileceğine dair saf imkân hali, yarattığı iki şey arasındaki herhangi bir tikel ilişkinin zorunlu olmadığını gösterir.[16]

Bu pasajlardan da açıkça anlaşılacağı üzere Griffel, Gazâlî'nin neden ile sonuç arasındaki ilişkinin zorunlu olmadığına dair ifadesini, sadece başka alternatiflerin aklen olası olduğu saf bir imkân durumu olarak yorumlar ve Gazâlî ve İbn Sina'nın ikincil nedenlerin varlığı ve değişmezliğine dair görüşlerinde benzer oldukları sonucuna ulaşmış görünür. Dolayısıyla Gazâlî ve İbn Sina arasındaki fark yalnızca zorunluluk lafzına dair farklı anlayıştan ibarettir. Gazâlî, fiili olarak değişme imkânı bulunmasa da aklen farklı olabileceği düşünülen duruma mümkün derken, İbn Sina bunu zorunlu olarak kabul etmektedir. Griffel'in bu değerlendirmesine bağlı olarak iki önemli çıkarımda

[10] Gazâlî, *Tehafüt'ül Felasife*, çev. M. Kaya ve H. Sarıoğlu. (İstanbul: Klasik Yayınları 2005), 165.
[11] Gazâlî, *Tehafüt'ül Felasife*, 172.
[12] Gazâlî, *Tehafüt'ül Felasife*, 176.
[13] Griffel, *Gazâlî'nin Felsefi Kelâmı*, 246-260 arasında bu konuları ayrıntılı olarak inceler.
[14] Griffel, *Gazâlî'nin Felsefi Kelâmı*, 246.
[15] Griffel, *Gazâlî'nin Felsefî Kelâmı*, 280.
[16] Griffel, *Gazâlî'nin Felsefi Kelâmı*, 281.

bulunulabilir görünmektedir. Bunlardan ilki, Gazâlî ve İbn Sina'nın nedensellikle ilgili görüşleri fiili açıdan aynıdır ve bu hususta İbn Sina Gazâlî'ye değil, Gazâlî İbn Sina'ya benzemektedir. Dolayısıyla Gazâlî için de âlemde fiilî olarak, olan şeyler olduğundan başka olamaz. Buna bağlı olarak ikincisi de Griffel'in bu yorumuyla daha önce söz ettiğimiz Frank[17] ya da Abrahamov[18] gibi, Gazâlî'nin âlemin işleyişiyle ilgili vesileci görüşten vazgeçtiğini öne süren düşünürlerle aynı pozisyonda konumlanmasıdır. Bu noktada şu soruyu sormak oldukça makul görünmektedir: Bu durumda Griffel'in yorumunu tamamen nedenselci Frank'ın yorumundan ayıran sentezci yönü neresidir. Gerçekten de Griffel, pratik sonuçları ve tabiat bilimleriyle ilişkisi açısından Gazâlî'nin vesileci âlemi ile felâsifeninki arasında pek bir fark olmadığını, Gazâlî'nin vesileci âleminde hiçbir şeyin olduğundan farklı olmayacağını kitabının farklı yerlerinde tekrar tekrar ifade eder ve bizim işaret ettiğimiz suale benzer bir suali kendisi de dile getirir.[19]

Bu sorunun cevabının, Griffel'in kendi ifadelerinden hareketle, Gazâlî'nin kozmolojisi üzerine yaptığı değerlendirmelerinde bulunabileceği ifade edilebilir:

> Gazâlî tarzı vesilecilik ile Tanrı'nın ikincil nedenler aracılığıyla şeyleri idare ettiği düşüncesi arasındaki farklılık, nedensel ilişkilere dair kozmolojik açıklamayla sınırlıdır.[20]

Buna bağlı olarak Griffel, Gazâlî kozmolojisini İhya, *el-Maksad* ve *Mişkat* eserleri üzerinden incelemeye tabi tutar. Bu incelemelerin temeli olarak görülebilecek en önemli husus ise onun Gazâlî'ye atfedilecek bir kozmoloji tasavvurunun sağlaması gereken şartların neler olduğuna dair yaptığı tespitlerdir. Dolayısıyla Griffel'in sentezci yorumunun ne olduğunun ve tutarlı bir Gazâlî resmi sunup sunmadığının belirlenmesi, büyük ölçüde bu şartlara ve kozmoloji yorumunun bu şartları tutarlı bir şekilde yerine getirip getirmediğinin belirlenmesine bağlı olacaktır. Bu çerçevede ilk olarak, onun Gazâlî'ye atfedilecek bir kozmoloji anlayışının sağlaması gereken şartlara dair tespitlerine bakmak yerinde olacaktır. Griffel'in *Tehafüt*'ten hareketle Gazâlîci bir kozmolojide bulunması gereken şartlara dair tespitleri şu şekildedir:

Ezcümle, kozmolojik açıklamalarla ilgili Tehafüt'ten çıkartılabilecek beş şart söz konusudur. Buna göre geçerli her kozmolojik açıklama:

1. Bir zaman dilimi dâhilinde yoktan yaratma fiilini içermelidir;
2. Tanrı'nın bilgisinin bütün mahlûkatı ve hadiseleri hem tümel hem de tikel olarak içerdiğini kabul etmelidir;
3. Vahyin bildirdiği nebevi mucizelere açıklama getirmelidir;
4. Âleme ilişkin tutarlı tecrübelerimizi açıklamalı ve gelecekteki hadiselerin tahminine izin vermelidir, yani tabiat bilimlerine dair başarılı bir iştigali mümkün kılmalıdır; ve
5. Tanrı'nın kendi dışındaki mevcutları özgür bir şekilde yarattığını hesaba katmalıdır.[21]

Öncelikle Griffel'in bu tespitlerinin, Gazâlî'nin *Tehafüt*'teki amaçlarını anlama ve onu felâsifeden ayırt edecek hususları ortaya koyma noktasında oldukça başarılı ve yerinde tespitler olduğunu teslim etmek gerekir. Bu şartlarla ilgili olarak ilk dikkat çeken şey, dördüncü şart hariç diğer şartların, felâsifenin zorunlu şekilde fiilde bulunan varlık olarak Tanrı anlayışına karşı, Gazâlî'nin irade sahibi Tanrı anlayışını temellendirmeye yönelik şartlar olduğu ve vesileci anlayışla paralellik arz ettiği hususudur. Diğer bir ifadeyle bu şartlar İlahî varlığın irade sahibi olduğu, bu âlemi kendi iradesiyle yarattığı ve istemeseydi yaratmayabileceği gibi, felâsifenin anlayışı içerisinde mümkün olmayan hususlara imkân verir. Buna karşılık dördüncü şart diğerlerinden ayrı olarak âlemdeki işleyişte sürekli ve değiş(tirile)mez bir düzen olduğu temelinde tabiat bilimlerini mümkün kılan koşuldur. Dolayısıyla, Griffel'e göre,

[17] Frank, *Creation and the cosmic system*, 38.
[18] Binyamin Abrahamov, "Gazâlî'nin Nedensellik Teorisi" *Gazali ve Nedensellik* içinde, ed. Yaşar Türkben (Ankara: Elis Yayınları, 2018), 13-28.
[19] Griffel, *Gazâlî'nin Felsefî Kelamı*, 325.
[20] Griffel, *Gazâlî'nin Felsefî Kelamı*, 324.
[21] Griffel, *Gazâlî'nin Felsefî Kelamı*, 299.

Gazâlî'ye atfedilecek bir kozmoloji bir taraftan ilahî iradeye yer verecek vesileci unsurları diğer taraftan da tabiat bilimlerini mümkün kılacak bir düzenliliği içermelidir. Buna bağlı olarak, Griffel'e göre, Frank'ın Gazâlî'yi İbn Sina ile özdeşleştiren ve vesileci unsurları dikkate almayan yorumları da, Marmura'nın âlemdeki değiş(tirile)mez düzene atıfta bulunmayan vesileci yorumları da bu şartları tam olarak sağlamadığından Gazâlî hakkında tutarlı bir okuma olarak görülemeyeceği sonucu çıkarılabilir.

Bu çerçevede Griffel, ilk olarak *İhyâu Ulûmi'd-Din* eserindeki neden-sonuç ilişkisine dair hususları değerlendirmeye tabi tutar. Bu incelemeler öncelikle Gazâlî'nin İlahî ezelî bilgi ve Tanrı'nın her şeyi kuşatan takdirinin kozmoloji ve insan fiilleri üzerindeki etkisine odaklanır. Bu doğrultuda Griffel, Gazâlî'nin İlahî ezelî bilgiye dair görüşlerinde geleneksel Eşarî doktrini büyük ölçüde kabul ettiğini ifade ederek başlar. Ancak bununla birlikte, Griffel'e göre, Gazâlî bu konuyu ele alırken özellikle ezelî ilmin geleceği önceden belirlemesi konusunu açık bir şekilde ifade etmemeye çalışır ve yine kozmoloji ya da insan fiilleri konusundaki pratik sonuçları hakkında neredeyse hiçbir açıklama yapmaz.[22] Dolayısıyla bu yönüyle geleneksel metinlerdeki tartışmalardan ayrı bir tavır sergilemiş görünür. Bu konularda belirgin bir tavır ifade etmemiş olmasına rağmen Gazâlî'nin ezelî ilim ve onun İlahî irade ve kudretle ilişkisine dair görüşleri yine de onun kozmolojiyle ilgili öğretilerinin ve felasifeden nasıl ayrıldığının anlaşılması noktasında önemli bir yere sahiptir.[23] Buna paralel olarak Griffel de, yaptığı tartışmalar sonucunda Gazâlî'nin İlahî ezelî ilim ve irade anlayışının, asıl itibariyle önceden belirlenmiş ve fiilî olarak değişmeyen bir âlem düzenini netice verdiğini ve bunun bahsettiği şartları yerine getirebilecek bir vesileci âlem anlayışı olduğunu öne sürer:

> Tanrı'nın değişmez ezelî bilgisi âleme dair vesileci bir açıklamayı, bu bölümde yer verilen beş şartı da karşılayabilecek şekle büründürür. Tanrı'nın yaratma fiilinin âdete dayalı karakteri, artık Tanrı'nın *ad hoc* [geçici] temelinde dönüştürebileceği sırf basit bir alışkanlık olarak anlaşılamaz. Bunun yerine, Tanrı'nın âdetleri onun ezelî ilmine atıfla anlaşılır. Tanrı'nın yarattığı âlemde tecrübe ettiğimiz mümkün ilişkiler, ezelden beri mevcut tutarlı ve kapsamlı bir yaratma tasarısının zorunlu sonuçlarıdır.[24]

Griffel'in bu değerlendirmesindeki en önemli husus, âlemde cari olan ilahi adetlerin fiilî olarak değişmesi mümkün olan ilişkiler değil, aksine âlemden önce ezelî ilim tarafından belirlenmiş ve değişemez bir şekilde ona uygun olarak gerçekleşmesi gereken zorunlu ilişkiler olmasıdır. Açıkça görüleceği üzere bu husus, âleme dair tutarlı tecrübelerimizi açıklama ve tabiat ilimlerine imkân verme şeklindeki dördüncü şartı sağlayan temel zemindir. Aynı zamanda bu ilişkilerin özü itibariyle mümkün olması da vesileci kozmolojinin diğer şartlarını sağlayacaktır.

Griffel İhya'daki neden sonuç ilişkisine dair incelemesinde ikinci olarak, âlemdeki ilişkilerin zorunluluğunu pekiştiren bir unsur olarak Gazâlî'nin meşhur, "olandan daha güzel, daha tam ve daha mükemmelin mümkün olmadığı"[25] sözüne atıfla, 'mümkün dünyaların en iyisi' görüşünü tartışır. Griffel'e göre, Gazâlî'nin bu âlemi mümkün olanların en iyisi olarak görmesinin ima ettiği temel husus şudur: Tanrı mümkün dünyaların en iyisini yaratmayı özgür bir şekilde istemiş olsa da, bunu bir kere irade ettiğinde artık bunu yaratması zorunlu olacaktır.[26] Diğer bir ifadeyle mevcut haliyle bu âlemden başka bir âlem mutlak anlamda imkânsız olmasa da İlahî ezelî ilim ve irade açısında bundan başkasının olması imkânsızdır. Açıkça görüleceği üzere bu sonuç da, mevcut haliyle âlemdeki bütün ilişkilerin zorunlu türden ilişkiler olduğu anlamına gelecektir.

Griffel'in bu görüşlerini desteklemek üzere ele aldığı bir diğer eser ise, Gazâlî'nin *el-Maksadu'l-esna fi Şerhi Esmâi'llâhi'l-Husna* kitabıdır. Griffel bu kitapta, Gazâlî'nin İlahî *hüküm, kaza* ve *kader* konularını açıklamak üzere başvurduğu, mekanik su saati temsili üzerinde durur. Gazâlî burada belli bir mekanik işleyişe sahip su saati düzeneğine

---

22 Griffel, *Gazâlî'nin Felsefî Kelâmı*, 307-308.
23 M. Marmura, "Gahazali and Ash'arism Revisited," *Arabic Sciences and Philosophy* 12, (2002): 105.
24 Griffel, *Gazâlî'nin Felsefî Kelamı*, 312.
25 Gazâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Din Cilt 4*, çev. Ahmet Serdaroğlu. (İstanbul: Bedir Yayınevi, 2002), 474.
26 Griffel, *Gazâlî'nin Felsefî Kelamı*, 370.

referansla İlahî fiillerin işleyişine açıklama getirmeye çalışır.[27] Bu düzenekte içi su dolu ve altında belli boyutta bir delik bulunan silindir ve bu suyun inişine bağlı olarak hareket eden içi hava dolu ve içinde bir bilyenin olduğu tasa bağlı bir alet bulunur. Silindirin içindeki suyun azalma süresine bağlı olarak içi boş alet aşağı iner ve içinde bilye bulunan kabı harekete geçirir. Bilyenin tasa düşerek ses çıkarmasıyla da namaz vaktini haber verme işlevi yerine gelmiş olur. Dikkat edilirse bu düzenekteki en önemli unsur silindirin dibindeki suyun akış hızını belirleyen bir ölçüt olarak belli boyutta bir deliğin bulunmasıdır. Zira bu deliğin çapı suyun akma hızını belirleyerek düzeneğin amacını gerçekleştirmesini sağlayan asli unsurdur. İşte bu mekanik su saati meseliyle Gazâlî ilahî hükm, kazâ ve kader kavramları üzerinden ilahî fiil anlayışını açıklar. Buna göre istenilen sonucu elde etmek için gerekli düzeneğin tasarlanması hükm; tasarlanan bu aletleri vücuda getirmek kazâ; takdir edilmiş, hesaplanmış, sınırlandırılmış hareketin sebebini vücuda getirmek ise kaderdir. Bu hususları âleme uygulayarak Gazâlî Güneş ve Ay'ın hareketlerinin belli bir hesaba göre hareket etmesini kader; külli sebeplerin vaz' edilmesini kazâ; göz açıp kapama gibi bir müddette gerçekleşen ilk tedbiri ise hükm olarak ifade eder.

Griffel, Gazâlî'nin buradaki açıklamalarının kozmolojiyle ilişkili sonuçlarını, İhya'dakine paralel bir şekilde, âlemdeki ilişkilerin değişmezliğini gösteren veriler olarak ele alır. Tespit ettiği hususlardan biri burada Gazâlî'nin felsefi dili kullanmada daha istekli olduğudur. Diğer bir husus da Gazâlî'nin burada İlahî tanzimin nedenler ile eserler arasındaki ilişkiye dair, bunları birbirine bağlayan bir yaklaşım sergilediği şeklindeki tespitidir.[28] Dolayısıyla Griffel burada da Gazâlî'nin, âlemdeki nizamın değişmez bir şekilde işlediği bir kozmoloji anlayışını benimsediği sonucuna ulaşır.

Griffel'in Gazâlî yorumunu anlama hususunda dikkate alınması gereken en önemli hususlardan biri de *Mişkatü'l-Envar*'daki kozmolojiye dair yaptığı değerlendirmelerdir. Bu doğrultuda Griffel, *Mişkat*'in kozmolojiyle ilgili açık imalar bulunan üçüncü bölümüne yoğunlaşır. Gazâlî *Mişkat*'in bu bölümünde "Allah'ın nur ve zulmetten yetmiş perdesi vardır. Onları açacak olsa cemalinin ihtişamı O'nu gören herkesi yakardı." şeklindeki hadisi ele alarak, bu hadisin manasını açıklama doğrultusunda, İlahi varlığı bilme yönünden insanların farklı sınıflara ayrıldığını ve bu sınıfların özelliklerini ortaya koymaya çalışır. Gazâlî burada İlahi varlığı bilme açsından insanları sırf zulmetle perdelenen, zulmetle karışık nurla perdelenen ve son olarak da sırf nurla perdelenenler olmak üzere üç sınıfa ayırır.[29] Griffel kozmolojik açıdan en ilgi çekici hususların Gazâlî'nin üçüncü grup hakkında söylediklerinde bulunduğunu ifade eder ve burada onun âlem hakkında felsefî kozmolojiyi benimseyen bir yaklaşım sergilediği tespitinde bulunur.[30]

Gazâlî bu bölümde sırf nurla perdelenmişleri de gruplara ayırarak bunlardan üçüncü grubu; "İlahi varlığın, en uzaktaki gök cisminin hareket ettiricisinin de itaat ettiği varlık yani *Mutâ'(İtaat edilen)* olduğunu ve O'nun bütün varlığı 'emir' vasıtasıyla hareket ettirdiğini" düşünenler olarak tasnif eder. Buna karşılık hakka vasıl olan ve İlahi varlığa dair en doğru anlayışa sahip dördüncü grup ise; gökleri hareket ettiren, en uzak cismi hareket ettiren ve bunlara hareket emri veren Mutâ'nın da ötesine geçip onu da yaratan varlığa ulaşanlar olarak tasnif edilir.[31] Buradan hareketle Griffel, Gazâlî'nin tasnifindeki üçüncü grubu Farabî, İbn Sina ve onların kozmolojisiyle eşleştirmek suretiyle, aslında onun felsefî kozmolojiyi benimsediği ve buna yalnızca yeni bir varlık tabakası eklemekle yetindiği sonucuna ulaşır.[32] Buna göre felsefi kozmolojideki İlk varlık Mutâ'ya karşılık gelmektedir ve bunlar Mutâ'yı da yaratan Tanrı'ya ulaşamadıklarından dördüncü gruba göre nakıs kalmıştır. Dolayısıyla hakka vasıl olanlar grubu Tanrı'nın kendisine itaat edilen Mutâ'yı da yaratmış olduğunu idrak etmekle bu konuda doğru bir anlayışa ulaşmıştır. Buna göre Gazâlî İlk varlık ya da Mutâ'ya kadar felsefi kozmolojiyi aynen kabul ederken buna İlk varlığı da yaratan bir üst

[27] Gazâlî, *el-Maksadu'l-Esna fi Şerhi Esmâi'llâhi'l-Hüsna, çev. A.* C. Köksal. (*İstanbul: K*etebe Yayınları, 2022), 106-111.
[28] Griffel, *Gazâlî'nin Felsefî Kelâmı*, 377.
[29] Gazâlî, *Mişkâtü'l-Envâr*, çev. M. Kaya. (İstanbul: Klasik Yayınları, 2016), 70-77.
[30] Griffel, *Gazâlî'nin Felsefî Kelamı*, 394.
[31] Gazâlî, *Mişkâtü'l-Envâr*, 75.
[32] Griffel, *Gazâlî'nin Felsefî Kelâmı*, 401.

varlık mertebesi daha eklemekle onlardan ayrılmış olmaktadır. Bu husus Griffel'in Gazâlî problemine dair sunduğu çözümün anlaşılmasında merkezi bir öneme sahiptir. Çünkü Griffel buradan hareketle Gazâlî'nin kozmolojisine dair nihaî modelini şu şekilde ortaya koyar:

> Felâsifenin kozmolojisinde Tanrı bütün bir nedensel zincirin nihaî noktasıdır. *Mişkatü'l-Envâr'*da Gazâlî bu görüşe tamamen karşı çıkmaz ve 'itaat edilen'in (mutâ') nedensel zincirin sonuna işaret ettiğini kabul eder… Gayri maddi tümeller, tikel varlıklar arasındaki ilişkileri belirler ve böylece nedensel ilişki yasalarını içerir… itaat edilen varlık bu yasaların zorunluluğu aracılığıyla âlemi idare eder ve yaratır. Fakat bu modelde 'itaat edilen'le Tanrı arasındaki doğrudan ilişki, nedensel zorunluluk yoluyla değil, Tanrı'nın özgür tercihiyle belirlenir.[33]

Burada açıkça görüleceği üzere Griffel'e göre Gazâlî, Rabbin kendisine itaat edilen Mutâ'yı özgür şekilde yarattığı ama ondan sonrasında Mutâ'nın âlemi zorunlu nedensel yasalara uygun şekilde idare edip yarattığı şeklinde bir kozmoloji modelini benimsemiştir. Diğer bir ifadeyle Gazâlî ve felâsifenin kozmolojileri arasında, zorunlu nedensel ilişkiler açısından, mevcut olan tek fark Gazâlî'nin felâsifenin kozmolojisine bir varlık tabakası daha ekleyerek O'nun itaat edileni özgür iradesiyle yarattığını ifade etmesidir. Dolayısıyla âlemdeki işleyişin zorunlu nedensel yasalara bağlı olarak gerçekleşmesi noktasında Gazâlî felâsifeyle hemfikirdir. Daha önce de ifade ettiğimiz üzere bu husus Griffel'in yorumu açısından merkezi öneme sahiptir; çünkü onun Gazâlî problemine dair sentezci yaklaşımının ne anlama geldiği tam olarak burada ortaya çıkmaktadır. Daha açık bir ifadeyle Griffel'in anlayışının, Gazâlî'nin felâsifenin zorunlu nedensellik görüşüyle tam olarak aynı fikirde olduğunu öne süren, Frank'ın anlayışından tek farkı, Tanrı'nın itaat edileni özgür bir şekilde yaratmasını kabul etmesi itibariyledir ve âlemin işleyişine dair geri kalan tüm hususlarda Frank'la aynı fikirdedir denilebilir.

**2. Griffel'in Yorumunun Değerlendirilmesi**

Yukarıdaki tahliller dikkate alındığında, Griffel'in Gazâlî'nin nedensellik teorisine dair yorumunu belirleyen birkaç husus tespit edilebilir. Bunlardan ilki ona göre, Gazâlî'nin kozmolojiye dair açıklamalarında ikincil nedenlere etki atfeden nedenselci açıklama ile vesileci açıklama neticeleri itibariyle aynıdır ve Gazâlî bunlardan birini tercih etme hususunda agnostik bir tavır sergilemiştir. Gerçekten de Griffel incelemesi boyunca bu düşüncesini tekrar tekrar dile getirir[34] ve buna bağlı olarak da Gazâlî kozmolojisini nedenselci açıklamayı esas alan bir okumaya tabi tutar. Daha açık bir ifadeyle, Gazâlî'nin hiçbir zaman vesileci anlayışı kesin bir şekilde tercih etmemekle birlikte, İhya ve *El-Maksâd*'ta nedenselci bir dil kullanmasından hareketle, Griffel onun zorunlu nedensel ilişkiye dayalı bir kozmoloji tasavvuruna sahip olduğu sonucuna varmış görünmektedir. Şüphesiz bu yorumunun en temel gerekçesi de Gazâlî'ye atfedilecek bir kozmolojinin sağlaması gereken şartlardan dördüncüsünü, yani tabiat bilimleriyle iştigali mümkün kılma şartını sağlamaktır.

Ancak Griffel'in bu tavrı sorgulanmaya açık görünmektedir. Öncelikle vesileci anlayışın en azından belli bir formunun da bu dördüncü koşulu sağlamasının mümkün olduğu dikkate alındığında, neden vesileci değil de nedenselci bir kozmolojinin Gazâlî'ye atfedilmesi gerektiği oldukça kapalı görünmektedir. Marmura'nın oldukça yerinde ifadesiyle, Gazâlîci vesilecilikte 'alışkanlığa dayalı neden ve etki' (*habitual cause and effect*) anlayışı zorunlu nedenselci anlayıştaki tabiat bilimlerini mümkün kılan sürekli düzenlilik şartını pekâlâ sağlamakla birlikte, Gazâlî'nin İhya ve *El-Maksâd*'ta kullandığı nedenselci dil de alışkanlığa dayalı neden anlayışına irca edilebilir görünmektedir.[35] Dolayısıyla Gazâlî'nin on yedinci meselede, özellikle de resmi düşüncelerini temsil eden İktisad'ta açıkça ifade ettiği,[36] âlemdeki düzeni mümkün kılan ama zorunlu nedenselliği reddeden vesileci anlayışının yanlışlığı ya da onun tarafından terk edildiği kesin şekilde gösterilmeden Griffelci yorumun neden kabul edilmesi gerektiği oldukça tartışmalı görünmektedir.

[33] Griffel, *Gazâlî'nin Felsefî Kelamı*, 406.
[34] Griffel, *Gazâlî'nin Felsefî Kelamı*, 202, 246, 285, 328, 435, 437, 438.
[35] M. Marmura, "Ghazâlian Causes and Intermediaries," *JAOS* 115, (1995): 91.
[36] Gazâlî, *El-İktisâd fi'l İ'tikâd*, çev. O. Demir. (İstanbul: Klasik Yayınları, 2012), 181-183.

Dahası Griffel'in, Gazâlî'nin nedenselci ve vesileci anlayışlar arasında agnostik bir tavır sergilediği varsayımından hareketle ulaştığı kozmoloji yorumu bazı tutarsızlıklar içerir gibi görünmektedir. Çünkü Griffel'in yorumu, bir taraftan Gazâlî'nin bu ikisinden birini tercih konusunda kesin bir bilgiye ulaşamayacağını varsayarken, öte yandan Gazâlî'ye göre Tanrı ve Muta' arasındaki ilişkinin nedensel zorunlulukla belirlenmediğini ve bu durumun Gazâlî tarafından kesin bir şekilde bilindiğini[37] varsayar görünmektedir. Ancak bu yorumun bizi açık bir çelişkiyle karşı karşıya bıraktığı ifade edilebilir. Eğer Gazâlî'ye göre âlemde nedensel ilişkiye dayalı bir düzenin olup olmadığı kesin şekilde bilinemez bir durum ise, Tanrı ile Mutâ' arasındaki ilişkiye dair bu türden kesin bir yargı ya da kararı nasıl verilebilmiştir sorusu oldukça makul görünmektedir. O halde ya Gazâlî'nin Tanrı ile Mutâ' arasındaki ilişkinin keyfiyetini de bilmediğini kabul etmeliyiz ki, bu durumda Griffelci yorum bütün açıklayıcı gücünü kaybeder, ya da Gazâlî'nin bu konuda agnostik bir tutum takındığı düşüncesinden vazgeçmemiz gerekli görünmektedir. Dolayısıyla her iki durumda da Griffel'in yorumunun ciddi güçlüklerle karşı karşıya geldiği ifade edilebilir görünmektedir.

Griffel'in yorumunda belirleyici olan hususlardan bir diğeri de onun Gazâlî'nin İlahî ezelî ilim bağlamındaki görüşlerinden hareketle ulaştığı sonuçlardır. Daha önce de işaret ettiğimiz üzere Griffel, Gazâlî'nin İhya'daki Tevhit ve Tevekkül bölümleri ile *El-Maksâd*'daki Hâkem ismi bölümlerinde yaptığı değerlendirmelerden hareketle, Gazâlî'nin İlahî ezelî ilim ve irade anlayışının, asıl itibariyle önceden belirlenmiş ve fiilî olarak değişmeyen bir âlem düzenini netice verdiğini öne sürer. Bu okuma biçiminin en temel özelliği İlahî ezelî bilgiyi zaman silsilesinin başında bulunan ve her şeyin kendisine göre değiş(tirile)mez bir biçimde meydana geldiği bir ön bilgi olarak yorumlamasıdır. Oysa İlahî ezelî ilmin en temel anlamlarından biri bu ilmin zamansız olması diğer bir ifade ile önce-sonra; geçmiş-gelecek gibi zaman kategorilerine bağımlı olmayan ve bunlar tarafından belirlenemeyecek bir bilgi olması anlamına gelir ve Griffel de bunun farkında görünmektedir.[38] Dahası ezelî, kadim bir ilim ve iradenin ilahi filleri zorunlu kılmayacağı, hadis bir fiilin mümkün olduğu iddiası, her ne kadar ayrıca tartışmaya değer bir konu olsa da, Eşarî düşüncenin ve Gazâlî'nin temel iddiaları arasında yer alır.[39] Dolayısıyla İlahî ezelî ilmi zamanın öncesinde belirleyici bir ilim olarak ele alan bu okuma biçimi oldukça tartışmalı görünmektedir.

Dahası Gazâlî'nin felâsifeye yönelttiği bir eleştiri benzer şekilde bu anlayışa da yöneltilebilir görünmektedir. Âlemin yaratılmasıyla ilgili bölümde söz konusu olan bu tartışmada Gazâlî, âlemin zamanda başlangıcı olmasının zamandan önce zamanın olması gibi bir çelişkiye neden olmasından dolayı mümkün olmadığını iddia eden felâsifeye karşı, zamanın âlemle birlikte mahlûk olmasının böyle bir çelişkiye neden olmadığını göstermeyi hedefler.[40] Bu doğrultuda Gazâlî zamansızlığın ya da zamanın başlangıcından önce zamanın bulunmadığının düşünülememesini vehim yetisine bağlar.[41] Diğer bir ifadeyle öncesi olmayan bir başlangıç pekâlâ akledilebilir ancak tahayyül edilemez, bu nedenle biz ne zaman başlangıçtan söz edersek vehim bizi onun öncesine götürür. Oysa zamansızlık ve öncesi olmayan başlangıç herhangi bir çelişki içermez ve akledilebilirdir. Buradan hareketle İlahî ezelî ilmin zamansız oluşunu, zamansal olarak önce olan ve meydana gelen şeyleri belirleyen bir ön bilgi olarak yorumlamanın benzer bir kategori hatasıyla malul olduğu öne sürülebilir görünmektedir. Eğer İlahî ezelî ilim zamansız bir bilme ise meydana gelen şeylerle zamansal öncelik ilişkisinde olamayan bir bilgi olarak akledilebilir, dolayısıyla da var olanları önceleyen ve zorunlu kılan bir bilgi olarak düşünülmesi vehmin bir fonksiyonu olarak değerlendirilmelidir.

Tüm bunlardan ayrı olarak, Griffel'in önceden belirlenmiş ve fiilî olarak değişmeyen bir âlem düzenini netice veren İlahî ezelî ilim anlayışı, kendi yorumunu tamamen geçersiz kılacak imaları tazammun eder görünmektedir. Diğer bir ifadeyle, âlemdeki işleyişi zorunlu kılan ezeli bilgi aynı şekilde Mutâ'nın yaratılmasının da zorunlu olması gerektiğini ima edecektir. Zira nasıl bu âlem ve işleyişi İlahî hükm tarafından belirlenmiş ve değişmez bir şekilde var

[37] Griffel, *Gazâlî'nin Felsefî Kelâmı*, 441.
[38] Griffel, *Gazâlî'nin Felsefî Kelamı*, 305-306.
[39] M. S. Reçber, "Tanrı'nın Sıfatları" *Din Felsefesi* içinde, ed. R. Kılıç ve M. S. Reçber (Ankara: Grafiker Yayınları, 2018), 115.
[40] Gazâlî, *Tehafüt'ül Felâsife,* 32.
[41] A. Erken, *Tehafüt'ül Felasife'de Âlemin Kıdemi Tartışması* (Ankara: Kitabe Yayınları, 2023), 131.

oluyorsa, Mutâ'nın yaratılması da İlahî hükmün haricinde olamayacağından, Tanrı'nın Mutâ'yı yaratmasını da ilahi hükmün zorunlu kıldığı bir durum olarak kabul etmek gerekecektir. Dolayısıyla Mutâ' da özgür iradeyle yaratılmış değil, İlahî hükm uyarınca zorunlu olarak var olmuş olmalıdır. Açıkça görüleceği üzere bu durum Griffelci yorumun tek ayırt edici özelliği olan Tanrı'nın Mutâ'yı yaratmasındaki özgürlük ile âlemdeki işleyişin zorunluluğunu aynılaştıracaktır ki bu da Griffel'in yorumunu tamamen anlamsız hale getirecektir. Diğer bir ifadeyle İlahî ezelî ilim ya da hükme dair böyle bir anlayış, Mutâ'nın yaratılmasıyla âlemin işleyişini özgür ya da zorunlu olmaları açısından farksız hale getirecektir.

Griffel'in yorumu ile ilgili olarak dikkate alınması gereken en önemli problemlerden bir diğeri de, bu yorumun tutarlı bir Gazâlî okuması yapmada başarılı olup olmadığıyla ilgili olarak belirlenebilir. Daha açık bir ifadeyle Gazâlî'ye atfedilecek tutarlı bir kozmoloji için *Tehafüt*'ten hareketle belirlenen şartlar dikkate alındığında Griffel'in, Mutâ'nın âlemi zorunlu nedensel yasalarla idare ettiği şeklindeki, kozmoloji yorumunun başarılı olup olmadığı problemidir. Bu problem çerçevesinde ilk olarak dikkate alınması gereken husus, Gazâlî'nin felâsifenin zorunlu nedensel yasalarla işleyen âlem anlayışına yönelttiği eleştirinin kapsamıdır.

Gazâlî âlemin ezeliliği konusunu ele aldığı birinci meselenin İlahî iradeyle ilgili kısmındaki tartışmada felâsifeye karşı, kendi kozmolojilerinde zorunlu nedensel ilişkilere dayalı olarak gerçekleşmeyen durumların varlığını göstererek tutarsızlıklarını ortaya koymayı amaçlar. Burada Gazâlî göksel kürelerin kutup noktalarının belirlenmesini mümkün kılacak herhangi bir neden olamayacağını, dolayısıyla da bu fiilin herhangi bir nedensel yasa çerçevesinde değil salt irade ile gerçekleşen bir fiil olduğunun kabul edilmesi gerektiğini öne sürer.[42] Kanaatimizce bu tartışmanın, âlemin ezeliliği ve İlahî irade ile ilgili doğrudan konumuz olmayan meselelerle ilgili boyutları dışında, ima ettiği en önemli husus Gazâlî'nin mutlak nedensel yasalara bağlı olarak işleyen bir kozmoloji anlayışını tutarsız bulmasıdır. Diğer bir ifadeyle felâsifenin âlemin işleyişinde de nedensel yasalara bağlı olmayan fiillerin olduğunu kabul etmeleri gerektiğini öne sürmesidir. Şimdi bu husus dikkate alındığında Griffel'in Gazâlî'ye atfettiği kozmoloji anlayışının bu bağlamda ne ölçüde başarılı olduğu tartışmaya açık görünmektedir. Çünkü Griffel âlemdeki işleyişin zorunlu nedensel yasalara bağlı olarak gerçekleşmesi noktasında Gazâlî ile Felâsife arasında bir fark olmadığını öne sürmektedir. Şüphesiz Griffel'in yorumu İlahî iradeye yer veren ve Mutâ'nın özgürce yaratıldığını teslim eden bir açıklamadır, ancak işaret ettiğimiz üzere âlemin işleyişini zorunlu ve değiş(tirile)mez nedensel yasalara bağlamakla da Gazâlî'nin felâsifeye yönelttiği eleştirinin üstesinden gelmeyi başaramayan bir açıklama olarak görünmektedir.

**Sonuç**

Tüm bu değerlendirmeler dikkate alındığında Gazâlî problemini çözmeye yönelik Griffel'in sentezci yaklaşımının sorunu çözme ve iç tutarlılığı açısından önemli sorunlar içerdiği ifade edilebilir görünmektedir. Bunun en temel nedeni, Griffel'in Gazâlî kozmolojisini Mutâ'nın özgürce yaratılması dışında felâsifenin kozmolojisiyle aynı kabul eden varsayımı olarak tespit edilebilir.

Yukarıda işaret ettiğimiz üzere bu varsayım öncelikle, gerekçeleri itibariyle açıklamanın kendisini anlamsız kılacak imalara sahip görünmektedir. Çünkü âlemin zorunlu nedensel yasalara bağlı işleyişinin nedeni olarak İlahî ilim anlayışı, Mutâ'nın var edilmesinin de benzer bir şekilde gerçekleşmesi gerektiği sonucuna götürecektir. Aynı şekilde bu kozmoloji anlayışı Gazâlî'nin felâsifenin kozmolojisine yönelttiği eleştirilerin üstesinden gelme konusunda da başarılı kabul edilemez görünmektedir. Zira işaret ettiğimiz üzere Gazâlî'nin zorunlu nedenselci anlayışa yönelttiği temel eleştiri, felâsifenin kozmoloji siteminde bizatihi nedensel zorunluluğa atfedilemeyecek unsurlar olduğu hususu üzerine temellenmektedir. Diğer bir ifadeyle Gazâlî'ye göre felâsifenin kozmolojisinde dahi zorunlu nedensel ilişkiler üzerinden açıklanamayacak unsurlar vardır. Dolayısıyla Gazâlî'nin âlemin nedensel yasalara bağlı

[42] Gazâlî, *Tehâfüt*, 24-26.

işleyişinde felâsifeyle benzer zorunlukçu bir anlayışa ulaştığını ima eden bir yorum bu temel hususla tutarsız olacaktır denilebilir.

Öte yandan Griffel'in Gazâlî'nin nedenselliğin mahiyetine dair agnostik bir tavır sergilediğine dair varsayımı da yine kendi yorumunun temellendirilmesi açısından önemli problemlere neden olur görünmektedir. Zira işaret ettiğimiz gibi bu varsayım, Griffelci yorumun ayırt edici unsuru olan Mutâ'nın nedensel zorunlulukla yaratılmadığını da bilinemez hale getirmektedir.

Tüm bu problemlerin büyük ölçüde, Griffel'in Gazâlî kozmolojisini felâsifenin kozmolojisiyle aynı kabul eden varsayımından kaynaklandığı dikkate alındığında, âlemin işleyişine dair zorunluluğu esas alan herhangi bir kozmoloji anlayışının Gazâlî'nin vesileci anlayışına dair tutarlı bir resim ortaya koyamayacağı sonucuna ulaşmak oldukça makul görünmektedir.

**Kaynakça**

Abrahamov, B. "Gazâlî'nin Nedensellik Teorisi" *Gazali ve Nedensellik* içinde, Editör: Yaşar Türkben, 11-35. Ankara: Elis Yayınları, 2018.

Câbirî, M. A. *Arap-İslam Aklının Oluşumu*. Çeviren: İbrahim Akbaba, İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2001.

Erken, A. *Tehafüt'ül Felâsife'de Âlemin Kıdemi Tartışması*. Ankara: Kitabe Yayınları, 2023.

Frank, R. M. *Creation and the Cosmic System: Al-Ghazâlî & Avicenna*. Heidelberg: Carl Winter, 1992.

Frank, R. M., *Al-Ghazâlî and the Ash'arite School.* Durham: Duke Uniersity Press, 1994.

Gairdner, W. H. T. Al-Ghazâlî's Mishkat al-Enwar and the Ghazâlî Problem," *Der Islam* 5, (1914): 121-153.

Gazâlî. *El-İktisâd fi'l İ'tikâd*. Çeviren: O. Demir, İstanbul: Klasik Yayınları, 2012.

Gazâlî. *el-Maksadu'l-Esna fi Şerhi Esmâi'llâhi'l-Hüsna*. Çeviren: A. C. Köksal, İstanbul: Ketebe Yayınları, 2022.

Gazâlî. *İhyâu Ulûmi'd-Din*. Çeviren: Ahmet Serdaroğlu, İstanbul: Bedir Yayınevi, 2002.

Gazâlî. *Mişkâtü'l-Envâr*. Çeviren: M. Kaya, İstanbul: Klasik Yayınları, 2016.

Gazâlî. *Tehafüt'ül Felasife.* Çevirenler: M. Kaya ve H. Sarıoğlu, İstanbul: Klasik Yayınları 2005.

Griffel, F. *Gazâlî'nin Felsefî Kelamı*. Çevirenler: İ. H. Üçer ve M. F. Kılıç, İstanbul: Klasik Yayınları 2012.

Lazarus-Yafeh, Hava. *Studies in al-Ghazzâlî*. Jerusalem: Magness Press, 1975.

Marmura, M. "Ghazâlî and Ash'arism Revisited," *Arabic Sciences and Philosophy* 12, (2002): 91-110.

Marmura, M. "Ghazâlian Causes and Intermediaries," *JAOS* 115, (1995): 89-100.

Marmura, M. "Tehafüt'ünün 17. Meselesinde Gazâlî'nin İkincil Sebep Teorisi" *Gazâlî ve Nedensellik* içinde, Editör: Yaşar Türkben, 91-118. Ankara: Elis Yayınları, 2018.

Reçber, M. S. "Tanrı'nın Sıfatları" *Din Felsefesi* içinde, Editörler: R. Kılıç ve M. S. Reçber, 83-113. Ankara: Grafiker Yayınları, 2018.

**Araştırma Makalesi**
**Başvuru:** 15.01.2025
**Kabul:** 04.04.2025
**Atıf:** Kaya, Mustafa. "D'holbach'ın Felsefesinde Doğa ve İnsan," *Temaşa Felsefe Dergisi* sayı: 23 (Haziran 2025): 111-126. https://doi.org/10.55256/temasa.1620716

# D'holbach'ın Felsefesinde Doğa ve İnsan

Mustafa Kaya[1]
ORCID: 0000-0003-3660-2532
DOI: 10.55256/TEMASA.1620716

**Öz**

18. yüzyıl Fransız Aydınlanma felsefesinin anahtar sözcüğü doğa olmakla birlikte bu yüzyılın önemli kazanımlarından biri, materyalist düşüncenin gelişimidir. Materyalist düşünce, Fransız Aydınlanma felsefesi içinde yeni bir ivme kazanmıştır. Bu ivmeyi sağlayan düşünürlerin başında ise Baron d'Holbach (1723-1789) gelmektedir. *Doğanın Düzeni* (Systeme de la Nature) adlı eseri, "materyalizmin incili" olarak kabul edilir; çünkü bu kitap, materyalizmin sürekliliğini destekleyen doğa, hareket, madde, meydana gelen her şeyin düzenliliği, düzen ve rastlantının doğası gibi temel motifleri sistematik bir biçimde özetlemektedir. Var olan her şeyin maddeden oluştuğu ve maddi süreçlerle açıklanabileceği görüşü ile materyalist, doğal dünyanın kendi içinde açıklanabileceği ve doğaüstü güçlere ihtiyaç duyulmadığı görüşüyle natüralist, zihin ve bedenin birbirinden farklı ve bağımsız iki varlık olmadığı görüşü ile ise monist bir felsefe ortaya koyarak d'Holbach, materyalizmi sistematik bir yapıya kavuşturmuş, onu belirsizlikten kurtarmış ve 19. yüzyıl Almanya'sında güçlü bir etki bırakmayı başarmıştır. Biz de bu çalışmada Fransız Aydınlanma felsefesi bağlamında, insanlık için zararlı olduğunu düşündüğü dini düşünceye yönelik yıkıcı ve eleştirel; materyalizm ve empirizme dayalı doğalcı ve bilimsel düşünce sistemiyle ise kurucu ve olumlu nitelikte görüşler ortaya koyan Baron d'Holbach'ın doğa ve insana dair görüşlerini Fransız Aydınlanma felsefesi'nin genel özelliklerini de dikkate alarak analiz edeceğiz.

**Anahtar Kelimeler:** D'holbach, Aydınlanma, Materyalizm, Doğa, İnsan.

**Nature And Human in D'holbach's Philosophy**

**Abstract**

Although the key word of 18th century French Enlightenment philosophy is nature, one of the important achievements of this century is the development of materialist thought. Materialist thought gained a new momentum within the French Enlightenment philosophy. Baron d'Holbach (1723-1789) was one of the leading thinkers who provided this momentum. His work *The System of Nature* (Systeme de la Nature) is regarded as the 'bible of materialism' because it systematically summarises the basic motifs supporting the continuity of materialism. By putting forward a materialist philosophy with the view that everything that exists is composed of matter and can be explained by material processes, a naturalist philosophy with the view that the natural world can be explained in itself and does not need supernatural powers, and a monist philosophy with the view that the mind and body are not two different and independent entities, d'Holbach brought materialism into a systematic structure, saved it from uncertainty, and succeeded in leaving a strong impact on 19th century Germany. In this study, in the context of French Enlightenment philosophy, we will analyse the views of Baron d'Holbach, who put forward destructive and critical views on religious thought, which he thought was harmful to humanity, and founding and positive views on the naturalistic and scientific thought system based on materialism and empiricism, by taking into account the general characteristics of French Enlightenment philosophy.

**Keywords:** D'holbach, Enlightenment, Materialism, Nature, Human.

[1] Doç. Dr., Afyon Kocatepe Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü. mustafakaya1976@gmail.com

**Giriş**

18. yüzyılda Avrupa'da yaşanan Aydınlanma Çağı, insanlık tarihindeki en önemli düşünsel ve toplumsal dönüşümlerden biri olarak kabul edilir. Fransızca'da "ışık" anlamına gelen "Lumières", İngilizce'de "Enlightenment" ve Almanca'da "Aufklärung" olarak adlandırılan bu dönem, rasyonalizm, empirizm ve hümanizm gibi felsefi akımların etkisiyle şekillenen bir Aydınlanma hareketi olarak nitelendirilir. Aydınlanma Çağı, İngiliz Devrimi ile başlayıp Fransız Devrimi ile doruk noktasına ulaşarak siyasi ve sosyal dönüşümlere zemin hazırlamıştır. Bu süreçte, bireysel özgürlükler genişlemiş, eşitlik ve adalet ilkeleri öne çıkmış ve demokratik yönetimlerin temelleri atılmıştır.

"Aydınlanma Nedir? Sorusuna Yanıt" adlı makalesinde Kant Aydınlanma'yı şöyle tanımlar: "*Aydınlanma*, insanın kendi suçu ile düşmüş olduğu bir *ergin olmama* durumundan kurtulmasıdır." Kant'a göre, bu durumun sebebi aklın yetersizliği değil, aksine, bireylerin kendi akıllarını kullanma cesaretini gösterememesidir. İnsanlık, aklını kullanmak yerine, geleneklere, otoritelere veya başkalarının düşüncelerine körü körüne bağlı kalmıştır. Bu nedenle, Aydınlanma'nın parolası "Sapere aude!" yani "Aklını kendin kullanma cesaretini göster!" olmalıdır.[2] Bu cesaret, bireylerin kendi düşüncelerini oluşturmaları, sorgulamaları ve bağımsız kararlar vermeleri için gereklidir.

Aydınlanma Felsefesi ise 18. yüzyılda "insanın varlığının anlamı ve bu dünyadaki yerinin ne olduğu" problemi etrafında ortaya çıkan sorular, bu sorulara verilen yanıtlar ve bu yanıtlara temel olan düşüncelerle şekillenen bir çağda bir grup düşünür tarafından var olan değerler ve toplumsal kurumların eleştirilmesi amacıyla başlatılan bir felsefe hareketinin adıdır. Ancak yirminci yüzyılın önemli filozoflarından Ernst Cassirer'e göre, Aydınlanma Felsefesi bu basit tanımın ötesinde, daha karmaşık ve sürekli dönüşen bir süreçtir. O, Aydınlanma'nın belirli fikirler veya kişilerle sınırlandırılamayacağını savunur. Ona göre, Aydınlanma'nın gerçek doğası, Voltaire, Montesquieu, Hume. Condillac, d'Alembert, Diderot, Wolf ve Lambert gibi düşünürlerin bireysel görüşlerinden çok, bu düşünürlerin içinde yer aldığı ve sürekli olarak şekillendiği daha büyük bir tarihsel süreç içinde gizlidir. Bu süreçte şüphe, araştırma, yıkım ve yeniden inşa gibi zihinsel faaliyetler birbiriyle iç içe geçerek yeni bilgi ve anlayışlara yol açar. Cassirer'in bu yaklaşımına göre, Aydınlanma, bir fabrikada tek bir vidanın harekete geçirdiği sayısız dişli gibi, görünmeyen ancak çok etkili bir güçtür. Bu gücün yarattığı etkiler, tarih boyunca sınırları zorlayarak insan düşüncesini ve toplumları derinden dönüştürmüştür.[3]

Öte yandan 18. yüzyıl boyunca Aydınlanma terimi bir döneme değil, bir sürece, bireylerin dahil olduğu bir dizi faaliyete atıfta bulunur. Bu faaliyetler, o zamanlar felsefe olarak adlandırılan şeyin, daha sonra doğa bilimleri, beşeri bilimler ve sosyal bilimler olarak sınıflandırılacak olan bir dizi meseleye uygulanmasını içeriyordu.[4] Bütün Aydınlanma düşünürleri, gerçek aydınlanmanın, vahye veya imanın sırlarına müracaat etmekten ziyade, bireysel, sosyal ve politik hayatın problemlerine aklı ve felsefi yöntemleri uygulamak anlamına geldiğini söyler. Başka bir ifadeyle tüm Aydınlanma düşünürleri sürekli olarak mistisizmin karanlığı ve dogmatizmin yanlış ve koyu ışığının aksine, aklın ışığına, bütün açıklığıyla parlayan içsel bir ışığa gönderim yapmışlardır.

Biz de bu çalışmada Fransız Aydınlanma Felsefesi bağlamında, insanlık için zararlı olduğunu düşündüğü dini düşünceye yönelik yıkıcı ve eleştirel; materyalizm ve empirizme dayalı doğalcı ve bilimsel düşünce sistemiyle ise kurucu ve olumlu nitelikte görüşler ortaya koyan Baron d'Holbach'ın doğa ve insana dair görüşlerini ele alacağız. Bunun için ilk olarak Fransız Aydınlanması Felsefesi'nin genel özelliklerini tespit ettikten sonra d'Holbach'ın doğa ve insan telakkisini analiz edeceğiz.

---

[2] Immanuel Kant, "Aydınlanma Nedir? Sorusuna Yanıt" *Immanuel Kant Seçilmiş Yazılar* içinde, çev. Nejat Bozkurt 2. bs. (İstanbul: Sentez Yayınları, 2015), 311.

[3] Ernst Cassirer, *The Philosoph of the Enlightenment*, çev. Fritz C. A. Koelln ve James P. Pettegrove. (USA: Princeton University Press, 1951), ix.

[4] Schmidt, "Enlightenment" in *Encyclopedia of Philosophy*, ed. Donald M. Borchert 2. bs. c. 3 (USA: Macmillan Reference, 2005), 242.

**1. Fransız Aydınlanma Felsefesi**

Aydınlanmayı tek bir Avrupalı kültürel fenomen olarak değerlendiren yaklaşımın yanı sıra İngiliz Aydınlanması, İskoç Aydınlanması, Fransız Aydınlanması ve Alman Aydınlanması gibi farklı Aydınlanmalardan ibaret gören bir yaklaşım söz konusudur. Bu yaklaşımdan hareketle Fransız Aydınlanma Felsefesine baktığımızda onun sadece Aydınlanma Felsefesi diye adlandırılan entelektüel oluşumun ruhunu temsil etmekle kalmadığı, fakat bu ruhu gerçekten oluşturduğu görülür.[5] Çünkü Fransız Aydınlanması, her ne kadar Hume veya Kant gibi birinci sınıf dahi filozoflarla temsil edilmese de bilimsel yaklaşımı, ilerlemeciliği, kapsamlı din eleştirisi, iyimserliği, reformist tavrı, ütopizmi ve de meşhur *Ansiklopedi*'siyle Aydınlanma hareketinin bütün karakteristik özelliklerini bir arada sunar.[6]

Fransız Aydınlanması, Montesquieu, Diderot, D'Alembert, D'Holbach, Helvétius, Condillac ve Voltaire gibi önde gelen düşünürler tarafından temsil edilmiştir. Bu entelektüeller, insanları daha iyi ve daha mutlu bir geleceğe ulaştırma amacıyla kendilerini toplumsal araştırmalara adayan yazarlar, reformcular ve propagandacılar olarak hareket ettiler. Çağlarının, Avrupa'nın barbarlık ve karanlık olarak nitelendirdikleri bir dönemden nihayet çıkmakta olduğu yeni bir çağ olduğuna inanıyorlardı. Bu nedenle, bu dönüşümü gerçekleştirmek ve süreci hızlandırmak için neredeyse bir parti disiplini içinde çalıştılar. Her ne kadar resmi bir siyasal parti kurmamış olsalar da mevcut politik düzenin ve kilisenin muhalifleri olarak bir partinin üyeleri gibi davrandılar. Ortak bir "aydınlatma" politikası doğrultusunda, bu davanın inançlı teorisyenleri ve uygulayıcıları olarak çaba gösterdiler.[7]

Fransız Aydınlanma Felsefesi, Voltaire ve Diderot'nun deizmiyle başlayan, d'Holbach'ın ateizmine ve Cabanis'in kaba materyalist dünya görüşüne uzanan, din karşıtı bir hareket olarak değerlendirilebilir. Bu çerçevede, kimi düşünürler Fransız felsefesini sürekli dinsizliğe doğru ilerleyen ve Notre Dame Katedrali'nin kutsallığının ihlal edilmesiyle doruk noktasına ulaşan bir süreç olarak görürken, kimileri ise bu hareketi, bilincin dinsel hurafelerden ve kilisenin baskıcı otoritesinden kurtuluşu olarak değerlendirmiştir.[8] Bu bağlamda 18. yüzyıl Fransız filozoflarının düşüncelerinin, biri negatif, diğeri pozitif olmak üzere iki boyut taşıdığı söylenebilir. Negatif boyut, geçmişin tüm düşünce, inanç ve kurumlarına karşı bir eleştiri ve mücadele mücadele sürecini temsil ederken; pozitif boyut, akıl ve bilimin rehberliğinde kurulacak yeni bir dünyanın müjdecisi ve inşacısı olma misyonunu taşır başlatmışlardır.[9]

Fransız Aydınlanma filozofları, Descartes, Newton, Locke ve Bayle gibi 17. yüzyıl düşünürlerinin fikirlerinden etkilenmiş, bu fikirleri genelleştirerek din, eğitim ve politika başta olmak üzere neredeyse tüm alanlara uygulama ve yayma çabasına giriştiler. Kilisenin manevi liderlik görevini artık yerine getiremediğine inanarak, "aklı Tanrı, Newton'un düşüncelerini İncil, kendilerini ise birer peygamber" olarak gören yeni bir düzen yaratmayı amaçladılar.[10]

Fransız Aydınlanma felsefesi, materyalist bir varlık anlayışını da içinde barındıran bir karaktere sahiptir. Bu durum, radikal bir doğalcılığın materyalizmle sonuçlanması olarak değerlendirilebilir ve Aydınlanma'nın her şeyin mekanik ve matematiksel yasalarla açıklanabileceğini öne süren açıklama paradigmasının evrenselleştirilmesinin doğal bir sonucu olarak ortaya çıkar. Bir şey mekanik ve matematiksel yasalarla ifade edilebiliyorsa, ölçülebilir ve hesaplanabilirdir. Ölçülebilir ve hesaplanabilir bir şey ise belirli bir büyüklüğe, şekle ve ağırlığa sahip olması anlamında daha da somutlaştırılır; başka bir deyişle, maddi bir şey olarak tasavvur edilmesi kaçınılmaz hale gelir. Bu bağlamda, her şeyin mekanik ve matematiksel yasalar çerçevesinde açıklanması gerektiğini savunan Aydınlanmacı paradigma, varlık alanındaki her şeyin maddi olması gerektiği sonucuna ulaşır ve bu yaklaşım materyalizmi doğurur.[11]

---

5 Ahmet Çiğdem, *Aydınlanma Düşüncesi* 2. bs. (İstanbul: İletişim Yayınları, 1997), 35.
6 Ahmet Cevizci, *Aydınlanma Felsefesi* (İstanbul: Say Yayınları, 2017), 171.
7 Cevizci, *Aydınlanma Felsefesi*, 172.
8 Frederick Copleston, *Aydınlanma, Fransız Aydınlanmasından Kant'a*, çev. Aziz Yardımlı. c. 6/1 (İstanbul: İdea Yayınevi, 1996), 9.
9 Cevizci, *Aydınlanma Felsefesi,* 175.
10 Cevizci, *Aydınlanma Felsefesi,* 173.
11 Kasım Küçükalp ve Ahmet Cevizci, *Batı Düşüncesi, Felsefi Temeller* (İstanbul: İsam Yayınları, 2010), 137.

Fransız Aydınlanması filozofları, farklı tonlarda fikirler savunmalarına rağmen bazı temel noktalarda ortak görüşlere sahiptir. Öncelikle, bilginin kaynağını duyular ve deneyimde ararlar. Buna paralel olarak, kendini bilmenin nesneleri bilme sürecinin bir parçası olduğunu ve bunun deneyim sınırları içinde kalan objektif bir yaklaşıma dayandığını iddia ederler. Varlık felsefesi bağlamında ise materyalizmi ve mekanizmi benimsemiş, doğalcılığı, doğaya içkinliği savunmuşlardır.[12]

İkinci olarak, Fransız Aydınlanması filozoflarının ortak referans noktası doğadır. Onlara göre, insanlar ve kurumlar, her şeyde uyulması gereken bir doğal düzene tabidir. Doğayı, toplumu, tek kelime ile çevreyi anlamada, açıklamada ve hatta yönetmede geleneklere ya da otoritelere değil, insan aklına başvurmak gerekir. Doğal sistemlerin tanımlanması konusunda kendi aralarında farklılıklar görülse de doğal bir ahlak, doğal bir hukuk, doğal bir din ve doğal bir ekonomik sistemin var olduğuna inanmışlardır. Buna bağlı olarak da insanın diğer varlıklar gibi doğal düzene ve onun yasalarına tabi olduğu için özgür olmadığı, iyiden iyiye güdüleriyle belirlenmiş olduğunu ifade etmişlerdir.

Son olarak Fransız Aydınlanması filozoflarına göre bütün canlıları ve insanları harekete geçiren biricik şey egoizmdir, hayatta kalma içgüdüsü, mutluluk çabası ve hazcılıktır. Bu kavramlar, sanki aynı anlama geliyormuşçasına biri ötekinin yerine rastgele kullanılır. Önemli olan, bencilliğin ve hayatta kalma güdüsünün, aklın sınırları içinde tutulması, kendi mutluluğu için çabalamanın toplumun mutluluğuyla uyum içine sokulmasıdır.

**2. Baron d'Holbach'ın Doğa Anlayışı**

18. yüzyıl Fransız filozoflarının önemli keşiflerinden biri de Doğa'dır. Doğa, dinamik bir yaşam gücü ve doğurgan bir ana olarak haklarına kavuşur. Diderot ve Rousseau'da "tabiat ana" teması bütün gücüyle kendini gösterir. Bu dönemde doğa, düşünürleri yücelten tılsımlı bir sözcüktür; vesayet ve koruyuculuk gücünü ifade eder.

Diderot tüm yaşamı boyunca tabiat anaya büyük bir aşk duymuştur ve bu nedenle, doğayı bir üvey anne, annelik vasfını yitirmiş bir anne gibi gören Marquis de Sade'a karşıdır. Diderot doğayı üretken, coşku yaratan bir kaynak ve gerçeklerin anası, iyi olan her şeyi bağrında barındıran bir şey olarak görürken, Sade doğayla ölümü birbirine bağlar. Jean-Jacques Rousseau da tabiata âşıktır. Ancak Rousseau'nun doğa anlayışı, Diderot'unkinden biraz farklıdır. Rousseau için doğa, insanla uyum içinde yaşayan şefkatli bir dosttur. Chateaubriand'dan önce doğanın gizemini bu kadar yücelten başka bir yazar olmamıştır.[13]

Birçok anlam yüklenmiş olan doğa sözcüğü 18. yüzyıl Fransız düşüncesinin anahtar sözcüğü olmakla birlikte bu yüzyılın en önemli kazanımlarından biri, materyalist düşüncenin gelişimidir. Aydınlanma düşüncesi zorunlu olarak materyalist bir yapıya sahip olmasa da, materyalist yaklaşımlara oldukça yakın durmuştur. Bu dönemde materyalist düşünce, Aydınlanma hareketi içinde yeni bir ivme kazanmıştır. Bu ivmeyi sağlayan düşünürlerin başında ise Baron d'Holbach (1723-1789) gelmektedir.[14] *Doğanın Düzeni* (Systeme de la Nature) adlı eseri, "materyalizmin incili" olarak kabul edilir; çünkü bu kitap, materyalizmin sürekliliğini destekleyen temel motifleri sistematik bir biçimde özetlemektedir. Bu eserle d'Holbach, materyalizmi sistematik bir yapıya kavuşturmuş, onu belirsizlikten kurtarmış ve 19. yüzyıl Almanya'sında güçlü bir etki bırakmayı başarmıştır.[15]

*Doğanın Düzeni* başlıklı eserinde d'Holbach, Fransız Aydınlanma filozoflarının farklı eğilimlerini bir araya getirerek bunları en uç noktalara taşımıştır. Bu tespit, hiç kuşkusuz doğru olsa da, onun düşünceleri dönemin pek

[12] Oscar Ewald, *Fransız Aydınlanma Felsefesi*, çev. Gürsel Aytaç. 2. bs. (İstanbul: Doğu Batı Yayınları, 2013), 26.; Serdar Taşçı, "Aydınlanma(nın) Felsefesi," *Toplumbilim Dergisi* sayı: 11 (2000): 132.

[13] Jacqueline Russ, *Felsefe Tarihi 3, Aklın Zaferi*, çev. İsmail Yerguz. c. 3 (İstanbul: İletişim Yayınları, 2012), 20.

[14] Afşar Timuçin, *Düşünce Tarihi 2, Gerçekçi Düşüncenin Gelişimi* 6. bs. (İstanbul: Bulut Yayınları, 2012), 278.

[15] Ewald, *Fransız Aydınlanma Felsefesi,* 136.

çok insanı tarafından aşırı bulunmuştur. Örneğin, Voltaire eseri tanrıtanımazlığı nedeniyle eleştirirken, Goethe çok daha sert bir değerlendirmede bulunmuştur. Goethe, "böyle bir kitabın neden tehlikeli olduğunu anlayamadık. Bize öylesine gri, öylesine kasvetli, öylesine ceset gibi göründü ki varlığına dayanmakta güçlük çektik ve önünde bir hayaletin önündeymişiz gibi tüylerimiz ürperdi."[16] diyerek d'Holbach'ın çalışmasının, doğayı ve yaşamı anlamlı kılan her şeyden yoksun olduğunu ifade etmiştir.

d'Holbach'ın *Doğanın Düzeni* adlı eseri iki ana kısma ayrılmıştır: Birinci kısım sistemin genel ilkelerini ele aldığı ontolojik ve epistemolojik kısım, ikincisi ise dini reddedip sosyal ahlakla onun yerini telafi etmek isteyen kısımdır. Kitabın ilk kısmı doğa incelemesinin genel ilkelerini ele alır. Doğa, hareket, madde, meydana gelen her şeyin düzenliliği, düzen ve rastlantının doğası d'Holbach'ın temel fikirlerini birbirine bağladığı ana noktalardır.

Önsözden itibaren d'Holbach gerçek amacının, "insanı doğaya yaklaştırmak, ona aklı sevdirmek, erdeme taptırmak, onu kesinlikle arzuladığı mutluluğa götürecek tek uygun yolu ondan gizleyen gölgeleri dağıtmak"[17] olduğunu belirtir. Ona göre insanın mutsuzluğunun kaynağı doğa konusundaki bilgisizliğidir. İnsanın daha çocukken öğrendiği varoluşuyla iç içe geçmiş kimi düşünceler ve önyargılar, onun zekasını doğru yoldan saptırır. Görevimiz bizi doğru yoldan saptıran hileleri yok edebilmek için gerekli olanakları araştırmaktır. Bu belaların devası doğanın kendisinde aranmalıdır. Bunun için deneyimin rehberliğinde aklımızla, önyargılara saldırmaktır.[18]

d'Holbach'a göre tüm doğal yapımızın, düşüncelerimizin, bilgimizin tek bir amacı vardır, o da kendi doğamızın bizi sürekli çabalamaya zorladığı bir mutluluğu bize sağlamaktır. Yaptığımız, düşündüğümüz, olduğumuz, olacağımız her şey, evrensel doğanın eseridir. Düşüncelerimiz, istencimiz, eylemlerimiz, doğa tarafından bize aşılanan niteliklerin ve onun bizi içine yerleştirdiği koşulların zorunlu sonuçlarıdır. Doğa insanı meskeni olması gereken bu dünyaya çıplak ve çaresiz olarak gönderir ama çok geçmeden çıplaklığını örtmeyi, sert hava koşullarından korunmayı öğrenir. Hayvanlar da basit ihtiyaç ve formlardan kalkarak gitgide daha karmaşık ihtiyaç ve formlara yönelirler. Bu aynı durum bitkiler için de söz konusudur.[19]

Fiziksel bir varlık olarak insan, duyularımızın anlamamızı sağlayacağı nedenlerle, moral (*ahlaki*) insan ise önyargılarımızın bilmemizi engellediği fiziksel nedenlerle hareket eden insandır. d'Holbach'a göre mutlu insan, doğanın nimetlerinden nasıl yararlanacağını bilendir; mutsuz insan ise doğanın nimetlerinden yararlanamayandır. Bu nedenle insanın bütün araştırmalarında başvurması gereken yer doğa felsefesi ve deneyimdir; dininde, ahlakında, zevklerinde, acılarında, yaşamasında, siyasal yönetiminde, bilimlerde ve sanatlarda başvurması gereken bunlardır. Deneyim bize doğanın yalın, tekdüze ve değişmeyen yasalarla işlediğini öğretir. İnsan duyguları sayesinde bu evrensel doğaya bağlıdır; onu duyularımız aracılığıyla deneyimleyebilir ve gizlerini keşfedebiliriz, deneyimden çıktığımız anda, hayal gücümüzün bizi yanlış yönlendirdiği bir boşluğa düşeriz.[20]

d'Holbach, insanların tüm hatalarının kaynağını, doğadan uzaklaşmaları ve doğa yasalarını doğru bir şekilde anlamamalarına bağlar. Ona göre insanlar, kendilerini ve çevrelerini yanlış değerlendirerek, izlemeleri gereken yolları görememiş ya da doğru yöntemleri denememişlerdir. Doğadan kopuk bir varoluş, hem kendimiz hem de evren hakkındaki yanılgılarımıza zemin hazırlar. Deneyimin dışında kalan tüm sistemler, varsayımlar ve akıl yürütmeler, uzun bir hatalar ve saçmalıklar zincirinden başka bir şey değildir. Eksik bilgi ve deneyimlerimiz, yetersiz fikirlerimizin temelini oluşturur; her yanlış ise bir önyargının kaynağıdır. Doğayı tanımadığı için insan, kendine tanrılar yaratmış ve bu tanrılar, onun umut ve korkularının merkezi haline gelmiştir. Oysa insan, doğanın sevgi ya da kin gibi duygulara

[16] Akt., Copleston, *Aydınlanma, Fransız Aydınlanmasından Kant'a,* 55.
[17] Baron d'Holbach, *Doğanın Düzeni*, çev. Kadir Paksoy. (İstanbul: Doruk Yayınları, 2024), 14.
[18] d'Holbach, *Doğanın Düzeni*, 13.
[19] d'Holbach, *Doğanın Düzeni*, 32.; Friedrich Albert Lange, *Materyalizmin Tarihi ve Günümüzdeki Anlamının Eleştirisi I-II*, çev. Ahmet Arslan. (İstanbul: Sentez Yayınları, 2016), 359.
[20] d'Holbach, *Doğanın Düzeni,* 33.

sahip olmadığını, sadece değişmez yasalarla işleyen sürekli bir süreç olduğunu fark edememiştir. Bu süreç, bazen haz, bazen acı getirse de doğanın tarafsız işleyişinin bir sonucudur.[21]

d'Holbach'a göre evren, var olan her şeyin engin bir bütünü olarak yalnızca madde ve hareketten oluşur. Bu bütün, uçsuz bucaksız bir nedenler ve sonuçlar zincirini sürekli ve kesintisiz bir şekilde gözler önüne serer. Bazı nedenleri duyularımızla doğrudan algılayabildiğimiz için biliriz; diğerlerini ise bilemeyiz, çünkü bu nedenler genellikle birincil kökenlerinden çok uzak etkiler aracılığıyla ortaya çıkar. Evrenin temelini oluşturan maddeler, sonsuz çeşitlilikte ve çok yönlü bir şekilde bir araya gelir; sürekli olarak birbirleriyle etkileşim ve iletişim halindedir. Maddenin bu farklı özellikleri, sayısız birleşimi ve bu birleşimlerin kaçınılmaz sonucu olan çeşitli etkileşim biçimleri, varlıkların özünü meydana getirir. Bu öze dayalı olarak, varlıkların işgal ettiği farklı düzenler, seviyeler ya da sistemler şekillenir. Tüm bu farklılaşmış özlerin toplamı ise doğa (*nature*) olarak adlandırılır.[22] Doğa en geniş anlamıyla, maddenin farklı birleşimlerinden ve bu birleşimlerin evrende sunduğu hareket çeşitliliğinden kaynaklanan büyük bir bütündür. Daha dar bir anlamda ise, her bir varlıkta düşünüldüğünde, doğa o varlığa özgü, onu diğerlerinden ayıran hareketlerin veya eylem biçimlerinin birleşimlerinden oluşur. Böylece insan, kendine özgü özelliklerle donanmış bir bütün olarak belirir. Bu özellikler, belirli itkiler alabilen, bu itkiler doğrultusunda harekete geçebilen ve organizasyon adı verilen bir düzene dayalıdır. İnsan, duyumsama, düşünme ve hareket etme gibi yetilerle donanmış, özünde diğer varlıklarla karşılaştırıldığında farklılık gösteren bir madde bileşiminin sonucudur.[23]

Doğal olan (*natural*) ise şeylerin özüne ya da doğanın içerdiği tüm varlıklar için bu varlıkların bulundukları farklı düzenlerde ve hareket etmek zorunda oldukları farklı koşullarda doğanın koyduğu yasalara uygun olandır. Dolayısıyla sağlık, belirli bir durumdaki insan için doğaldır, başka koşullar altında hastalık onun için doğaldır, ölüm, vücudun, hayvanın varlığı vb. için gerekli olan bazı şeylerden yoksun olduğu doğal bir durumdur. Öz olarak da bir varlığı olduğu gibi oluşturan şey, hareketi, özelliklerinin ya da niteliklerinin tümü anlaşılmalıdır. Düşmenin taşın özünden olduğunu söylediğimizde, düşmenin, ağırlığının, yoğunluğunun, parçalarının bağlantısının, hangi elementlerin birleştiğinin zorunlu bir etkisi olduğunu söylemek demektir. Kısacası bir varlığın özü, onun tikel ve özel doğasıdır.[24]

### 2.1. d'Holbach'ın Hareket Kuramı

De La Mettrie, *Ruhun Doğal Tarihi* adlı makalesinde maddenin ve hareketin dışında bir şey olmadığını söyler. Ona göre tamamıyla biçimsiz ve pasif madde yoktur. Madde ve form çözülemez bir birlik içinde karşılıklı olarak birbirini değiştiren şeyler üzerinde etkide bulunur ve aynı şey hareket için de geçerlidir. Pasif varlık ancak düşüncemizde formdan ayırdığımız maddedir. Genişleme, biçim ve hareket maddeyle, madde de bazen duyu ile bir aradadır.[25] *Doğanın Düzeni*'nde d'Holbach bir adım daha ileri gider ve hareketin başlangıçta maddeye yerleştirilmiş olduğunu kabul eder.

d'Holbach, hareket kuramında genel olarak Toland'ın ortaya koyduğu ilkeyi benimsemekle yetinir. Her ne kadar hareketi tam anlamıyla tanımlayamamış olsa da, onu matematiksel açıklamalara girmeksizin her yönüyle ve derinlemesine inceler. Bu bağlamda, yazarın tüm eser boyunca pratik amacına uygun bir şekilde, pozitif ve somut fikirleri genel ve soyut düşüncelerin yerine geçirdiğine de özellikle dikkat çekmek gerekir.[26]

---

[21] d'Holbach, *Doğanın Düzeni*, 34.; Lange, *Materyalizmin Tarihi ve Günümüzdeki Anlamının Eleştirisi I-II,* 359.
[22] d'Holbach, *Doğanın Düzeni,* 36.
[23] d'Holbach, *Doğanın Düzeni*, 36.
[24] d'Holbach, *Doğanın Düzeni,* 37.
[25] Lange, *Materyalizmin Tarihi ve Günümüzdeki Anlamının Eleştirisi I-II,* 325.
[26] Lange, Lange, *Materyalizmin Tarihi ve Günümüzdeki Anlamının Eleştirisi I-II,* 360.; Cemil Sena, "HOLBACH, Paul-Henrl-Dietrich Baron" *Filozoflar Ansiklopedisi* içinde (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1975), 447-448.

d'Holbach'a göre hareket, bir cismin konumunu değiştirmesi ya da yer değiştirme eğilimi göstermesi, yani ardışık olarak uzayın farklı bölgelerine denk gelmesi ya da başka bir cisme göre uzaklığını değiştirme çabasıdır. Ona göre, organlarımız arasındaki ilişkileri düzenleyen tek unsur da harekettir. Sadece hareket aracılığıyla hem içimizdeki hem de dışımızdaki varlıklar üzerimizde etkili olabilir; bu sayede onların varlığını fark eder, niteliklerine göre değerlendirme yapar, birini diğerinden ayırt eder ve onları belirli sınıflara ayırırız.[27]

d'Holbach'ın materyalizmi, aynı zamanda determinist bir dünya görüşünü ifade eder. Ona göre, evrende var olan her şey ve meydana gelen tüm olaylar zorunlulukla var olur ve yine zorunlulukla gerçekleşir. Evrende mutlak ve değişmez yasalar hüküm sürer ve bu yasalar mutlak bir determinizmi beraberinde getirir. Bu nedenle, doğadaki her varlık ve her olay, belirli doğal nedenlerin kaçınılmaz bir sonucu olarak ortaya çıkar. Bu bağlamda d'Holbach'a göre neden (*cause*), bir başkasını hareketine geçiren ya da onda bazı değişiklikler oluşturan bir varlık iken; etki, bir cismin diğerinden hareket yoluyla ürettiği değişikliktir.[28]

d'Holbach'a göre her varlık kendine özgü doğası gereği, üretme ve alma yetisine, çeşitli hareketleri iletme gücüne sahiptir. Bir nesneyi bilmek, onu duyumsamış olmaktır; onu duyumsamak, onun tarafından hareket ettirilmiş olmaktır. Görmek, görme organı tarafından devindirilmektir; duymak işitme organı tarafından uyarılmaktır, vb. Son olarak bir cisim üzerimizde nasıl bir etkide bulunursa bulunsun, onu ancak bizde yarattığı bazı değişikliklerden anlarız. Duyularımız çevremizdeki varlıklarda genellikle bize iki tür hareket gösterir: Biri, tüm bir cismin bir yerden başka bir yere transfer edilmesini sağlayan kütlenin hareketidir. Bu hareketi tamamen duyumsarız. Düşen bir taş, yuvarlanan bir top, bir kolun hareket ettiğini ya da konumunu değiştirdiğini gördüğümüzdeki gibi. Diğeri ise, bir cisme özgü enerjiye, yani bu cismi oluşturan duyarsız moleküllerin özüne, bileşimine, hareketine ve reaksiyonuna bağlı olan içsel ve gizli bir harekettir. Bu hareket bize kendini göstermez, biz onu ancak cisimlerde ya da karışımlarda bir süre sonra ayırt ettiğimiz değişimlerden biliriz. Fermentasyonun un moleküllerinde oluşturduğu gizli hareketler bu türdendir.[29]

Görünür ya da gizli hareketler, bir cisme yabancı bir nedenden dolayı ya da onun dışında var olan ve duyularımızın bize algılattığı bir kuvvet tarafından yaratıldığında kazanılmış hareketler olarak adlandırılır. Rüzgârın bir teknenin yelkenlerini şişirip yol almasına neden olduğu hareket budur. Gördüğümüz değişikliklerin nedenlerini kendi içinde taşıyan bir cisimde uyarılan harekete *spontane* (kendiliğinden) hareket denir. Yürüyen, konuşan, düşünen insanın hareketleri bu türdendir.[30] Bununla birlikte üzerinde daha iyi düşünürsek, mutlak anlamda kendiliğinden bir hareketin olmadığını görebiliriz. İnsanın iradesi, onda bir değişiklik yaratan dış nedenler tarafından harekete geçirilir ya da gizlice belirlenir.[31]

d'Holbach'a göre varlıkların hareketlerinin doğası ne olursa olsun, bunlar her zaman özlerinin ya da onları oluşturan niteliklerin ve eylemlerini deneyimledikleri nedenlerin zorunlu sonuçlarıdır. Her varlık ancak belirli bir biçimde hareket edebilir; yani kendine özgü özünden, özel bileşiminden, bireysel doğasından, kısaca, özgül enerjilerinden ve dürtü aldığı cisimlerin enerjilerinden kaynaklanan yasalara göre hareket eder. Hereketin değişmez yasalarını oluşturan şey budur. Bu nedenle ağır bir cismin düşüşü sırasında, düşüşünü durdurabilecek bir engelle karşılaşmadığı takdirde, zorunlu olarak düşmesi gerekir. Yani duyarlı bir varlığın doğal olarak zevk araması, acıdan kaçınması; ateşin mutlaka yanması ve ışığı yayması gerekir. Öyleyse her varlığın kendi hareket yasaları vardır ve daha güçlü bir neden eylemini kesintiye uğratmadıkça bu yasalara uygun olarak hareket eder.[32]

[27] d'Holbach, *Doğanın Düzeni,* 38.
[28] d'Holbach, *Doğanın Düzeni*, 38.
[29] d'Holbach, *Doğanın Düzeni*, 39.
[30] d'Holbach, *Doğanın Düzeni*, 39.
[31] d'Holbach, *Doğanın Düzeni*, 40.
[32] d'Holbach, *Doğanın Düzeni*, 40.

Öte yandan evrende var olan her şey hareket halindedir ve doğanın özü hareket etmektir. Doğada var olanları dikkatlice incelersek, hiçbirinin mutlak dinginlik içinde olmadığını görürüz. Bize devinimden yoksun görünenler gerçekte sadece göreli ya da görünürde durağandır; o kadar algılanamaz ve o kadar az belirgin bir hareket içindedir ki değişimlerini algılayamayız. Bize durağan görünen her şey gerçekte bir an bile aynı durumda kalmaz. Fizikçilerin çoğunu *nisus* (kendiliğinden hareket çabası) dedikleri şey de ancak hareketle açıklanabilir.[33] Beş yüz kilo ağırlığındaki bir taş bize dünya üzerinde hareketsiz duruyormuş gibi görünür, ama gerçekte bir an bile durmadan yeryüzüne kuvvetle bastırır, yer de ona direnir ya da onu iter. İnsan bu taşla yerin arasına elini koyarsa, görünüşteki hareketsizliğine karşılık bu taşın elini ezebilecek bir kuvvete sahip olduğunu gösterecektir. Hiçbir zaman tepkisiz bir etki yoktur.[34] O halde Diderot'nun "canlı" ve "cansız" diye adlandırdığı kuvvetler de, aynı türdendir. Sonraki yüzyılda d'Holbach'ın bu düşüncesi Büchner tarafından maddenin canlılığı açısından ele alınacak ve Haeckel de bu canlılık fikrinin yanına bir tabiat Tanrısı ekleyecektir. Fakat şurası açıktır ki, ister Büchner olsun, ister d'Holbach olsun, maddeyi aynı türde düşünmüşlerdir.[35]

Doğa, her şeyin hareket içinde olduğu; eğer hareket olamazsa doğa olmaktan çıkacağı ve kesintisiz hareket olmadan hiçbir şeyin korunamayacağı, üretilemeyeceği ve hareket edemeyeceği bir bütündür. Bu nedenle doğa düşüncesi zorunlu olarak hareketi içerir. Peki, doğa bu hareketi nereden almıştır? d'Holbach'ın buna cevabı, hareketin kendiliğinden olduğu şeklindedir. Ona göre eğer insanlar, doğayı önyargısız incelemiş olsalardı maddenin kendi kuvvetiyle hareket ettiğine ve onu harekete geçirmek için herhangi başka bir dış itici güce gereksinim duymadığına çok daha önce ikna olurlardı. İnsanlar gözlerinin önünde olup bitenlere dikkat etselerdi, doğanın dışında onu harekete geçiren ve hareket içinde olamayacağına varsaydıkları, kendisinden farklı bir kuvvet aramazlardı. Eğer doğa ile tamamen edilgen, özelliklerden yoksun bir ölü madde kütlesini kastediyorsak hiç kuşkusuz onun hareketinin ilkesini bu doğanın dışında aramak zorunda kalırız; ama eğer doğa derken gerçekte ne olduğunu yani farklı parçaları farklı özelliklere sahip ve dolayısıyla bu özelliklere göre hareket içinde olan bir bütünü kastediyorsak, birbirleri üzerinde sürekli etki ve tepki durumunda olan, ağırlık yapan, ortak bir merkeze doğru çekilen, birbirini çeken ve iten, birleştiren ve ayıran ve sürekli çarpışmalarıyla ve yakınlaşmalarını gördüğümüz tüm cisimleri üretir ve ayrıştırır. Bu durumda hiçbir şey bizi gördüğümüz şeylerin ve fenomenlerin oluşumunu açıklamak için doğaüstü güçlere başvurmaya mecbur edemez.[36]

d'Holbach'ın materyalist teorisinde madde, hem doğa adı verilen varlık alanındaki tüm zorunlu değişimlerin faili olarak varlık için, hem de bilginin temelini oluşturan duyumları yaratan güç olarak bilgi için bir temel teşkil eder. Ona göre maddenin dışında bir neden kabul edenler, bu nedenin varlığıyla maddeye anlam yükler ve maddedeki tüm hareketin bu neden tarafından ortaya konduğunu varsayarlar. Ancak, bu varsayım -maddenin bir başlangıcı olabileceği düşüncesi- şimdiye dek geçerli kanıtlarla desteklenememiştir. Oysa madde ve hareket, öncesiz-sonrasız bir yapıya sahiptir. "Yoktan varlığa gelmiş bir dünya" fikri ise yalnızca anlamsız bir ifade olarak kalır. Nitekim bu dönemin düşünsel karakterini belirleyen en önemli unsur, hiçlik kavramının reddedilmesidir. Hiçliğin felsefi bir önem kazanması ise ancak 19. yüzyılda mümkün olmuştur. Varlıkların kaynağını sorgulamak, zorlukları yalnızca ertelemek ve onları duyularımızın erişim alanının dışına çıkarmak anlamına gelir.[37]

d'Holbach'ın mekanik materyalizmine göre, hareket maddenin ayrılmaz bir özelliğidir; bu nedenle dünyaya dışarıdan bir hareket ya da enerji aktarılmasına gerek yoktur. Kendi kendini yaratan ve ezeli-ebedi olan maddi evrende, madde ve hareketin toplam miktarı sabittir. Ancak, evrende sürekli bir değişim söz konusudur; bu değişim, yalnızca maddenin ve hareketin özgül formlarının -örneğin taşların, bitkilerin, hayvanların ve göksel cisimlerin- farklılaşması

[33] Sena, "HOLBACH, Paul-Henrl-Dietrich Baron," 448.
[34] d'Holbach, *Doğanın Düzeni,* 41.
[35] Mehmet Fatih Doğrucan, "Büchner, Haeckel ve D'Hollbach'ın Kısaca Materyalizmi," *21. Yüzyılda Eğitim ve Toplum* 6, sayı: 17 (2017): 313.
[36] d'Holbach, *Doğanın Düzeni,* 44-45.
[37] d'Holbach, *Doğanın Düzeni*, 45.; Lange, *Materyalizmin Tarihi ve Günümüzdeki Anlamının Eleştirisi I-II,* 361.

şeklinde gerçekleşir.

d'Holbach, madde konusunda katı bir atomcu değildir. İlk moleküllerin varlığını kabul etmekle birlikte, öğelerin özünün bilinemez olduğunu savunur. Ona göre, bu öğelerin yalnızca birkaç niteliğini tanıyabiliriz. Maddenin tüm değişimleri, hareketin bir sonucudur. Hareket, şeylerin biçimlerini değiştirir, onları oluşturan molekülleri ayrıştırır ve bu molekülleri tamamen farklı varlıkların ortaya çıkışına ya da sürekliliğine katkıda bulunmaya zorlar.[38]

d'Holbach, doğanın üç farklı dünyasında (katı, sıvı, gaz) hareketin yardımıyla madde moleküllerinde sürekli bir değiş tokuş, bir dolaşım olduğunu belirtir. Canlılar, birbirlerini tüketerek hayatta kalır ve büyür. Empedokles ve geleneksel felsefi görüşlerin en büyük başvuru kaynağı sayabileceğimiz dört unsur yani hava, su, toprak ve ateş gibi doğal unsurlar ise bu döngünün vazgeçilmez parçalarıdır. Ancak bu döngü, aynı zamanda bir yok oluş ve yeniden doğuş sürecidir. Maddeler bir araya gelerek yeni yaşam formları oluştururken, eski olanları da yok ederler. Bu sürekli değişim ve dönüşüm, doğanın en temel özelliklerinden biridir. d'Holbach'a göre doğanın hiç değişmeyen yürüyüşü, yani var olan her şeyin betimlemek zorunda kaldığı sonsuz döngü böyle bir şeydir. Var olan her şey, bu dansın ritmine uyarak sürekli bir değişim ve dönüşüm içindedir. Yıldızlar doğar, parlar ve söner; gezegenler oluşur, evrilir ve yok olur. Bu kozmik döngüde, madde ve enerji ne yaratılır ne de yok edilir; sadece biçim değiştirir. Doğa, bu dönüşüm sürecinde hem bir yıkıcı hem de bir yaratıcıdır. Yıldızların patlamalarıyla yeni elementler oluşur, gezegenlerin çarpışmalarıyla yenidünyalar doğar. Aynı zamanda, yaşamın ortaya çıkışı ve evrimi de bu döngünün bir parçasıdır. Basit moleküllerden karmaşık organizmalara kadar insan dahil her canlı, doğanın yaratıcı gücünün bir ürünüdür. Kısa ömrümüz boyunca, doğanın sunduğu imkânları kullanarak yaşar, üretiriz ve gelecek nesillere miras bırakırız. Ancak unutmamalıyız ki, biz de doğanın bir parçasıyız ve onun yasalarına uymak zorundayız.[39]

d'Holbach, doğanın temelini madde olarak görme konusunda çağdaş materyalistlerle aynı görüştedir. Ancak maddenin nasıl değiştiği ve dönüştüğü konusundaki düşünceleri, daha çok antik çağ bilim anlayışına dayanmaktadır. Yani, modern bilimdeki gibi karmaşık ve detaylı bir madde dönüşümü anlayışı yoktur. Özellikle bu konudaki soyutlama ve genellemeleri, günümüzün deneysel olarak kanıtlanmış bilimsel bulgularından oldukça uzaktır.

d'Holbach'ın maddenin değişimiyle ilgili görüşleri incelendiğinde, ateşin tüm canlıların temel yapı taşı olduğu düşüncesinin felsefesinin önemli bir unsuru olduğu anlaşılır. Bu bağlamda, Epikuros ve Lucretius gibi atomcu filozofların izinden giden d'Holbach, ateş moleküllerinin evrendeki her türlü değişim ve dönüşümde merkezi bir rol oynadığını savunur. Ona göre bu moleküller, bazen açıkça görülebilir şekilde (örneğin yanma olaylarında), bazen de maddenin diğer bileşenleri içinde gizli olarak bulunur ve doğadaki pek çok olayı tetikler. Ancak d'Holbach'ın bu düşünceleri, kimya biliminin henüz modern anlamda kurumsallaşmadığı bir dönemde ortaya atılmıştır. Onun ve çağdaşlarının, maddenin yapısı ve değişimleri hakkındaki yaklaşımları, büyük ölçüde felsefi ve spekülatif nitelikteydi. Bu nedenle, d'Holbach'ın ateş konusundaki görüşleri de dönemin bilimsel ve entelektüel bağlamı içinde değerlendirilmelidir.

Ancak, d'Holbach'ın yaşadığı dönemi takip eden yıllarda, kimya alanında çığır açıcı gelişmeler yaşandı. Özellikle Priestley'in oksijeni keşfetmesi, yanma olayı hakkındaki anlayışımızı kökten değiştirdi. Lavoisier ise bu keşfi temel alarak, kimyanın temel yasalarını ortaya koyan deneyler gerçekleştirdi. Bu gelişmeler, d'Holbach'ın ateş hakkındaki görüşlerinin modern kimya açısından yetersiz kaldığını göstermektedir. Kısacası, d'Holbach'ın ateş hakkındaki görüşleri, 18. yüzyılın bilimsel anlayışının bir yansımasıdır. O dönemde ateş, evrendeki değişim ve dönüşümlerin temel nedeni olarak kabul ediliyordu. Ancak modern kimyanın gelişmesiyle birlikte, ateşin rolü daha net bir şekilde

[38] Lange, *Materyalizmin Tarihi ve Günümüzdeki Anlamının Eleştirisi I-II,* 361.
[39] d'Holbach, *Doğanın Düzeni,* 53.; Lange, *Materyalizmin Tarihi ve Günümüzdeki Anlamının Eleştirisi I-II,* 362.

anlaşılmış ve d'Holbach'ın bazı görüşlerinin geçersiz olduğu ortaya çıkmıştır.[40]

d'Holbach *Doğanın Düzen*i adlı eserinde doğa felsefesiyle ilgili son olarak, Voltaire'in kendisine karşı ilk ve şiddetli saldırısını yöneltmiş olduğu doğadaki düzen fikrinin kaynağını soruşturur. Ona göre "düzen" (*ordre*) sözcüğü başlangıçta sadece varlık ve eylem biçimleri bizimkilerle belli bir uygunluk gösteren bir bütünü ve bu bütünün farklı ilişkilerini algılama ve kolayca kavrama tarzımız anlamına gelmekteydi. Ancak d'Holbach düzen kavramının ilkel bir kavram olduğunu belirterek tarihsel bakımdan bir yanlışa düşmektedir. Oysa bu kavram gerçekte çok daha sonraları ortaya çıkmıştır. İnsan daha sonra kendisine özgü olan tasarlama tarzını dış dünyaya yansıtmıştır. Fakat dünyada her şey aynı derecede zorunlu olduğu için, doğada hiçbir yerde "düzen" ile "düzensizlik" arasında fark olamaz. Bu iki kavram yalnızca zihnimizin ürünleridir. Bütün metafizik fikirlerle ilgili olarak söz konusu olduğu gibi, bizim dışımızda bu kavramlara karşılık gelen herhangi bir şey yoktur. Eğer buna rağmen bu kavramlar doğaya uygulanmak istenirse "düzen"den sadece değişmez doğa yasalarının meydana getirdiği düzenli olaylar dizisini anlamak gerekir. Buna karşılık "düzensizlik" sadece belli varlıkların anlık var olma biçimlerinde eylem biçimlerini "bozan" gerekli eylemleri ya da hareketleri belirtmek için kullanılan göreli bir terimdir. Ancak Doğanın kendisi bakımından mutlak anlamda herhangi bir "bozukluk" söz konusu değildir. Doğada ne düzen, ne de düzensizlik vardır. Biz, bizim varlığımıza uygun düşen her şeyde bir düzen, ona aykırı görünen her şeyde bir düzensizlik görürüz.[41]

d'Holbach'ın doğadaki düzen fikrine dair bu görüşlerinin doğrudan sonucu, doğada herhangi bir mucizenin olamayacağıdır. Mucizeler ya da doğaüstü etkiler olarak adlandırılan şeyler, eylem biçimini ya da nedenlerini bilmediğimiz ancak hayalgücümüzün ürünü olan doğa olaylarıdır.

> Mucize (tansık) denilen, yani doğanın değişmez yasalarına aykırı olan etkilere gelince, böyle şeyler olanaksızdır; çünkü hiçbir şey, tüm doğayı durdurmadan ve onun eğilimini bozmadan varlıkların gerekli akışını bir an için bile durduramaz. Doğada harikalar ve tansıklar, yalnızca onu yeterince incelememiş olanlar ya da bütünü yok edilmeden ya da en azından özünü ya da eylem biçimini değiştirmeden yasalarının en küçük parçalarında bile asla çelişemeyeceğini düşünemeyenler için vardır.[42]

d'Holbach Hobbes'un güçlü nominalizminin açmış olduğu yoldan ilerleyerek düzen, düzensizlik hatta zekâ ve rastlantı kavramlarının, göreli ve insanla ilgili öznel kavramlar olduğunu belirtir. Ona göre gerek her zaman bir amaç peşinde koşan bir zekâ fikrini gerekse bunun karşıtı olan "rastlantı" fikrini biz kendimizden çıkartmaktayız. Evrenin kendisinin bir amacı olamaz. Çünkü onun kendi dışında yönelebileceği bir şey yoktur. Biz, bizim gibi kendi davranışlarının bilincinde, kendini korumaya, kendini uygun düzende sürdürmeye, bu amaca oluşmak için gerekli araçları kullanmaya uygun yetenekler gördüğümüzde, yani kendi tarzımızda örgütlenmiş varlıklara *zeki* deriz. Dolayısıyla zekâ dediğimiz yeti, onu atfettiğimiz varlıkta bildiğimiz bir amaca uygun hareket etme gücünden oluşur.[43] (d'Holbach, 2024, s. 68; Lange, 2016, s. 364). Ancak insan bir düşünce oluşturamadığı ya da düzenini algılayamadığı bir tarzda hareket eden ya da dizgesi kendisine uygun eylemlerle izlenemeyen görünür etkiler yaratan doğal nedenler konusundaki bilgisizliğini örtmek için rastlantı ya da şans sözcüğünü kullanır. d'Holbach'a göre körü körüne etkide bulunan nedenler yoktur. Etkilerini rastlantıya mal ettiğimiz doğanın güçlerini ve yasalarını bilmediğimiz için kör olan biziz.[44]

---

[40] Mehmet Fatih Doğrucan, *Tanrı ile Kavga, 18. yy. Fransız Aydınlanmasında D'Hollbach Sistemi* (Ankara: Altınordu Yayınları, 2019), 119-122.; Lange, *Materyalizmin Tarihi ve Günümüzdeki Anlamının Eleştirisi I-II,* 362.

[41] d'Holbach, *Doğanın Düzeni,* 63-64.; Lange, *Materyalizmin Tarihi ve Günümüzdeki Anlamının Eleştirisi, I-II,* 363-364.

[42] d'Holbach, *Doğanın Düzeni,* 66.

[43] d'Holbach, *Doğanın Düzeni*, 68.; Lange, *Materyalizmin Tarihi ve Günümüzdeki Anlamının Eleştirisi I-II,* 364.

[44] d'Holbach, *Doğanın Düzeni,* 71.

### 3. Fiziksel ve Ahlaki Bir Varlık Olarak İnsan

d'Holbach, varlık felsefesi bağlamında geliştirdiği mutlak materyalizm anlayışıyla, evrende yalnızca bir tek tözün bulunduğunu savunur. Ona göre, madde tüm mekânı doldurur ve bu nedenle tinsellik ya da tinsel bir tözden bahsetmek ne mümkün ne de anlamlıdır. O işte bu aynı bağlamda insanın, güçsüzlüğü ve bilgisizliği nedeniyle doğal nedenleri açıklayamadığı her durumda Tanrı ve ruh kavramlarını devreye soktuğunu söyler. Onun düşüncesine göre, canlı-cansız tüm varlıklar, ayın fiziksel kurallara uyarlar. Bitkiler ve hayvanlar, tıpkı evrendeki diğer her şey gibi, temel bir çekim gücü sayesinde bir arada tutulan parçacıklardan ibarettir. İnsan da bu genel kuralın bir istisnası değildir.

d'Holbach'a göre insan doğanın biçimlendirip bir araya getirdiği çok sayıdaki varlık arasında bir yer işgal eder. Özü yani onu diğer varlıklardan ayıran kendine özgü var oluş biçimi, onu basit ve karmaşık olan çeşitli eylem biçimlerine, çeşitli hareketlere duyarlı kılar. Yaşamı, yaşama ilkeleri olarak kanı, sinirleri, lifleri gibi kendi içinde nedenleri olan uzun bir gerekli ve bağlantılı hareketler dizisinden başka bir şey değildir. İnsan bedeninin hem görünür hem de içsel eylem biçimleri ne kadar mükemmel ne kadar gizemli görünürse görünsün ya da ne kadar karmaşık olursa olsun, onları yakından incelersek, onu tüm işlemlerinin, hareketlerinin, değişimlerinin, farklı durumlarının, doğurduğu geliştirdiği, yeteneklerle varsıllaştığı, çoğalttığı, bir süre koruduğu ve sonunda yok ettiği ya da biçim değiştirmelerine neden olarak parçalanmalarına yol açtığı, tüm varlıklar için geçerli olan aynı yasalar tarafından sürekli olarak düzenlenir.[45]

İnsan başlangıçta parçaları biçimsiz, hareketliliği ve yaşamı gözümüzden kaçan, *duygu, zekâ, bilgelik, güç, akıl* vb. dediğimiz niteliklerin hiçbir izini görmediğimiz, tek kelimeyle algılanamaz bir noktadır. İnsanın doğumundan ölümüne kadar bize sunduğu tüm olaylarda, yalnızca doğanın tüm varlıklarında ortak olan yasalar uygun ve gerekli olan bir dizi neden ve sonuç görüyoruz. Tüm davranış biçimleri, duyguları, düşünceleri, tutkuları, istekleri, eylemleri özelliklerinin ve onu hareket ettiren varlıklarda bulunanların zorunlu sonuçlarıdır.[46]

İnsan türündeki varlıklar, diğerleri gibi, iki tür harekete duyarlıdır; bazıları tüm vücudun ya da bazı bölümlerinin gözle görülür biçimde bir yerden başka bir yere nakledildiği kütle hareketleridir, diğerleri içsel ve gizli hareketlerdir, bazıları bizim algılayabildiğimiz, bazıları ise bizim bilgimiz olmadan oluşan ve ancak dışarıda yarattıkları etkilerle sezilebilen hareketlerdir. İnsan denen son derece karmaşık makinede, özelliklerinde çok çeşitli, oranlarında ve hareketlerinde çok farklı olarak en karmaşık türden olur, yavaşlığı ve hızlılığı, ait olduğu kişilerin gözlemlerinden sıklıkla çıkar.[47]

Tinsel (*manevi*) ve fiziksel (*maddi*) olmayan, ölümsüzlük gibi kavramlar, insanın kendi doğasına dair geliştirdiği düşüncelerden türemiştir. Kısaca, insan, içinde barındırdığına inandığı ve görünür tüm eylemlerinin gizli ilkesi olduğunu varsaydığı bilinmeyen bir gücün niteliklerini tanımlamak ve incelemek için zamanla bu belirsiz ve soyut kavramları icat etmiştir. Bu süreçte, insan kendisini ikiye bölmüş; varlığını, birbirine hiçbir şekilde benzemeyen iki farklı doğanın akıl almaz bir birleşiminden oluşan bir bütün olarak görmeye başlamıştır. İnsan, kendisinde iki farklı "madde"yi ayırt etmiştir: İlki, gözle görülür şekilde kaba varlıkların etkisinde olan, fiziksel ve maddi bir yapı olan bedendir. İkincisi ise, daha saf ve soyut bir özden oluştuğu varsayılan ve bedeni hareket ettirdiği düşünülen tinsel (*manevi*) bir güçtür. Bu güç "tin" ya da "ruh" olarak adlandırılmıştır. Birinin işlevleri fiziksel, cismani, maddi olarak tanımlanırken, diğerinin işlevleri tinsel (*spirituelles*) ve entelektüel (*intellectuelles*) olarak kabul edilmiştir. Bu ayrım sonucunda, fiziksel insan ile ahlaksal insan kavramları ortaya çıkmıştır; biri bedensel işlevlerle, diğeri ise düşünce ve ahlakla ilişkilendirilmiştir.[48]

[45] Cevizci, *Aydınlanma Felsefesi,* 343.; d'Holbach, *Doğanın Düzeni,* 72-73.
[46] d'Holbach, *Doğanın Düzeni,* 73.
[47] d'Holbach, *Doğanın Düzeni*, 75.
[48] d'Holbach, *Doğanın Düzeni*, 76.

d'Holbach'a göre filozoflar tarafından benimsenen bu ayrımlar, yalnızca gereksiz varsayımlara dayanmaktadır. Ancak doğa, insanın kendisinde ve onu etkileyen tüm nesnelerde, çeşitli özelliklerle donatılmış, çeşitli biçimlerde değiştirilmiş ve bu özellikler nedeniyle hareket eden maddeden başka bir şey olmadığına işaret eder. Ona göre insan organize bir bütündür, çeşitli maddelerden oluşan; doğanın diğer tüm ürünleri gibi, genel ve bilinen yasalara olduğu kadar, kendisine özgü ve bilinmeyen yasalara ya da hareket biçimlerine de uyar.[49]

Bütün bunlardan sonra d'Holbach insanı şöyle tanımlar:

> O [insan], belli bir düşünme, hissetme tarzına uygun, kendisine, organizasyonuna, içinde toplanmış bulunan o özel madde bileşimine özgü bazı tarzlarda değişiklik yapma yeteneğine sahip; kendine özgü bir biçimde örgütlenmiş maddi bir varlıktır.[50]

Anlaşıldığı üzere d'Holbach'a göre madde biricik tözdür, ruhsal olan onun belli bir hareket biçimidir. Peki, düşünce için geriye ne kalıyor? Hiç! Bir varlığın gölgesi bile değil! d'Holbach burada modern felsefenin Descartes'tan bu yana en çok eğildiği probleme geri döner: Zihin-beden problemine. Bu problemin Descartes, Spinoza, Malebranche, Leibniz ve Berkeley tarafından farklı şekillerde cevaplandığı bilinmektedir. *Doğanın Düzeni*'nin yazarı buradan spiritüalizm ve idealizme taban tabana zıt bir tarzda sıyrılır: madde yalnızca maddeye etki edebilir; o halde maddeden başka hiçbir şey yoktur. Görülmeyen zihinsel bir töze kaçış, ancak ilkellerin açıklama tarzı olabilir.[51]

d'Holbach'a göre, ruh-beden ilişkisi bağlamında, önceki düşünürler insanda iki ayrı tözün varlığını boş yere varsaymışlardır. Bu düşünürler, insanın içinde görünmez bir şekilde hareket eden şeyin, dışında hareket edenden özsel olarak farklı olduğunu iddia etmiş ve bu görünmez hareket edene zekâ, tin (*esprit*) ya da ruh (*ame*) adını vermişlerdir. Ancak d'Holbach'a göre, insanda bedenden ayrı ve maddi olmayan bir töz olduğunu düşünenler, kendilerini tam olarak anlayamamışlardır. Onlar, aslında hakkında doğru bir fikre sahip olamayacakları soyut ve olumsuz bir niteliği hayal etmekten öteye geçememişlerdir.

İnsan, karmaşık bir makine gibidir ve içsel işleyişi gözle görülmese de, doğanın temel yasalarına tabidir. Kendi kendisini hareket ettirebildiği ve doğa yasalarından bağımsız kararlar alabildiği düşüncesi, uzun yıllardır insanın doğası hakkında yanlış bir anlayışa yol açmıştır. Bu düşünceye "iradeci" veya "tinselci" yaklaşım denir. d'Holbach'a göre, dikkatli gözlem ve titiz araştırmalar sayesinde bu yanılgıyı aşabiliriz. İnsanı maddi ve manevi olarak iki ayrı parçadan oluşan bir varlık olarak görme anlayışı olan "düalizm" de bu sayede ortadan kalkar.[52]

d'Holbach'ın görüşüne göre, ruh da tıpkı vücut gibi belirli işlevleri olan maddi bir yapıdır. Duyularımız üzerinde yalnızca madde etkide bulunabilir ve bu etki olmaksızın hiçbir şey kendini bize tanıtamaz. Bu nedenle, zihinsel ya da entelektüel yetilerimizin, bedenimizin organizasyonundan kaynaklanan hareket ve işleyiş biçimleri olduğunu kabul etmekten başka bir çare yoktur. Bedenin işleyişini incelemek, zihinsel süreçlerimizin kaynağını anlamak için yeterlidir. Böylece, ruhumuza atfedilen tüm işlemlerin, aslında duyarsız, boyutsuz ve tinsel bir tözün değişimleri ya da modifikasyonları olduğu iddiasının yanlış olduğu ortaya çıkar.[53]

Yaşayan insanda gördüğümüz ilk yeti, diğer tüm yetilerin kendisinden kaynaklandığı duygudur (*sentiment*). Duygu, canlı bedenlerin belirli organlarına özgü bu organlar üzerinde etkide bulunan ve beyne dürtü ya da şok ileten maddi bir nesnenin varlığının neden olduğu belirli bir hareket biçimidir. İnsan yalnızca vücuda yayılmış sinirlerin yardımıyla duyumsar ki bu deyim yerindeyse, yalnızca büyük bir sinirdir ya da dalları, gövde tarafından iletilen köklerin hareketini deneyimleyen büyük bir ağaca benzer. İnsanda sinirler beyinde bir araya gelir ve kaybolur. Bu iç

[49] d'Holbach, *Doğanın Düzeni*, 76-77.
[50] d'Holbach, *Doğanın Düzeni*, 77.
[51] Ewald, *Fransız Aydınlanma Felsefesi,* 138-139.
[52] Cevizci, *Aydınlanma Felsefesi,* 343.
[53] d'Holbach, *Doğanın Düzeni,* 91.

organ, duygunun gerçek yeridir, ağının ortasında asılı olduğunu gördüğümüz örümcek gibi ağ uçlarının gönderdiği uyarılarla bedende oluşan tüm değişikliklerden anında haberdar olur. Deneyimler bize insan vücudunun beyinle iletişimi kesilen bölümlerinde hissetmeyi bıraktığını gösteriyor, bu organın kendisi ne zaman dengesizleşse ya da çok canlı bir biçimde etkilense, çok az hisseder ya da hiç hissetmez.[54]

d'Holbach'a göre bütün ruhsal ve entelektüel yetenekler, iç organlarda dış etkilerle gerçekleşen bir değişim olan *duyulardan* kaynaklanır. *Sensations* (duyumlar), *perceptions* (algılar), *idées* (düşünceler), yalnızca üzerlerinde etkide bulunan şeylerin dış organlar üzerinde yaptığı izlenimler sonucunda iç organlarda meydana gelen değişiklikleri belirten terimlerdir. Kendi başlarına ele alındığında bu değişimlere sensation (duyum), iç organın algıladığı ya da ayırt ettiği anda *perception* (algı), iç organ bu değişiklikleri onları üreten nesneyle ilişkilendirildiğinde *idée* (düşünce) denir.[55] Bu nedenle her duyum, duyu organlarımıza verilen bir şoktan başka bir şey değildir; her algı beyne yayılan bir şoktur; her düşünce, duyum ve algının kendisine bağlı olduğu nesnenin imgesidir. Buradan anlaşılmaktadır ki eğer duyularımız harekete geçmezse ne duyumlara, ne algılara, ne de düşüncelere sahip olabiliriz.

d'Holbach, duyum, algı ve düşünceyi açıkladığı tarzda, hafıza, hayal gücü ve iradeyi ele alır. Ona göre bellek ya da hafıza, beynin aldığı değişiklikleri kendi içinde yenileme ya da daha doğrusu, dış nesnelerin ürettiği duyumlar, algılar, düşünceler tarafından yerleştirildiği duruma benzer bir duruma geri getirme becerisidir. Hayal gücü ise beynin dış nesnelerin duyular üzerindeki etkisiyle aldığı modele göre kendini değiştirme ya da yeni algılar oluşturma yetisinden başka bir şey değildir.[56] İradeye (*volonte*) gelince o, beynimizin eyleme, yani vücudun organlarını hareket ettirerek, ona zarar veren şeyi uzaklaştırmak için varlığına benzer bir biçimde onu değiştiren şeyi elde etmeye yönelik bir değişikliktir. Bu organların duyarlı olduğu çeşitli yetilerin bir araya gelmesine zekâ (*intelligence*) adı verilmiştir.[57] Kısacası bütün zihinsel ve ahlaki yeteneklerin temeli, maddidir.

Nihayet bütün bu yetilerden sonra d'Holbach akıl yetisini ele alır ve onu şöyle tanımlar: "Akıl (*esprit*) beynin kendine özgü yetileri uyguladığı belirli bir moda verilen addır."[58] Ona göre akıl, deneyimler edinme ve bu deneyimlerden yola çıkarak geleceğe dair tahminlerde bulunma yeteneğimizdir. Bu tahminlerin amacı, zararlı olanları uzaklaştırıp yararlı olanları yaklaştırarak varoluşumuzun ve eylemlerimizin nihai hedefi olan mutluluğu sağlamaktır.[59]

Bu ifadeler doğrultusunda, d'Holbach'ın yirminci yüzyılda ortaya çıkan davranışçılık akımının önemli öncülerinden biri olarak görülebileceği söylenebilir. Hem d'Holbach hem de davranışçılar, gözlemlenebilir ve ölçülebilir davranışlara odaklanır; içsel zihinsel süreçlerden ziyade dışarıdan gözlemlenebilen davranışlara öncelik tanırlar. Ayrıca, her iki yaklaşım da çevrenin insan davranışları üzerindeki belirleyici etkisine vurgu yapar. d'Holbach, insan davranışlarının doğanın zorunlu yasalarının bir sonucu olduğunu öne sürerken, davranışçılar bu davranışların öğrenme, koşullanma ve diğer çevresel faktörler tarafından şekillendiğini savunur. Her iki anlayış da insan davranışlarının belirlenmiş olduğu fikrinde birleşir ve bireylerin özgür iradeleriyle değil, geçmiş deneyimlerin ve çevresel koşulların etkisiyle hareket ettiğini öne sürer.

Kısacası d'Holbach'ın materyalist ve determinist görüşleri, davranışçılığın temel prensipleriyle büyük ölçüde örtüşür. Her iki yaklaşım da insanı doğanın bir parçası olarak görür ve zihinsel süreçleri fiziksel süreçlere indirgeme eğilimindedir.

[54] d'Holbach, *Doğanın Düzeni*, 91.
[55] d'Holbach, *Doğanın Düzeni*, 94.
[56] d'Holbach, *Doğanın Düzeni*, 97.
[57] d'Holbach, *Doğanın Düzeni*, 98.
[58] d'Holbach. *Doğanın Düzeni*, 98.
[59] Ewald, *Fransız Aydınlanma Felsefesi,* 139.

d'Holbach ayrıca *La Morale Universelle* (*Evrensel Ahlak*) adlı eserinde, insanın duyum (*sentiment*), zekâ (*intelligence*) ve akıl (*esprit*) yetilerini bir araya getirerek, "insan, duyarlı, zeki ve akıllı bir varlıktır"[60] şeklinde ifade eder. Bu tanımla, insanın hem duygusal hem de rasyonel yönlerini birleştiren karmaşık ve çok yönlü doğasına dikkat çeker. Eserde ayrıca, insanın bu üç yeteneği bir arada kullanılarak erdemli ve mutlu bir yaşam sürebileceği vurgulanır. Bu bağlamda d'Holbach, ahlakı da "mutluluğu arayan ve kendi gibi varlıklarla ya da benzer arzulara sahip bireylerle toplum içinde yaşayan mantıklı, zeki bir varlığın akıl yoluyla üstlendiği yükümlülüklerin bilgisi"[61] olarak tanımlar. Bu yaklaşım, insanın hem duygusal hem de akılcı yönlerinin, onun toplumsal ve ahlaki gelişimine katkı sağladığını ortaya koyar.

d'Holbach, öte yandan ahlak temeline dayanan bir yönetim anlayışını savunur ve devletin temel görevinin, aydınlanmış öz-çıkar, bireyin kendini sevmesi ve kendi hazzını araması üzerine kurulu bir sosyal etiği yaygınlaştırmak ve güçlendirmek olduğunu belirtir. Bu doğrultuda, devletin toplumun refahı ve yurttaşların mutluluğunu sağlamaya yönelik erdemleri oluşturmak ve geliştirmek için elinden geleni yapması gerektiğini vurgular. Bu düşünceler ışığında, ideal yönetim biçimi olarak etokrasiyi benimser. d'Holbach'a göre, toplum ve bireyleri arasında, yazılı olmayan ve sürekli yenilenen bir toplumsal sözleşme bulunmaktadır. Bu sözleşmenin temel amacı, yurttaşların haklarını karşılıklı güvence altına almaktır. En kutsal haklar ise özgürlük, mülkiyet ve güvenliktir. Ancak mutlu olmak için, d'Holbach'a göre mülkiyet sahibi ya da zengin olmak yetmez; varlıkları, açıkça mutluluk getirecek biçimde kullanmayı da bilmelidir. Mutlu olmak, özgür olmak için yeterli değildir. Özgürlüğü kötüye kullanmamalı, onunla adalete aykırı bir şey yapmamalıdır.[62]

d'Holbach, mutluluk temelli bir etik anlayışı geliştirerek, hiçbir insanın başkalarının yardım ve desteği olmadan mutlu olamayacağını savunur. Ona göre, ahlaki kurallar bireyin özel çıkarlarından türemekte ve kişinin mutluluğu, başkalarının mutluluğuyla doğrudan bağlantılı olduğu için, bireyin genel refahı yükseltmesi aslında kendi yararınadır. Bu doğrultuda etik, bireyin mutluluğunu toplumun refahı aracılığıyla sağlayacak insani iş birliğinin bilimi olmak durumundadır. d'Holbach'ın yararcı etik çerçevesinde ideal toplum modeli, aslında mevcut burjuva toplumunun idealize edilmiş bir versiyonudur. O, eylemin temel akli motivasyonunun bireyin kendi hazzı, öz-çıkarı ve mutluluğunun peşinden gitmesi olduğunu öne sürer. İyi düzenlenmiş bir toplumda, bireyin kişisel mutluluğunu arayışı sosyal otorite tarafından engellenmemelidir. Eğer öz-çıkar ile ahlaklılık arasında bir çatışma varsa, bu bireylerin ahlaki zaaflarından değil, toplumsal düzenin kusurlarından ve eğitimin yetersizliğinden kaynaklanmaktadır. Bu nedenle insanlara erdemleri, yanlış ve doğruları, nitelik ve yetenekleri vermek için eğitime ihtiyaç vardır.[63]

Sonuç olarak, D'Holbach'ın birey merkezli ancak toplumun refahını önceleyen düşüncesi, özel çıkar ile kamu yararı arasında esasen bir çatışma bulunmadığını ileri sürecek kadar ileri gider. Ona göre, doğru toplumsal düzen ve eğitim sağlandığında, bireysel mutluluk ile toplumsal refah birbirini destekleyen unsurlar haline gelecektir.

**Sonuç**

d'Holbach'ın *Doğanın Düzeni*, *Evrensel Ahlak* ve *Toplumsal Dizge* gibi eserlerde ortaya koyduğu düşünceler, 18. yüzyılın entelektüel ortamında materyalist felsefenin güçlü bir savunusunu yaparak, dönemin düşünsel iklimine derin bir etki bırakmıştır. Dönemin düalist görüşlerine ve tinsel varsayımlarına karşı çıkarak, doğanın yasalarını merkeze alan bir dünya görüşü sunmuştur. Bu yaklaşım, insanın mutluluğunu, doğanın sunduğu imkânların anlaşılması ve rasyonel bir temele oturtulması gerektiği fikrine dayandırmıştır.

[60] Baron d'Holbach, *La Morale Universelle ou les devoirs de l'homme fondes sur sa nature* (Paris: Chez De Bure, 1823), 4.
[61] d'Holbach, *La Morale Universelle ou les devoirs de l'homme fondes sur sa nature*, 1.
[62] Baron d'Holbach, *Systeme social, ou Principes naturels de la morale et de la politique* (London: Tome Second, 1773), 67.
[63] d'Holbach, *Systeme social*, *ou Principes naturels de la morale et de la politique*, 15.

d'Holbach'ın *Doğanın Düzeni* adlı eserinin birkaç temel noktası, modern bilimsel ve felsefi tartışmalar bağlamında yeniden ele alınabilir. Öncelikle d'Holbach'ın doğa yasalarını temel alan materyalist anlayışı, insanın mutluluğa ulaşmasının anahtarı olarak öne çıkmıştır. Mutluluğa ulaşmanın yolu, doğayı anlamaktan ve deneyimden geçer. Bu nedenle d'Holbach, bilgi edinme sürecinde doğa felsefesine ve empirizme büyük önem vermiştir. Ancak, modern dünyada çevresel krizler, teknolojik gelişmelerin etik sonuçları ve toplumsal eşitsizlik gibi konular, bu görüşün yeniden yorumlanması gerektiğini göstermektedir. Doğanın düzenini anlamak kadar, onu koruma ve sürdürülebilir bir şekilde kullanma konuları da artık merkezi bir öneme sahiptir. Bu bağlamda d'Holbach'ın fikirleri, sürdürülebilirlik ve ekolojik felsefe alanındaki tartışmalara materyalist bir bakış açısıyla katkı sağlayabilir.

d'Holbach'ın zihinsel süreçlerin maddi temellere dayandığı görüşü, nörobilim ve psikoloji alanındaki çağdaş gelişmelerle desteklenmiştir. Ancak, modern bilim, zihin ve madde arasındaki ilişkiyi açıklamak için daha karmaşık ve çoğulcu yaklaşımlar geliştirmiştir. Bu bağlamda, d'Holbach'ın materyalist açıklamaları, nöroetik, bilinç çalışmaları ve yapay zekâ gibi alanlardaki yeni sorulara ışık tutabilecek şekilde genişletilebilir.

d'Holbach'ın düzen, düzensizlik, zekâ ve rastlantı gibi kavramların insana özgü soyutlamalar olduğu tespiti, bugün bilim felsefesi ve bilişsel bilimler açısından önemli bir tartışma alanıdır. İnsan bilincinin doğayı algılama biçimi, yalnızca felsefi değil, aynı zamanda kültürel ve teknolojik bağlamlarda da yeniden düşünülmelidir. Ayrıca *Evrensel Ahlak*, *Toplumsal Dizge ve Doğal Siyaset* gibi eserlerindeki düşünceleri insan doğasına dair evrensel bir anlayış sunarken, aynı zamanda bireyin ve toplumun gelişimine yönelik pratik bir rehber niteliği taşır. Ancak bu fikirlerin günümüzde etkili bir şekilde uygulanabilmesi için, modern bilimsel keşifler ve etik tartışmalarla harmanlanarak yeniden yorumlanması gerekmektedir. Bu sayede, d'Holbach'ın mirası, hem bireysel hem de toplumsal düzeyde mutluluk ve refah arayışına katkı sağlamaya devam edebilir.

Sonuç olarak, d'Holbach'ın görüşleri, yalnızca kendi dönemine ışık tutmakla kalmamış, aynı zamanda insan doğasına dair rasyonel bir anlayış geliştirmek için evrensel bir temel sunmuştur. Bu görüşler, çağımızda hem bireysel hem de toplumsal düzeyde bilgi arayışına ve mutluluk anlayışına rehberlik etmeye devam edebilir. Ancak, günümüzün karmaşık sorunlarına yanıt verebilmek için bu düşünceler, modern bilimsel ve etik perspektiflerle yeniden değerlendirilmelidir.

**Kaynakça**

Cassirer, Ernst. *The Philosoph of the Enlightenment*. Çevirenler: Fritz C. A. Koelln ve James P. Pettegrove, USA: Princeton University Press, 1951.

Cevizci, Ahmet. *Aydınlanma Felsefesi*. İstanbul: Say Yayınları, 2017.

Copleston, Frederick. *Aydınlanma, Fransız Aydınlanmasından Kant'a*. Çeviren: Aziz Yardımlı, C. 6/1. İstanbul: İdea Yayınevi, 1996.

Çiğdem, Ahmet. *Aydınlanma Düşüncesi*. 2. bs. İstanbul: İletişim Yayınları, 1997.

Doğrucan, Mehmet Fatih. "Büchner, Haeckel ve D'Hollbach'ın Kısaca Materyalizmi," *21. Yüzyılda Eğitim ve Toplum* 6, sayı: 17 (2017): 307-314.

———. *Tanrı ile Kavga, 18. yy Fransız Aydınlanmasında D'Hollbach Sistemi*. Ankara: Altınordu Yayınları, 2019.

Ewald, Oscar. *Fransız Aydınlanma Felsefesi*. Çeviren: Gürsel Aytaç, 2. bs. İstanbul: Doğu Batı Yayınları, 2013.

Holbach, Baron d'. *Doğanın Düzeni*. Çeviren: Kadir Paksoy, İstanbul: Doruk Yayınları, 2024.

———. *La Morale Universelle ou les devoirs de l'homme fondes sur sa nature*. Paris: Chez De Bure, 1823.

———. *Systeme social, ou Principes naturels de la morale et de la politique.* London: Tome Second, 1773.

Kant, Immanuel. "Aydınlanma Nedir? Sorusuna Yanıt" *Immanuel Kant Seçilmiş Yazılar* içinde, Çeviren: Nejat Bozkurt, 311-21. 2. bs. İstanbul: Sentez Yayınları, 2015.

Küçükalp, Kasım ve Ahmet Cevizci. *Batı Düşüncesi, Felsefi Temeller.* İstanbul: İsam Yayınları, 2010.

Lange, Friedrich Albert. *Materyalizmin Tarihi ve Günümüzdeki Anlamının Eleştirisi I-II*. Çeviren: Ahmet Arslan, İstanbul: Sentez Yayınları, 2016.

Russ, Jacqueline. *Felsefe Tarihi 3, Aklın Zaferi*. Çeviren: İsmail Yerguz, C. 3. İstanbul: İletişim Yayınları, 2012.

Schmidt. "Enlightenment" in *Encyclopedia of Philosophy*, Editör: Donald M. Borchert, 3:242-48. 2. bs. USA: Macmillan Reference, 2005.

Sena, Cemil. "HOLBACH, Paul-Henrl-Dietrich Baron" *Filozoflar Ansiklopedisi* içinde, 2:445-50. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1975.

Taşçı, Serdar. "Aydınlanma(nın) Felsefesi," *Toplumbilim Dergisi* sayı: 11 (2000): 131-34.

Timuçin, Afşar. *Düşünce Tarihi 2, Gerçekçi Düşüncenin Gelişimi*. 6. bs. İstanbul: Bulut Yayınları, 2012.

**Araştırma Makalesi**
**Başvuru:** 05.02.2025
**Kabul:** 05.05.2025
**Atıf:** Düzgün, Oğuz. "Nietzsche'de Dünyaya Farklı Bakmanın Bir İmkânı Olarak Türk Dili," *Temaşa Felsefe Dergisi* sayı: 23 (Haziran 2025): 127-141. https://doi.org/10.55256/temasa.1633312

# Nietzsche'de Dünyaya Farklı Bakmanın Bir İmkânı Olarak Türk Dili

**Oğuz Düzgün**[1]
ORCID: 0000-0002-7663-2712
DOI: 10.55256/TEMASA.1633312

**Öz**

19. yüzyılın önemli filozoflarından olan Nietzsche, Batı uygarlığının sorunlarını eleştirel bir üslupla ele alarak o güne kadar keşfedilmeyen düşünme imkânlarının kapılarını aralamıştır. Nietzsche'nin modern akıl anlayışına yönelik eleştirileri kadar modern özne konusundaki eleştirileri de kendisinden sonraki tartışma konularını belirlemiştir. Nietzsche bir filolog olarak dönemindeki filoloji biliminin yetersizliğinden de şikayetçidir. Dil ve düşünce arasında ayrılmaz bağlantılar bulunduğunu düşünen Nietzsche, modern özne anlayışından Hıristiyanlığın Tanrı inancına kadar, pek çok farklı alanda dillerin gramer yapılarının etkili olduğunu düşünmektedir. Gramer felsefesi kavramlaştırmasını geliştiren Nietzsche'ye göre, ortak dil ailesine mensup bir dili kullanan toplumların dünyaya bakma tarzları da birbiriyle benzer olacaktır. Filozof, Hint-Avrupa dil ailesine mensup diller yoluyla üretilmiş felsefelerde böyle bir benzerlik görmektedir. Eleştirisinin odağında bulunan modern özne anlayışının temelleri de ona göre Hint-Avrupa dillerinin gramer yapılarına dayanmaktadır. Nietzsche'ye göre, özne kurulum tarzının Hint-Avrupa dillerinden oldukça farklı olduğu Ural-Altay dilleri, dünyaya farklı bakmanın imkânlarını sunan dillerdir. Türkçenin de Ural-Altay dil ailesinin bir mensubu olduğu düşünüldüğünde, Nietzsche'nin Ural-Altay dillerinin farklı düşünme imkânları sunduğu konusundaki tezlerini, Türk dili üzerinden değerlendirmek mümkün olabilecektir. Bu amaca yönelik olarak, Ural-Altay dil ailesinin bir üyesi olan Türkçe üzerinden dünyaya farklı bir şekilde bakmanın mümkün olup olmadığı konusu, makale boyunca tartışılacaktır.

**Anahtar Kelimeler**: Nietzsche, Özne, Hint-Avrupa Dilleri, Ural-Altay Dilleri, Türk Dili.

**Turkish Language as a Possibility to Look at the World Differently in Nietzsche**

**Abstract**

Nietzsche, one of the important philosophers of the 19th century, opened the doors to previously unexplored possibilities of thought by addressing the problems of Western civilization in a critical manner. Nietzsche's criticisms of the modern subject as well as his criticisms of the modern understanding of reason determined the discussion topics that followed him. As a philologist, Nietzsche also complained about the inadequacy of philology in his time. Thinking that there are inseparable connections between language and thought, Nietzsche thought that the grammatical structures of languages were effective in many different areas, from the modern understanding of the subject to the Christian belief in God. According to Nietzsche, who developed the conceptualization of the philosophy of grammar, the ways in which societies using a language that is a member of a common language family will also be similar to each other. The philosopher sees such a similarity in the philosophies produced through languages that are members of the Indo-European language family. According to him, the foundations of the modern understanding of the subject, which is the focus of his criticism, are based on the grammatical structures of the Indo-European languages. According to Nietzsche, the Ural-Altaic languages, in which the subject construction style is quite different from the Indo-European languages, are languages that offer the opportunity to look at the world differently. When we consider that Turkish is also a member of the Ural-Altaic language family, it will be possible to evaluate Nietzsche's theses about the Ural-Altaic languages offering different thinking opportunities through the Turkish language. To this end, the issue of whether it is possible to look at the world differently through Turkish, which is a member of the Ural-Altaic language family, will be discussed throughout the article.

**Keywords:** Nietzsche, Subject, Indo-European Languages, Ural-Altaic Languages, Turkish Language.

[1] Dr. Öğr. Üyesi, Bandırma Onyedi Eylül Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Sosyoloji Bölümü. oduzgun@bandirma.edu.tr

**Giriş**

Friedrich Nietzsche 19. yüzyılın önemli düşünürlerinden birisidir. Onun, Batı düşünce geleneklerine ve bu geleneklerin bir sonucu olarak gördüğü modernizme yönelik eleştirel bakışın öncü isimlerinden olduğunu söylemek bir abartı olmayacaktır. Nietzsche'nin eleştiri anlayışı, *Kritik der reinen Vernunft* adlı eseriyle Kant'ın başlattığı eleştirel sürecin radikalleşmesine tekabül eder. Bu noktada Nietzsche, Kant'ın düşünceleri yanında eleştirel felsefenin bizatihi kendisini de köklü bir eleştiriye tabi tutarak, logos merkezci formüllerde sıkışıp kalmak yerine, ele avuca gelmez bir bütün olarak oluşa, insanın bedenine ve yaşamın kendisine dönmeyi teklif eden düşünür olarak belirginleşir.[2]

Nietzsche'nin özgünlüğü elbette önceki paragrafta ortaya konulan özellikleriyle sınırlı değildir. Onun çağdaş ve post-modern düşüncenin oluşmasında ne derece etkili olduğu da bilinen bir gerçektir. Hararetli bir şekilde gerçekleştirdiği rasyo eleştirisi, ahlâk ve din konusundaki eleştirel tespitleri, üstinsan kavramlaştırmasında kendisini gösteren insan görüşü, perspektivizm alanında öncü değerlendirmelerde bulunuşu gibi özellikleriyle Nietzsche, çağdaş bir filozof olarak da etkisini sürdürmeye devam etmektedir. Nihilizmin gelişi uyarısıyla modern çağın içine düşeceği değersizlik girdabını çok önceden bildirmiştir. *"Tanrı öldü"* metaforuyla anlatmak istediği gibi en yüksek değerlerin değerini yitirdiği, amacın ve nedenin artık bilinemeyeceği bir çağa girildiğinin ilk uyarısını yapan düşünür olmuştur.[3] Üstelik umutsuzluğa da kapılmamış, eline aldığı çekici putları kırmak (yapı söküm) için savurmaya başlamış ve de çılgınca neşeden payını aldığını gösterircesine tüm değerlerin yeniden bir değerlendirilişi (yapı örüm) faaliyetine girişmiştir.[4] İlgilendiği alanlar oldukça fazla olan düşünür, bütün bu alanlar itibariyle bir şeyler söylemiş, bu durum da onun eserlerindeki düşüncelerinin karmaşık ve çelişkili olduğu şeklindeki kimi yorumları beslemiştir. Nietzsche'nin ilgilendiği ve özgün fikirleriyle sonraki düşünürleri etkilediği alanlardan birisi de filolojidir ki bu onun temel uzmanlık alanıdır da. Dönemindeki filoloji anlayışının yetersizliğinin farkında olan düşünür, bu bilim dalını kültür problemlerini ifşa etmede yöntemsel bir zemin olarak yeniden inşa etmeye çalışmıştır.[5]

Nietzsche'nin filoloji alanında da bir dönüşümü arzuladığı anlaşılmaktadır. Bu amaca matuf olarak *"Wir Philologen"* (Biz Filologlar) başlıklı makaleyi yazmış ve bu makalesinde çağdaşı olan filologlara yönelik ciddi eleştirilerde bulunmuştur. Nietzsche'ye göre filolog, masumiyetini kanıtlamak istiyorsa üç şeyi anlamalıdır: *Antik çağ, şimdiki zaman ve kendisi*. Filologların hatası ya antik Yunan'ı, ya şimdiyi ya da kendilerini anlamamalarıdır. Makale boyunca filologları şimdinin gerçekliğinden eskilere kaçtıkları için eleştiren Nietzsche, antik çağın ancak bugünden yola çıkılarak daha iyi anlaşılacağını belirtir. Düşünüre göre, eğer filoloğa antik çağ boyunca kendi zamanını daha iyi anlama görevi verilirse, onun görevi ebedi bir görev olacaktır.[6] Nietzsche henüz 20'li yaşlarda yazdığı doktora tezi *De Theognide Megarensi* (Megeralı Theognis Üzerine) yoluyla filoloji anlayışını zaten ortaya koymuştur. O güne kadar anlaşılmaz bir şair olarak kabul edilen Theognis'in nasıl anlaşılması gerektiğini göstermeye çalışan Nietzsche, yazdığı teziyle eleştirel bir tahlil gerçekleştirmiş; Theognis'in yaşadığı çağın ahlak ve siyaset anlayışını, yine onun dilinden yola çıkarak tasvir etmiştir. Nietzsche'nin gerçekleştirdiği bu tahliller, sadece dilin kültürü nasıl etkilediğini değil tarihin ve yaşayan kültürün de dili nasıl etkilediğini gösteren tahliller olmuştur.[7]

Çalışmada, felsefe ve dil ilişkisini ifşa etmek adına Nietzsche'nin ortaya koyduğu kimi tespitlere odaklanılacaktır. *İyinin ve Kötünün Ötesinde* adlı eserindeki kimi yorumları bu noktada yol göstericidir. İlgili eserin orijinal isminin ikinci bölümü[8] Nietzsche'nin gelecekteki düşünürler için yeni bir felsefe örneği ortaya koymak istediğini zaten göstermektedir. Buna ilave olarak, eserin satırları arasında Nietzsche'nin filoloji alanında gerçekleştirmek istediği

[2] Friedrich Wilhelm Nietzsche, *Güç İstenci*, çev. Nilüfer Epçeli. (İstanbul: Say Yayınları, 2017), 275-277.
[3] Nietzsche*, Güç İstenci*, 27.
[4] Friedrich Wilhelm Nietzsche, *Putların Batışı Ya da Nasıl Çekiçle Felsefe Yapılır*, çev. Mustafa Tüzel. (İstanbul: İthaki Yayınları, 2005), 7.
[5] Arthur Danto, *Nietzsche, Hayatı, Eserleri ve Felsefesi*, çev. Ahmet Cevizci. (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2002), 3.
[6] Friedrich Wilhelm Nietzsche, Wir Philologen, *Werke in drei Bänden* (München Band 3, 1954), 324, 329.
[7] Friedrich Wilhelm Nietzsche*, Megaralı Theognis Üzerine*, çev. Yunus Emre Ceren. (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2021), 8-10.
[8] Vorspiel einer Philosohie der Zukunft.

dönüşüme de göndermeler yer almaktadır. Felsefenin temelinde bir *ortak gramer felsefesi*nin (gemeinsamen Philosophie der Grammatik) bulunduğunu ortaya koymaya çalışan düşünür, felsefe kavramlarının, bütün bu rastgele oluşuyormuş gibi görünüşlerine rağmen esasında dilsel bir sisteme tabi olduklarını savunur. Hint-Avrupa dilleriyle Ural-Altay dillerini fazla da tafsilata girmeden karşılaştıran Nietzsche, *özne* anlayışlarındaki farklılık nedeniyle, bu dil ailelerinin felsefe yapma yöntem ve yollarının da farklı olacağını belirtir. Bu noktada Batı felsefesinin üzerinde yükseldiği Hint-Avrupa dillerinin karşısına Ural-Altay dillerini koyan filozof, Ural-Altay dillerini kullanan düşünürleri, kendi dillerinden yola çıkarak *dünyaya farklı bakma*[9] imkânlarını keşfetmeye davet eder.[10]

Hint-Avrupa dilleriyle oluşturulmuş düşünme yollarından farklı düşünme yolları geliştirilebilir tespiti, antik Yunan'dan Nietzsche'nin kendi zamanına kadarki bütün bir Batı felsefesinin alternatifi olacak yeni düşünme imkânlarını keşfetmeye bir çağrı olarak düşünülmelidir. Bu noktada onun Ural-Altay dillerine ait vurgusu, bu dil ailesinin sınırları içindeki bütün dilleri kapsar niteliktedir. Bu diller arasında Türkçenin olmayışı ise düşünülemez. Zira bütün lehçeleriyle birlikte Türk dili, Ural-Altay dil ailesinin Altay koluna mensup bir dildir. Türkçe, Altay dilleri içerisinde 200 milyonu aşan konuşanıyla en fazla konuşura sahip dillerindendir.[11] Bu arada Türkçenin de dâhil olduğu Ural-Altay dil ailesinin içinde Macarca, Fince, Estonca, Moğolca, Korece ve Japonca gibi akraba dillerin bulunduğu da unutulmamalıdır.

Bu noktada Nietzsche'nin, kendisinden önce dil-düşünce birliğini savunan *Wilhelm von Humboldt*'un (1767-1835) kimi fikirlerinden etkilenmiş olduğu gerçeği de hatırlanmalıdır. Humboldt'un *Weltanschauung* (Dünya görüşü) olarak bilinen hipotezi, dilin dünyayı belirlediği ve düşüncenin dil olmadan imkânsız olacağı şeklinde temel bir önermeye sahiptir. Bu yönüyle Humboldt'un *linguistik determinizm* olarak adlandırılan *dil belirlenimciliği* anlayışının ilk temsilcilerinden olduğu savunulabilir.[12] Humboldt'a göre bir milletin ruhsal bireyselliği ile dilinin biçimi arasında güçlü bağlar bulunmaktadır. Ona göre dil, kültürün de düşüncenin de şekillenmesinin ana sebebidir. Düşüncenin dil yoluyla ifade edilmesinin zorunluluğuna değinen Humboldt, dil ve düşüncenin ancak birbirlerine uygun düşen formlara izin vereceğini belirtir. Düşünür buradan yola çıkarak, dilin halkın ruhu; ruhun da halkın dili olduğu şeklindeki özdeşçi bir sonuca ulaşır. Esasında Humboldt'un, dil-düşünce ya da dil-kültür arasında karşılıklı bir etkileşimin varlığını savunduğu anlaşılmaktadır. Elbette Humboldt sadece Nietzsche'yi etkilememiş, Saussure gibi dilcilerin anlayışlarında da köklü değişikliklere sebep olmuştur.[13] Nietzsche'nin, Saussure'ün dilbilim anlayışında etkili oluşuna dair tespitler, Humboldt gibi ortak bir kaynakta buluşmalarından kaynaklanıyor olabilir. Nietzsche, eserlerinde Humboldt'tan sınırlı bir şekilde bahsetse de dilin; halkların tarihsel, düşünsel ve kültürel özelliklerini yansıtmasıyla ilgili görüşlerini, Humboldt'un eserlerinden aldığı dersler yoluyla benimsemiş görünmektedir.[14] Kimden ne kadar etkilenmiş olursa olsun bu durum Nietzsche'nin de *linguistik determinist* anlayışın öncü temsilcilerinden olduğu gerçeğini değiştirmeyecektir. Nietzsche'nin Ural-Altay dillerinin ya da Hint-Avrupa dillerinin kendilerine özgü kodlanmış ayrımları olduğu şeklindeki fikri de onun *dilsel görelilik* anlayışının bir tezahürü olarak okunabilir. Zira bir dilde kodlanmış ayrımların yalnızca o dile özgü olduğu fikrine *dilsel görelilik* denmektedir. Bu teoriye göre dillerin yapısal çeşitliliğinin bir sınırı yoktur. Kullanılan dil, izlenimlerin kaleydoskop benzeri akışı olan tüm gerçekliği, tamamen keyfi bölmelere bölmektedir.[15]

---

[9] …anders in die Welt blicken… (Friedrich Wilhelm Nietzsche, *Jenseits von Gute und Böse, Vorspiel einer Philosophie der Zukunft* (Leipzig: Alfred Kröner Verlag, 1924), 28.)

[10] Friedrich Wilhelm Nietzsche, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, çev. Ahmet İnam. (İstanbul: Say Yayınları, 2015), 33-34.

[11] Musa Kaya ve Osman Demirel, "Türkçenin Konuşur Sayısı ve Dünya Dilleri Arasındaki Sıralamanın Analizi," *Aydın Tömer Dil Dergisi* 8, sayı: 2 (2023): 302.

[12] Jon Mills, "Linguistic Relativity and Linguistic Determinism: Idiom in 20th Century Cornish," (Paper presented at the New Directions in Celtic Studies Conference, University of Luton, Newquay, November, 2000).

[13] Rabia Topkaya, "Dilin Aynasında Kültür: Humboldt Felsefesinde Dil – Kültür İlişkisi," *Vira Verita* 4, (2016): 65-66.

[14] Christian J. Emden, *Modern Siyasal Düşünce ve Friedrich Wilhelm Nietzsche*, çev. Gamze Varım. (İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2008), 171-172.

[15] Mills, "Linguistic Relativity and Linguistic Determinism: Idiom in 20th Century Cornish," 3.

Humboldt ve Nietzsche'den sonra da dilin deterministik önemini vurgulayan dilbilimciler ve düşünürler çıkmıştır. 20. yüzyılın ilk yarısında da dil, gerçeklik algımızı şekillendirmede önemli olarak görülür. Bu çoğunlukla dilin, insanların etrafındaki dünyada ne gördüklerini önceden belirlediğini söyleyen Edward Sapir ve Benjamin Whorf'tan kaynaklanmıştır. Başka bir deyişle dil gerçekliği filtreler, insanlar gerçek dünyayı yalnızca dillerinin kategorilerinden görürler. Temelleri Nietzsche ve Humboldt'a kadar uzanan bu düşünce, Sapir-Whorf hipotezi olarak bilinir hale gelmiştir. Herkesin dünyayı anlamlandırmak için temel bir ihtiyacı olduğu öncülünden yola çıkar. Dünyaya anlam kazandırmak için düzen getiririz ve dil, dünyayı organize etmek için insanların elindeki temel araçtır.[16]

Deterministik ya da göreceli olarak adlandırılan dilbilim anlayışının ortaya çıkıp gelişmesinde Kant'ın II. Kopernik devriminin etkisi de yok sayılmamalıdır. Onun *fenomen-numen* ayrımı ve *idrak* (Verstand) kategorilerinin, bilginin oluşmasındaki zorunlu etkisine yönelik ısrarı böyle bir etkinin varlığını açıkça gösterir. Kant'a göre öznenin, *kendi başına şeyler* olarak gerçekliği bilmesine imkân bulunmamaktadır. Filozof bu anlayışını *transandantal idealizm* olarak adlandırır. İnsanın bilgisi ancak anlama yetisinin *a priori* kategorileri ve deneyime yönelik sınırlı algısının bir sentezinden oluşur. Kant açısından düşünüldüğünde; idrak kategorilerinin, görünün uzay-zaman formlarının ve de dilin sınırlarını aşarak kendi başına (numenal) bir gerçekliğin bilgisine ulaşmanın imkânı yoktur.[17] Bu bağlamda, Humboldt'un nesnel hakikatin öznel bireysellikten doğduğuna yönelik tespitinde Kant'ın yankısını bulmak mümkündür.[18]

Kant'ın, kategorileri *a priori* (deneyimden önce) olarak kabul edişi, onun açısından deneyimle öğrenilen fonetik dilin de anlama yetisindeki kategorilere ve görüdeki formlara tabi olduğunu düşündürtmektedir. Kant'ın da Chomsky'nin evrensel dil teorisini andıran bir *a priori* yapıyı diller için var saydığını anlıyoruz. Chomsky'nin teorisine göre diller arasında farklılıklar bulunsa da bütün dillerin temel yapısı bütün insanlarda ortaktır. Kant'ın *a priori* kategorilerinin de evrensel dilde olduğu gibi bütün anlama yetisi sahipleri için ortak olduğu düşünülebilir. Nietzsche de görüşlerini ortaya koyduğu bölümün sonunda Locke'un ideaların kökeni ile ilgili görüşlerinde fark ettiği yanlışlığı, çalışmaya konu olan tespitleriyle yadsıdığını belirtir. Nietzsche'nin yadsıdığı görüş, Locke'un insanların doğuştan herhangi bir düşünce ya da bilgi getirmediği konusundaki deneyimci anlayışı olmalıdır. Zira Nietzsche'nin *atavizm* teorisi, doğuştan getirilen bilgileri varsaymaktadır. Nietzsche'nin tabirleriyle ifade etmek gerekirse, *onlardaki bir şey yönlendirir onları; bir şey birbiri ardınca belli bir düzene iter; doğuştan gelen sistemli bir yapıya, kavramların ilişkisine*…[19] Bu ifadeler Freud'un, kuşaklar boyunca tekrar edilen deneyimlerin birbirini takip eden nesillerin "id"lerinde kalıcı izler bıraktığına dair düşüncelerini de hatırlatır.[20] Ancak Nietzsche'nin bu meseledeki konumlanışı, Chomsky'nin evrenselliğiyle kıyaslandığında tikel bir görünüm arz etmektedir. Esasen Nietzsche, Chomsky'den farklı olarak evrensel bir dilin var olmadığını ortaya koymak istediği için her bir dil ailesinin tikelliğine odaklanmıştır. Ancak bu tikellik toplumda sonlanır. Bvahdeir milletin fertleri arasında da olsa, dilin bir toplumsallığa dayanması gerektiğini Nietzsche de bilmektedir. Zira iletişimsellik bağlamında *sensus communis*'i zorunlu olarak talep eden dilde, kişiye özel dillerin var olmasının imkânı bulunmamaktadır.[21]

Platon'dan beri tartışılan dil-düşünce ilişkisi konusu bağlamında, düşüncelerin dil tarafından değil de dilin düşünce tarafından belirlendiğini savunan düşünürler de çıkmıştır. Çağdaş dilbilimcilerden *Ronald Langacker*'in görüşü buna örnek gösterilebilir. Langacker özellikle adalet, merhamet, vicdan, bezginlik benzeri soyut kavramlar bağlamında gerçekleştirdiği tartışmada, düşüncenin dilden farklı bir belirleyiciliğinin olduğunu ortaya koymaya çalışır. Düşünür, herhangi bir dil becerisi gerektirmeyen resim ve heykel gibi sanatsal faaliyetleri örnek göstererek,

[16] Mills, "Linguistic Relativity and Linguistic Determinism: Idiom in 20th Century Cornish," 1-2.
[17] Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, [A 80]-[A 82], [A 129]-[A 130].
[18] Taylan Altuğ, *Dile Gelen Felsefe* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2013), 77.
[19] Nietzsche, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, 33.
[20] Calvin S. Hall, *Freudyen Psikolojiye Giriş*, çev. Ersan Devrim. (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2016), 27-28.
[21] Ludwig Wittgenstein, *Felsefi Soruşturmalar*, çev. Haluk Barışcan. (İstanbul: Metis Yayınları, 2017), 110-111.

bütün bu örneklerin dil olmadan da düşünülebileceğinin kanıtı olduğunu belirtir. Türk dilbilimci Aksan, bütün bu farklı görüşleri tartıştığı bir yazısında, her ne kadar düşünceyi merkeze alan görüşlerde kimi tutarlılıklar bulsa da dil olmadan düşüncenin gerçekleşmeyeceği yargısının ağırlık kazandığı sonucuna varır.[22]

Nietzsche'nin Humboldt düşüncesine dayanan tezinin doğruluğu ya da yanlışlığı konusunda bir tartışma gerçekleştirmek çalışmanın sınırlarını aşacaktır. Çalışma bağlamında Nietzsche'nin görüşü üzerinden bir tartışma gerçekleştirileceğinden, dillerin düşünceleri ve kültürleri belirlediği tezi merkeze alınacaktır. Ayrıca çalışma yoluyla Nietzsche'nin çağrısının Ural-Altay dillerine yönelik bir çağrı olduğu kadar Türk diline yönelik bir çağrı olarak da okunabileceği gösterilmeye çalışılacaktır. Zira Türkçe, yüzyıllar boyunca Avrupa dil ve kültürlerinden yalıtılmış bir coğrafyada konuşulup yazılan ve Ural-Altay dillerinin bütün özgün gramer özelliklerini içinde barındıran bir dildir. Türk dilinin, Ural dilleri (Fince, Macarca vb.) örneklerinin kaldığı oranda Avrupa dillerinin etkisine çok fazla maruz kalmamış olması ve Türkçeyi konuşanların, binlerce yıldan beri Asya'daki Türk topluluklarıyla ilişkilerini devam ettirmesi, bu dildeki Ural-Altay dil ailesi özelliklerinin korunarak geliştirilmesini sağlayan etkenler arasında sayılabilir. Öyleyse Nietzsche'nin Ural-Altay dilleriyle *dünyaya farklı bakma* daveti aynı zamanda Türk diliyle *başka bir felsefe/düşünme yolu* bulmaya davet olarak da okunmalıdır. Çalışmada yapılacak olan da Ural-Altay dillerinin bir temsilcisi olarak Türkçe'nin felsefi imkânlarını merkeze alan bir okuma olacaktır. Bu amaca ulaşmak için Türkçenin bütün gramer özelliklerine odaklanmak yerine, Nietzsche'nin de çağrısına uygun bir şekilde *özne* konusuna odaklanılacaktır.

**1. Nietzsche'nin Gramer Temelli Özne Eleştirisi**

Nietzsche'nin eleştirisi çok yönlüdür ancak bu eleştiri bir yönüyle de *modern özne* kurgusuna yönelik bir eleştiridir. Descartes'ın *"ben düşünüyorum"* (cogito) öncülü yoluyla, ben'in, düşüncenin yegâne nedeni olduğunu iddia etmesini de eleştirir. Nietzsche'ye göre bu değerlendirme apaçık bir kurgudan ibarettir. Bu kurgunun sadece bir inanç olduğunu belirten Nietzsche, her inanç gibi bu inancın da yanlış olabileceği üzerinde durur. Düşünür açısından öznenin varlığına dair bu kurgu gramere yaslanan alışkanlıkların doğal bir neticesidir. Mantıksal bir varsayımın metafizik bir hakikat gibi kabul edilmesi onun eleştirisinin hedefindedir. Nietzsche'ye göre düşünmenin varlığından bir *kendi başına şey* olmaklığıyla asla bilinemeyecek olan *düşünen bir şeyin* varlığını kurgulamak yerine; *"düşünme var, o halde düşünce var"* şeklinde, fenomenal gerçeklerle uzlaşan bir sonuca ulaşmak daha doğru olacaktır.[23]

Descartes'ın kurucularından olduğu bu dilsel özne anlayışın temellerinde dönemin atom merkezci ruhunun izleri bulunmaktadır. Nietzsche'nin eleştirisi temelde bu fiziksel atomcu anlayışa yöneliktir. Atomu kuvvetin öznesi olarak gören bu anlayış, atomculuğun son sığınakları olarak *ruh, benlik ve ego* yorumlarına da yansıyacaktır. Böylece sadece kuvvete has olan temel bir çoğulluk ve mesafe, maddeye isnat edilmiş olmaktadır.[24] Nietzsche'nin atomizm karşıtı bu yönelimi Kant felsefesinin radikalleşmesi olarak da okunabilir. Zira Kant, ruhun olgusal anlamda bölünmez ve parçalanmaz bir töz olduğuna dair atomcu yargıları daha başlangıçta bir yanılgı olarak kabul etmiştir. Zira ruh, Kant açısından sadece bir ideadır. Bir zorunlu akıl kavramı olarak ideaya, duyuda hiçbir olgusal karşılık verilemeyecektir.[25]

Nietzsche'nin diller hakkındaki felsefi görüşlerinin temelinde de özne-nesne ve özne-yüklem benzeri dilsel ikilikler karşısındaki eleştirel duruşu yatmaktadır. Dillerde içkin olan özne-yüklem ayrımı, Nietzsche açısından nedensellik ve özgür irade hakkındaki epistemolojik önyargıların da kaynağıdır. Yapan artık eyleminden ayrıdır, sanki eyleminin nedeniymiş gibi kabul edilir. Nietzsche'ye göre şimşeğin çaktığını gördüğünde halkın zihni eylemi ikiye katlar. Halk diliyle ifade edildiğinde, bu bir eylemin eylemi olarak yorumlanır. Halk zihni, aynı olayı önce neden

[22] Doğan Aksan, *Her Yönüyle Dil, Ana Çizgileriyle Dilbilim* (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1995), 54-55.
[23] Nietzsche, *Güç İstenci*, 326-327.
[24] Gilles Deleuze, *Nietzsche ve Felsefe*, çev. Ferhat Taylan. (İstanbul: Norgunk Yayınları, 2010), 20-21.
[25] Immanuel Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, çev. Aziz Yardımlı. (İstanbul: İdea Yayınevi, 2017), [B 384]- [B 385], 237.

olarak, sonra ikinci kez de nedenin etkisi olarak varsayar. Nietzsche'ye göre başka bir şeyin nedeni olmak, o şeyin özgür sebebi olmaktır. Çünkü o kendimizden ayrıdır ve özümüzün veya doğamızın bir parçası değildir. Dilimiz bizi böyle bir durumun varlığına inandırır; dolayısıyla gerçekleştirilen ya da dile getirilen eylemlere özgürlük yanılsaması da eşlik eder.[26]

Nietzsche, pozitivizmin *olgu merkezci* konumlanışına karşı çıktığı yerde her şeyin *yorum*lardan ibaret olduğunu iddia edecektir. Nietzsche'ye göre hiçbir olgunun *"kendi başına"* kurulma imkânı bulunmamaktadır. Bu düşünce, *kendi başına şey*lerin (Ding an sich) bilinemeyeceğine dair Kantçı yorumu hatırlatan bir tınıya sahiptir ancak Nietzsche'nin görüşü Kant'ın teziyle çok da uyuşur görünmez. Zira Nietzsche, Kant'ın merkeze aldığı bir kavram olan özneyi de bir kurgu ve yorum olarak kabul eder. -Ancak onun bu düşüncesinin temellerini de yine Kant'ın "töz"ü (Substance) idrakin bir kavramı haline getiren devriminde bulmak mümkün olabilir.- Nietzsche'ye göre «özne" verili bir şey değildir, ancak hayal gücü tarafından üst üste bindirilen, arkadan tanıtılan bir şeydir. Düşünür, *var olan bir yorumun ardına bir yorumcu koymak gerekli midir?* sorusunu sorar. Ona göre bu bile bir fantezi, bir hipotez olacaktır. Nietzsche'ye göre dünyayı yorumlamak için kullanılan bilginin bile yüzlerce anlamı bulunmaktadır. Perspektivizm, insanın dünyayı yorumlayan ihtiyaçlarından ve içgüdülerinden doğmaktadır. İçgüdülerin güce duydukları açlık bunca farklı bakış açısının kurucusu olmaktadır.[27] Nietzsche, sürekli aynı kalan tek bir öznenin var olduğu şeklindeki modern tezi de kabul etmeyecektir. Ona göre etkileşimleri ve mücadeleleri, düşüncelerin olduğu kadar bilincin de temelini oluşturan pek çok farklı özneden bahsetmek mümkündür. Bir tek özne kabulü karşısına *çeşitlilik olarak özne* anlayışını ikame etmeyi teklif eden Nietzsche, öznelerin çokluğunun bir karışıklık gerektirmediğini, pek çok öznenin dâhil olduğu ancak müşterek egemenliğin yerleşik olduğu bir eşitler aristokrasisi benzetmesiyle ortaya koyar. Nietzsche açısından mevcut olan tek güç, iradenin gücüdür ve iradenin yaptığı sürekli değişime uğrayan öznelere emir vermekten ibarettir. Öznenin sürekli bir geçicilik ve ölümlülükle malul oluşu da onun çeşitliliğini ortaya koymaktadır.[28]

Özne kavramının, bireyin eylemlerinin rasyonel faili olduğu şeklindeki anlayışın reddedilip içgüdülerin insan eylemlerindeki bilinç dışı rolüne vurgu yapılması, Freud'un bilinç dışını keşfetmesinden çok önce gerçekleştirilmiş bir devrimdir. Nietzsche'nin etkisi Freud sonrasına da uzanır. Bilinç altını dilde okuyan Lacan'ın ego ve ben'in bir öteki olduğuna dair tespitlerinde olduğu kadar *dilin öznesi, sembolik özne ve bilinçdışı özne* ayrımlarında da Nietzsche'nin etkisini sezmek mümkündür. Lacan'a göre birey bir özne olarak sürekli dile maruz kalmakta ve kendisini sürekli olarak bir dilin derununda bulmaktadır. İmgesel öteki ile ayna görüntüsü yoluyla yabancılaşan özne, dil yoluyla da yabancılaşmasını radikalleştirerek sürdürmektedir. Levinas da Nietzsche'nin etkisini hissettirir bir şekilde dil düzeninin, öznenin temelinin atıldığı bir düzen olduğunu düşünür. Üstelik Levinas'a göre dilin varoluşsal olanla özel bir ilişkisi de bulunmaktadır.[29]

Nietzsche, Tanrı inanışının da dildeki özne anlayışının bir yansıması olarak ortaya çıktığını iddia eder. Dildeki aklın hilekârlığından dem vuran Nietzsche, insanların Tanrı'ya inanmasının nedeninin, onların hâlâ gramere inanıyor oluşu olduğunu savunur. Ona göre, tüm olanları eylem, tüm eylemleri de bir iradenin sonucu olarak kabul eden kadim psikolojik anlayış, bu noktada suçludur. Nietzsche'ye göre yanılsamanın sebebi insanın üç sarsılmaz gerçekliği olan *irade, zihin ve ben'i* dışarıya yansıtmasıdır. Nesnenin oluşması da Nietzsche'ye göre ben yoluyla gerçekleşecektir. Zira düşünüre göre nesne kavramı da *ego olarak bir nedenin yansımasıyla* inşa edilmektedir. Nietzsche bütün bunları birer zihinsel yanılgı olarak adlandırır.[30]

---

[26] L. Q Pham, "Nietsche on language and our pursuit of truth," *The Expositor: A Journal of Undergraduate Research in the Humanities* 12, (2016): 65.

[27] Marco Viscomi, "Nietzsche's critique of positivism The dialectical unity of the existent" in *the Existence and the One*, ed. Boško Pešić ve Pavao Žitko (TeseoPress, 2019).

[28] Nietzsche, *Güç İstenci*, 330.

[29] Faezeh Akdeniz, "Lacan ve Levinas'ta Dilin Kurucu İşlevi," *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* 34, (2022): 108, 119.

[30] Friedrich Wilhelm Nietzsche, *Putların Alacakaranlığında ya da Çekiçle Felsefe Yapmak*, çev. Firuzan Gürbüz. (İstanbul: Sis Yayıncılık, 2013), 23, 36.

**2. Hint-Avrupa Gramerlerine Karşı Ural-Altay Gramerleri**

Nietzsche'nin, insanın teorik ve pratik alanda kullandığı özne, nesne, yüklem benzeri kavramların oluşumunda gramerin etkisine işaret etmesi, dönemi itibariyle özgün bir yaklaşımdır. Kendisinin bir filolog olması; dillerin gramer yapılarıyla özne, nesne ve eylem kavramları arasında ilişkiler kurmasını kolaylaştırmış olmalıdır. Bu bağlamda Nietzsche'nin felsefe sistemleriyle dillerin gramer yapılarının benzerliğine dair vurgusunu bu bölümde biraz daha açmak çalışma açısından yararlı olacaktır. Nietzsche'ye göre, görünmeyen bir çekim altında aynı yörüngede dönüp duran felsefeler ortak bir gramer yoluyla ortaya konulan felsefelerdir. Hint, Yunan ve Alman felsefelerinin benzerliğinin en birinci sebebi bu felsefe sistemlerinin üretildiği dillerin aynı dil ailesi içinde olmasıdır. Platon'un öğrenme hakkında ileri sürdüğü *anamnesis* öğretisini hatırlatırcasına, Nietzsche de *atavizm* adı verilen bir düşünceyi sahiplenir. Buna göre aslında düşünceler yoktan keşfedilmemekte, onların üzerinden yüz yıllar geçmiş olsa da yeniden tanınmakta ve hatırlanmaktadırlar. Nietzsche'ye göre bu, ruhun bir geriye dönüşüdür. Bu ifadesiyle onun, Hint Avrupa dil ailesine dâhil dillerin ortak kökenine dönüşten bahsettiği anlaşılmaktadır.[31] Bu görüşlerinden yola çıkarak Nietzsche'nin, çalışmanın önceki bölümlerinde de ortaya konulduğu gibi *linguistik determinist* anlayışın temsilcileri arasında kabul edilebileceği savunulabilir.

Düşünüre göre Hint-Avrupa dillerinin mensubu olan ve benzer gramer yapılarına dayanan Batı felsefeleri, başka dil aileleri yoluyla keşfedilebilecek yeni felsefe yapma imkânlarının önünde bir engel oluşturmaktadır. Daha önce de belirtildiği gibi Nietzsche, Hint-Avrupa dillerinin gramer yapılarının etkisiyle ortaya çıkan benzer felsefe sistemlerine dikkat çektiği yerde Ural-Altay dilleri yoluyla farklı düşünme imkânlarına açılmanın mümkün oluşuna da işaret eder. Nietzsche'ye göre Ural-Altay dillerinin *özne* yapısı *zayıf* olmak açısından[32] Hint-Avrupa dillerinin özne yapılarından farklı bir öznellik anlayışına sahip görünmektedir. Bu bağlamda, Ural-Altay dilleriyle yapılacak felsefeler örneğin Yunancayla inşa edilmiş felsefe sistemlerinden farklı olacaktır. Tam ifadesiyle Nietzsche, Ural-Altay dillerini konuşanların Hint-Avrupa dillerini konuşanlardan ve *Müslümanlardan* farklı yollar bulacaklarını belirtir.[33] Burada kullanılan *Müslümanlar* tabirinin, İslam dinine mensup olan farklı milletlerin bütününü ifade etmek için kullanılmadığı açıktır. Zira din mensubu olarak Müslümanların homojen bir yapısı yoktur. Bu nedenle bir ırkın ya da halkın homojen üyeleri gibi ortak bir dil ailesinin dilini kullanıyor olamazlar. Zira Müslümanlar arasında Farsça gibi Hint-Avrupa dillerini ve Türkçe gibi Ural-Altay dillerini konuşan topluluklar da bulunmaktadır. Nietzsche kullandığı Müslümanlar ifadesiyle, özelde Arap dilini genelde ise Sami dillerini konuşanları kastetmiş olabilir. Ancak bu kelimeyi özellikle kullanmasının başka gerekçeleri de bulunabilir.

Yunan felsefesini işleyip geliştiren Kindî, Fârâbî, İbn Sina ve İbn Rüşd gibi Müslüman felsefecilerinin varlığı da hesaba katıldığında, Nietzsche'nin "Müslümanlar" ifadesiyle Aristoteles'in şârihleri olan Müslüman felsefecileri kastettiği de düşünülebilir. Esasen bu felsefeciler, Hint-Avrupa dil ailesine mensup bir dil olan Yunan/Latin diliyle yazılmış felsefi eserleri okumuşlar, felsefeyi bu eserlerden öğrenmişler ve öğrendikleri felsefe yapma geleneğini Arapça, Farsça ya da Türkçenin imkânlarıyla dile dökerek devam ettirmişlerdir. Öyleyse Nietzsche, Müslümanların felsefe yapma yollarından farklı yolları işaret ederken, antik Yunan felsefesini takip eden Müslüman felsefecilerin yollarından farklı yolları da kastetmiş olabilir. İnsan tekinin, içgüdülerin derin bağlantılarına uzanan özne çeşitliliklerine sahip olduğunu düşünen Nietzsche'nin, dillerin özne yapıları arasındaki farklılıkları teşhis edip ortaya koymaması elbette düşünülemez. Karşılaştırma için Ural-Altay dil ailesinin seçilmesi de oldukça manidardır. Böyle bir seçimi Ural-Altay dil ailesinin en yaygın üyesi olan Türkçe'nin felsefe yapma imkânlarına bir işaret olarak yorumlamak da mümkündür. Bu durumda Nietzsche, Türkçe gibi dillerin gramer yapılarının Yunanca gibi dillerden farklılığına dikkat çekmek yanında, Yunanca konuşan Platon ya da Aristoteles gibi filozofların felsefi sistemlerinden farklı düşünme

[31] Nietzsche, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, 33.

[32] Philosophen des ural-altaischen Sprachbereichs (in dem der Subjekt-Begriff am schlechtesten entwickelt ist) werden mit grosser Wahrscheinlickeit anders "in die Welt blicken"… (Nietzsche, *Jenseits von Gute und Böse, Vorspiel einer Philosophie der Zukunft*, 28).

[33] Nietzsche, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, 33-34.

sistemlerinin Türkçe yoluyla inşa edilebileceğinin müjdesini de vermiştir.

Nietzsche'nin özneye dair vurgusu, özne-nesne dikotomisine dayanan modern öznellik felsefelerinin alternatifi olabilecek bir imkânı Türkçe gibi dillerde gördüğünün açık bir emaresidir. Bu durumda Nietzsche'nin kendi döneminde Ural-Altay dilleriyle ilgili yazılmış dilbilim kitaplarının ya da kimi ansiklopedilerdeki değerlendirmelerin etkisinde kaldığı düşünülebilir. Nietzsche'nin dikkat çektiği *zayıf öznellik* kavramının 1911 tarihli *Encyclopedia Britannica*'da Ural-Altay dilleri bağlamında kullanılışı göstermektedir ki o dönemde karşılaştırmalı dil alanında yapılan çalışmalarda Türkçe gibi dillerde zayıf bir öznellik, Hint Avrupa dillerinde ise güçlü bir öznellik yapısı bulunduğu kabul edilmektedir. Buna göre zayıf öznellik kavramı; *öznenin hafifçe, eylemin nesnesininse güçlü bir şekilde vurgulandığını anlatan* bir kavram olarak belirginleşir. Burada Türkçedeki nesnenin özneden önce geldiği örnekler yoluyla konu açıklanmaya çalışılır. Eklerin önemine de değinilen bölümde iyelik ekinin ve olmak fiilinin Türkçe özne nesne ilişkilerindeki rollerine de değinilir.[34]

Analitik felsefe geleneğinin mensupları da dile dönüşü bir imkân olarak görmüşlerdir. Ancak bu dil, mantığın dilidir. Analitik felsefecilerin büyük bir kısmı, felsefelerini sembolik bir mantık dili üzerinden ortaya koymuştur. Bu gerçek, analitik felsefe geleneğinin doğuşunun da Hint-Avrupa dil ailesine mensup dillerin düzensizliklerini aşma arayışıyla alakalı olduğunu düşündürtmektedir. Her ne kadar analitik felsefe dile dönme arayışının bir ürünüyse de bu anlayışın, hayatı ve metafiziği dışlayan veçhesi Nietzsche'nin yaşamı önceleyen ve nihilizmden haber veren felsefesiyle uyuşmayacaktır. Büyük oranda Viyana Çevresi'nin mantıksal pozitivizm anlayışının etkisiyle ortaya çıkan sembolik mantığın formel dili, bilimin önermelerini aydınlatmak için kullanılacaktır.[35] Bilimlerin olgusal dilini felsefede de yakalamaya çalışan bu düşünürler, oluşturdukları formel dil yoluyla yaşama dünyasının dilinden ve de dolayısıyla Nietzsche'nin dil anlayışından uzaklaşmış olurlar.

Matematikle uyumlu hale getirilmiş bir sembolik dil, artık dil ailelerinden doğmuş doğal dillerden farklı bir dildir. Nietzsche'nin dil anlayışı açısından bakıldığında, böyle matematiksel bir dilin penceresinden dünyaya farklı bakılması oldukça beklendiktir. İstisnalar olmakla birlikte, Kıta Avrupası felsefesinin müdavimleri geleneksel felsefenin meselelerini çeşitli şekillerde sistemlerine buyur ettikleri halde, sembolik mantık dilini merkeze alan mantıksal pozitivistler, geleneksel felsefenin sorunlarını *sahte sorunlar* olarak adlandırıp düşünme sistemlerinden dışlamışlardır.[36] Bu örnek, dilden kaynaklanan sebeplerle dünyaya farklı bakmanın açık bir örneğidir. Muhtemelen Nietzsche, Ural-Altay dilleri yoluyla dünyaya bakışta da böyle radikal bir farklılık beklemektedir.

İlk dönemi itibariyle analitik felsefenin dilbilimci temsilcileri arasında yer alan Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus* adlı eserinde Nietzsche'yi haklı çıkartacak bir kesinlikte, dilin düşünceyi örttüğünden bahseder. Zaten ona göre dilin sınırları aynı zamanda dünyanın sınırlarıdır. Wittgenstein, dilin sınırlarının dünyanın sınırlarını imlediğini belirttikten sonra düşünen ve tasarımlayan bir *özne*nin var olmadığını savunur. Burada Nietzsche'nin özne anlayışına yaklaşır gibidir. Bu bağlamda düşünür, felsefe konularında yazılmış çoğu cümle ve soruların anlamsız, diğer bir ifadeyle saçma olduğunu belirtir. Wittgenstein'a göre bu türden soruların hiçbir şekilde cevaplanma imkânı bulunmamaktadır. Filozofların soruları ve cümleleri dillerinin mantığını anlayamamalarından dolayı böyledir. Bu noktada Wittgenstein, Russel'ın başarısına da değinir. Ona göre Russel'ın gerçek başarısı, cümlenin görünür mantıksal formunun, gerçek formu olmayabileceğini göstermesinden kaynaklanır.[37] Wittgenstein'ın değerlendirmelerinin, Nietzsche'nin gramer felsefesi hakkındaki tespitleriyle örtüşen yönlerinin olduğu ortadadır.

[34] Augustus Henry Keane, "Ural-Altaic. Encyclopedia Britannica," 27, (1911): 784. Erişim 25 Ocak 2025. https://en.wikisource.org/wiki/1911_Encyclop%C3%A6dia_Britannica/Ural-Altaic

[35] Zekiye Kutlusoy, *Temel Sembolik Mantık* (Ankara: Art Yayınları, 2003), 10-11.

[36] İbrahim Okan Akkın, "Otantik Felsefenin Köksap Öbekleri," *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* 33, (2022): 2.

[37] Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, çev. Oruç Arıoba. (İstanbul: Metis Yayıncılık, 2013), 47, 135.

Nietzsche açısından *linguistik determinizm* merkezli özne kavrayışının politik alanda da kendisini gösterdiğini belirtmek mümkündür. Örneğin Nietzsche; Kant ve Bentham'ın temsil ettiği bireyin özgürlüğünü temele alan ahlâk felsefelerinin, farklı veçhelerden de olsa liberal siyaset anlayışını temsil ettiklerini düşünür. Rasyonel fâilin özgür istemesine dayanan Kant'ın otoriteye dayalı liberal öznesi ile faydacılığın sınırsız mutluluğu elde etmeye dönük arzuları temsil eden liberal öznesi, Nietzsche'ye göre bir madalyonun iki farklı yüzünü oluşturmaktadır. Ancak iki durumda da özne, dünyasal aktivitelerden ayrı bir soyutlamaya dönüşmektedir. Yine iki durumda da özne liberalizmin istediği sekülerleşmiş birey formuna uygundur.[38] Hint-Avrupa dil ailesinin güçlü özne anlayışını yansıtan bu siyasal konumlanışların dışında, Türkçe gibi dillerin özne anlayışlarını yansıtan siyasi görüşlerin nasıl bir politik karşılığa tekabül edeceği konusu, bu çalışmanın sınırlarını aşsa da üzerinde düşünülüp tartışılması gereken bir başka konudur.

### 3. Türkçe'nin Özne Anlayışından Doğabilecek Düşünme İmkânları

Nietzsche'nin, dünyaya farklı bakma imkânlarını keşfetmeye yönelik çağrısının Ural-Altay dil ailesinin en yaygın üyesi olan Türkçe üzerinden örneklendirileceği çalışmanın başında belirtilmiştir. Bu bağlama uygun olarak, Türkçe'nin öznellik yapısına odaklanılacak ve bu alandan kimi örnekler verilecektir. Bu noktada Nietzsche'nin konuyla ilgili akıl yürütmesinin mantıkî öncüllerini yeniden hatırlamak uygun olacaktır:

1. Ortak dil aileleri benzer felsefe sistemlerini doğuracaktır.
2. Ural-Altay dilleri ile Hint-Avrupa dilleri aynı dil ailesinden değildir.
3. O halde Ural-Altay dillerinden doğacak felsefe sistemi Hint-Avrupa dillerinden doğan felsefe sistemleriyle benzer olmayacaktır.

Nietzsche'nin bu çıkarımlardan elde ettiği sonuç önermesini, olgusal bir örnekle de kanıtlamak istediği anlaşılıyor. Ural-Altay dillerindeki *özne* yapısının Hint-Avrupa dillerinin özne yapısından farklı olduğunu bu amaçla ortaya koyuyor olmalıdır. O halde Nietzsche'nin ilgili tespitlerinde haklı olup olmadığını Ural-Altay dil ailesine mensup bir dil olan Türkçe üzerinden test etmek mümkün görünmektedir. Modern Avrupa dilleri tek bir kelimeye çok sayıda görev yüklemekten hoşlanmayan dillerdir. Yükleme bakılarak, özne olan zamirin ne olduğu anlaşılsa bile bu diller, zamiri yine de kullanma eğilimindedir. Hint-Avrupa dil ailesine mensup İtalyanca›da *"Io so",* İspanyolca'da *"Io se"*, Almanca'da ise *"Ich weiss es"* Türkçe *"(Ben) biliyorum"* cümlesine karşılık gelir. Verilen Türkçe örnekte parantez içindeki "ben" zamiri çoğunlukla kullanılmayabilirken, Hint-Avrupa dillerinde özne görevinde kullanılan zamirler, özneyi hatırlatmak adına cümlede olmak konusunda ısrarcıdırlar.[39] Türkçede (Ural-Altay dillerinde) özne görevinde kullanılan zamirlerin kullanımı konusundaki bu rahatlık, Batı'nın özne merkezci felsefe anlayışlarına alternatif yeni yolların bulunabileceği konusunda Nietszche'yi de ikna etmiş olabilir.

Türkçede öznenin şahıs ekleri yoluyla yüklemin sonunda da temsil edilebilmesi, bu dili Hint-Avrupa dillerinden ayıran başka bir özelliktir. *Gizli özne* olarak adlandırılan bu özne türü, anlam açısından değil ama biçim açısından gizlenmiştir. Uzun cümlelerde özneyle yüklemin irtibatının kopuşu böylece önlenmiş olmaktadır. *"Geniş merdivenden yukarı kata çıktık."* Şeklindeki bir cümle örneğinde, görünüşte özne bulunmamaktadır ama aslında cümlenin yüklemi olan *çıktı-k* fiilindeki –k eki, hikâye bildiren zamanın birinci çoğul şahıs eki olarak özneyi göstermektedir.[40]

Türkçede *gizli özne* olarak adlandırılan özne görevindeki zamiri kullanmama ya da düşürme özelliği İngilizcede *pro-drop principle* olarak adlandırılmaktadır. Türk dili bu noktada, *zamirleri düşürme yanlısı* diller arasında kabul edilmektedir. Ayrıca Türkçedeki gizli özne kavramlaştırmasının Noam Chomsky'deki karşılığı "null subject" ifadesidir.

[38] Kasım Küçükalp, *Nietzsche ve Postmodernizm* (İstanbul: Kibele Yayınları, 2017), 116-117.
[39] Walter Porzig, *Dil Denen Mucize: Dil Biliminin Araştırma Konuları, Yöntemleri ve Ulaştığı Sonuçlar*, çev. Vural Ülkü. (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2005), 101.
[40] Leyla Karahan, *Türkçede Söz Dizimi Cümle Tahlilleri* (Ankara: Akçağ Yayınları, 1995), 50.

*Sıfır özne* ya da *boş özne* gibi bir anlama gelen bu kelime grubu, cümlede öznenin bulunmayabileceği dillerin özne anlayışını ifade etmek için kullanılmaktadır. Ayrıca Chomsky'ye göre çocuklar daha doğuştan *gizli özne* parametresine sahiptirler.[41] Bu arada Arapça, Katalanca, Çince, Hintçe gibi kimi dillerin de öznenin gizlenebileceği diller arasında olduğu bilinmektedir. O halde Nietzsche'nin, bir dilin ortak *"dil ailesi"*ne mensup olmasını o dil ailesi mensuplarında ortak dünya görüşünün teşekkülü için tek şart olarak görmesi eleştirilebilir bir tezdir. Zira ortak dil ailesine mensup olmadığı halde aralarında ortak bir *gizli özne* özelliğinin ya da başka ortak gramer özelliklerinin bulunduğu dillerin konuşanları da benzer düşünce sistemlerini ya da benzer kültürleri geliştirmiş olabilirler.

Türkçede öznenin cümledeki konumu katı bir şekilde belirlenmiş değildir. Ancak Hint-Avrupa dil ailelerinde özne de yüklem gibi cümlede belli adreslere yerleştirilmek zorundadır. Şahıs ekleri örneklerinde olduğu gibi Türkçe cümlelerde özne, yüklemden sonra konumlandırılabileceği gibi nesneden sonra da kullanılabilir. *"Sen kitabı oku"* şeklindeki bir cümle, *"Oku sen kitabı", "Kitabı sen oku", "Kitabı oku sen"* ya da *"Oku kitabı sen*" benzeri farklı söz dizimleriyle kurulabilir. Türkçedeki söz dizimlerinde sadece öznenin değil elbette cümledeki bütün öğelerin yerleri değiştirebilir. *"Ayşe dün pikniğe gitmediği için Osman da bugün partiye gelmeyecekmiş"* cümlesinin 1152 farklı söz dizimi kombinasyonu bulunduğu gerçeği[42] hatırlandığında bu esnekliğin başka düşünme imkânlarına nasıl fırsat tanıyacağı da fark edilmiş olacaktır. Unsurlarının farklı kombinasyonlarla dizildiği cümleler arasında, vurgu ve tonlama değişimlerinden dolayı kimi anlam farkları oluşabilir ama bu durum özne ya da yüklemin Türkçe cümlelerdeki esnek konumlanışının sunduğu felsefî ve poetik imkânların varlığı gerçeğini değiştirmeyecektir. Elbette bu durumun Türkçeye has olmadığı da savunulabilir. Ural-Altay dilleri yanında başka dünya dillerinde de Türkçedekine benzer felsefî imkânlar yanında bu imkânları aşan başka ilginç özellikler bulunabilir.

### 3.1. **Dünyaya "O" Zamirinden Bakmak**

Türkçede özne görevinde kullanılan zamirlerde dişillik, erillik ve nötürlük benzeri cinsiyetçi ayrımların bulunmayışı, bu dili Hint-Avrupa dillerinin cinsiyetçi öznellik anlayışından farklılaştıran başka bir özelliktir. Türkçede üçüncü şahıs zamiri olarak kullanılan "o" zamirinin; kadınları, erkekleri, hayvanları, cansızları ve hatta Tanrı'yı temsil etmek için bile özne görevinde kullanılabilmesi Türkçenin önemli bir imkânıdır. Hint-Avrupa dillerine dâhil olan İngilizcede ise üçüncü tekil şahıs için cinsiyetlere göre farklılaşmış *he, she, it* şeklinde üç farklı zamir bulunur. Almanca, Fransızca gibi Hint-Avrupa dillerinde de durum farksızdır. Son zamanlarda İspanyolca gibi Hint-Avrupa dilleri için cinsiyetsiz, diğer bir ifadeyle *kapsayıcı* (inclusive) bir dil modelinin önerildiği[43] hatırlandığında, Türkçe gibi Ural-Altay dillerinin, sadece cinsiyetçiliği değil türcülüğü de aşmış gramer özelliklerinin sunduğu ayrıcalıklara Nietzsche'nin henüz 19. yüzyılda işaret etmiş olması daha bir anlamlıdır. Özne görevinde kullanılan "o" (Eski Türkçede "ol" ve "an") zamiri örneği, Türkçenin sadece cinsiyet ayrımcılığından değil farklı varlık türleri arasındaki hiyerarşik ayrımlardan da uzak durduğunu göstermektedir.

Bu bağlamda Aristoteles'in cins-tür ayrımlarını esas alan hiyerarşik evren anlayışının temelinde, Yunan dilinin cinsiyetçi ve türcü yapısının etkisinin bulunduğu düşünülebilir. Porphyrios ağacında görülen beş tümelin hiyerarşik sıralamasında kendisini gösteren ayrımların dilin yapısından ne derece etkilendiği konusu ayrı bir araştırmanın konusudur. Türkçedeki "o" zamirinin, *cevher* kategorisi başta olmak üzere cisimli cisimsiz, canlı cansız ve şuurlu şuursuz tüm varlıkları ifade edecek ortak bir fonetik simge oluşu, Nietzsche'nin işaret ettiği farklı felsefi yolları haber vermektedir. Türkçede cinsiyetçi ve türcü bir gramer yapısı olmadığına göre Türkçeden doğacak bir felsefenin, panteist ya da pananteist (vahdet-i mevcutçu, vahdet-i vücutçu ya da vahdet-i şuhutçu) kozmolojileri hatırlatan bir model sunacağı da savunulabilecektir. İslamiyet öncesi Türklerin yaygın inançlarından olan animizm inancının ve bu

[41] Aslı Altan, "Acquisition Of a Null Subject Language," *Dil Dergisi* sayı: 161 (2013): 8.

[42] Kadir Yılmaz, Elif Sena Bayraktutar ve Nisa Nur Yağcı, "Türkçenin Söz Dizimi Matematiği," *Dil Araştırmaları Dergisi* 16, sayı: 30 (2022): 163-164.

[43] Ben Papadopulos, "A Brief History of Gender-Inclusive Spanish," *DEP* 48, (2022): 40-41.

inançla bağlantılı olan tabiat kültlerinin, "o" zamiri örneğinde olduğu gibi Türk dilinin gramer kurallarıyla uyumlu olduğu da iddia edilebilecektir. Zira bu animist inanışta canlı, cansız, bitki, hayvan tüm varlıkların birer ruhu olduğuna inanılmaktadır.[44]

Bu noktada "o" zamirinin, İslamiyet öncesi Türk inançlarında olduğu gibi bütün varlıklardaki ortak canlılık ruhunu sembolize eden, hiyerarşik açıdan eşitleyici bir kavram olduğu düşünülebilir. İslamiyet sonrasında Yunus Emre'nin saf Anadolu Türkçesinde de "o" (an/ol) zamirinin türcü ve cinsiyetçi hiyerarşiden azade eşitlikçi kullanımı dikkat çeker. *"Diyen ol, işiden ol, gören ol, gösteren ol/Her sözi söyleyen ol, sûret câن menzilidür"* mısraları ya da *"Anı ana (onu ona) dirsin anun (onu) söyleyen oldur söz anun (onun)/ Ol bizümdür biz anun bu gayrı teşbih dilidür"*[45] benzeri mısralar, *o* zamirinin kategorik ve türsel hiyerarşileri yıkan anlamı yoluyla, Yunus Emre Türkçesinde de kendisini görünür kılan farklı düşünme imkânlarını işaret eder.

Bu noktada Foucault'nun, *"Bu Bir Pipo Değildir"* adlı kitabında aynı adı taşıyan René Magritte tablosu hakkındaki yorumlarıyla bir bağlantı kurmak mümkün olabilir. Focault'ya göre Magritte, *Bu Bir Pipo Değildir* ifadesiyle "bu" işaret zamirinin hem gösteren hem de bir ileri sürüş olarak bir pipo olmadığını anlatmak istemiştir. Bu demektir ki "bu" işaret zamiri pipoya eşdeğer olamaz ve onun yerini tutamaz.[46] Ancak Türkçedeki "o" şahıs zamirinin bütün bir soyut varlığı işaret etmesiyle, "bu" işaret zamirinin olgusal ve somut bir pipoyu işaret etmesi aynı şey değildir. Elbette bilinen bir nesnenin, neye karşılık gelip gelmediğini söylemek mümkündür. Bu yolla pipo nesnesinin "bu" zamiriyle özdeş olmadığı açıkça anlaşılır. Tamamen bir soyutlama olan evrenin (ya da evrenlerin) bütününe dair bir Varlık ideası ise Kant'ın da belirttiği gibi bilginin nesnesi olamaz.[47] Bu noktada varlığı, evrenin bütününü ya da Tanrı'yı gösteren "o" zamiri olgusal nesneleri göstermiş olmayacaktır. Öyleyse bu negatif şahitlik daha başlangıçta gösterilebilirlik tezi üzerine değil gösterilemezlik tezi üzerine kurulmuştur. "O" zamiri bu yönüyle, hakikatin temsil edilebileceğini kabul eden özdeşçi anlayışlardan ayrılmakta ve hakikatin gösterilemezliğine şahitlik etmektedir.

Diğer İslam coğrafyalarında yaygın olmayan ancak Osmanlı dönemi mezar taşlarında bir gelenek olarak kendini gösteren "Hüve'l Bâki" yazısının, Türkçedeki "o" zamirinin anlamını ele veren bir kullanımının bulunması bu noktada ilginçtir. Türkçeye "o sonsuzdur" anlamıyla çevrilebilecek bu ifadenin Foucault'nun önceki paragrafta alıntılanan tahliline göndermeyle, ilk olarak üçüncü tekil şahıs zamirinin kaplamının sonsuzluğunu, ikinci olarak da Tanrı'nın sonsuzluğunu imlediği kabul edilebilir. Türkçenin resmi bir dil olarak konuşulup yazıldığı Osmanlı toprakları dışındaki Müslüman mezar taşlarında kullanılmayan[48] bu Arapça cümlenin, Türk dili grameriyle örtüşen felsefî imkânlarla teşkil edilmiş olması mümkündür. Burada Türklerin İslam'ı seçişlerinde, "o" zamirinin kapsayıcılığına benzer bir kuşatıcılığı "hüve" (hu) zamirinde bulmuş olmalarının da etkisi yok sayılmamalıdır. Her ne kadar Arapçada "hüve" zamirinin eril ya da dişil (hiye) formları bulunsa da bu kelimeyi kullanan bir Müslüman Türk'ün tasavvurunda ilgili cinsiyet formların hiçbir karşılığı bulunmaz. Onlar kendi dillerinde "hu" zamirini kullandıklarında, Türkçedeki "o" zamirine karşılık gelecek şekilde, cinsiyet ve türlülükten azade bir anlamda kullanmışlardır. Bu gerçeği Alevi-Bektaşi topluluklarında da gözlemlemek mümkündür. Alevi-Bektaşi cemlerinde *hü* ya da *hu* şeklinde telaffuz edilen bu zamirin, Türkçedeki "o" zamirinin anlamını ifade edecek şekilde kullanıldığı kimi şiir örnekleri incelediğinde daha iyi anlaşılmaktadır. Örneğin 16. yüzyılda yaşamış Alevi-Bektaşi ozanı *Kul Himmet*'in *"Zahid hû demeyi inkâr eyleme/ Yâ niçin çağırır insan hû deyü?"* mısralarıyla başlayan şiirinde, "hû" zamiriyle ifade edilen mananın her şeyi kuşatan bir *cevher* oluşu poetik bir dille ortaya konulmuştur.[49]

---

[44] Erman Artun, *Türklerde İslamiyet Öncesi İnanç Sistemleri - Öğretiler-Dinler* (Adana: Çukurova Üniversitesi Teknoloji Araştırma Merkezi, 2007), 2.

[45] Erdoğan Boz, *Yunus Emre Divan* (Ankara: Yunus Emre Enstitüsü, 2021), 66b.

[46] Michel Foucault, *Bu Bir Pipo Değildir,* çev. Selahattin Hilav. (İstanbul: yapı Kredi Yayınları, 2023), 28.

[47] Kant, *Arı Usun Eleştirisi,* [B 384], 237.

[48] Mehmet Zeki Kuşoğlu, "Hüvelbâki," *Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları* 19, (1999): 67.

[49] Bedri Noyan, "Bektaşilikte Kullanılan Deyimler," *Türk Folklor Araştırmaları* 28, sayı: 17 (1977): 7933-7934.

Göktürk Türkçesinde özne olarak kullanılan "o" (ol) zamirinin çoğul şeklinin tekil formuyla aynı olduğu anlaşılmaktadır. Bu durum "o" zamirinin başlangıçta sayısal ilişkiler açısından da eşitlikçi bir ifade olduğunu düşündürtmektedir. Örneğin, *"ol amtı anyıg yok"* cümlesinde ol (o) zamiri tekil formunda olduğu halde çoğul anlamıyla kullanılmıştır. Cümle bugünkü Türkçeyle ifade edildiğinde, *"onlar şimdi kötü değiller"* gibi bir anlama karşılık gelmektedir. Bu örnek, Türkçede birinci ve ikinci tekil zamirlerin hem teklik hem de çokluk için özel formlarının olmasına rağmen "o" zamirinin neden –lar çokluk ekiyle çoğullaştırıldığını da açıklayabilir. *Ben, sen* şahıs zamiri örneklerinde –n teklik eki ve biz, siz örneklerinde –z çokluk eki bulunduğu halde nominatif haldeki "o" (Ol) zamiri, henüz başlangıçta bu eklerin ne tekil (-n) ve ne de çoğul (-z) şeklini almıştır.[50] "O" zamirinin türsüz, cinsiyetsiz olduğu kadar niceliksiz de oluşu, Göktürk devleti dönemindeki Türklerin, varlığı tekil ya da çoğul olarak değil de hiyerarşinin istisna olduğu bir bütünlükte görmelerine etkide bulunmuş olabilir.

Türkçe gramer kitaplarında birden fazla özne türünden ve özne çeşitlerini ifade edecek farklı farklı terimlerden bahsedilmektedir. Türk dilini araştıran dilcilerin Türkçe gramerinde tespit ettikleri; *gizli özne, sözde özne, gerçek özne, mantıksal özne, örtülü özne, dolaylı özne, açıklayıcı özne, pekiştirmeli özne* benzeri farklı özne türlerinin varlığına dikkat çekmeleri bu duruma örnek olarak gösterilebilir. Ancak elbette özne için bu kadar fazla kavramın kullanılmasına karşı çıkan dilciler de bulunmaktadır.[51] Atomcu anlayışı yansıtan modern özne anlayışına eleştirel yaklaşan Nietzsche'nin, bireyin her eyleminin nedeni olan bir tek özne yerine, farklı pek çok öznelerin varlığına dikkat çekmesi, Türk dilinde özne kavramının çeşitliliği gerçeğiyle örtüşür gibidir.

Türkçedeki özne türlerinden kabul edilen *gizli özne*nin, İngilizce benzeri Hint-Avrupa dillerinde Türkçedeki gibi yaygın olmadığı bilinmektedir. Eğer Nietzsche'nin tezi doğru kabul edilirse, Türkçedeki gizli özne unsurunun, Türklerin düşünce sistemleri bağlamında olmak üzere Tanrı inanışlarına da etkide bulunmuş olabileceği savunulabilir. Zira Türkler, evrendeki her fiilin fâili olan gizli bir öznenin varlığına gerçekten de inanmaktadır. Kendisi Türk kökenli olan Mâturîdî'nin, insan fiilleri de dâhil olmak üzere Allah'ın her türlü fiilin gerçek fâili olduğunu ortaya koyan görüşlerinin de Türkçedeki *gizli özne* yapısıyla örtüşmesi dikkat çekicidir.[52]

Türkçede şahıs eklerinin çekimli fiillerde özneyi temsil ettiği bilinmektedir. Gizli özne de işte bu şahıs eklerine bakılarak bulunabilmektedir. Türk dilindeki kimi şahıs ekleri zamirlerin ekleşmesi yoluyla oluşmuşken, kimi şahıs ekleri de iyelik eklerinin yeni işlevler kazanması yoluyla teşekkül etmiştir. Gerek haber kiplerinde gerekse de dilek kiplerinde -emir kipi dışında- üçüncü tekil şahıs eklerinin bulunmadığı görülmektedir.[53] *Geliyor, geldi, gelmiş, gelecek, gelir, gelmeli* benzeri üçüncü tekil şahısla çekimlenmiş fiil örneklerinde, *geliyor-um, geldi-m, gelmiş-im, gelecek-im, gelir-im, gelmeli-yim* benzeri birinci tekil şahısta çekimlenmiş fiillerde bulunan şahıs ekleri gibi ekler yoktur. Bu demektir ki fiillerin üçüncü tekil şahısla çekimlendiği ve görünür bir öznenin bulunmadığı cümlelerdeki gizli özne, olmayan bir şahıs ekinin negatif işaretiyle bulunabilmektedir. *"Bize gelecek"* cümlesindeki öznenin "o" zamiri olduğu, şahıs zamirinin varlığı yoluyla değil de yokluğu yoluyla anlaşılabilmektedir. Ya da burada zamanı bildiren ek, üçüncü tekil şahıs eki olma özelliğini geçici olarak da olsa üstlenmiş durumdadır. Türkçedeki zamirlerin ve özellikle de "o" zamirinin Türk diline kattığı özellikler elbette bu çalışmada anlatılanlarla sınırlı değildir. Türkçede özne görevinde sıkça kullanılan zamirlerin ve özellikle de "o" zamirinin, farklı metafizik yorumlar için sunduğu imkânların keşfedilmesinin, insanlığın düşünce ufkunu zenginleştireceği açıktır.

---

[50] Oya Şen, "Göktürk Yazıtlarının Kelime Varlığı" (Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2010).

[51] İsmail Ulutaş, "Cümlede Özne ve Fâil Konusuna Bakış," *Sinop Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 2, sayı: 1 (2018): 5.

[52] Bayram Çınar, "İslam Kelam Ekollerinde İnsan Fiilleri ve İnsanın Sorumluluğu İlişkisi," *Yalova Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 10, sayı: 21 (2020): 38.

[53] Erol Barın ve Celal Demir, *Türk Dil Bilgisi 2 Biçim Bilgisi* (Ankara: Öncü Kitap, 2008), 149-151.

**Sonuç**

Nietzsche'nin, sadece kendi çağını değil kendisinden sonraki dönemleri de etkileyen büyük bir düşünür olduğu anlaşılmıştır. Onun, modernizmin temel karakteristiklerinden olan "özne" anlayışına yönelik eleştirileri kadar modernizmin diğer yapı taşlarına yönelik eleştirileri de ufuk açıcıdır. Frankfurt Okulu düşünürleri yanında Heidegger, Foucault, Deleuze ve Derrida gibi çağdaş düşünürlerde de Nietzsche'nin etkisi yadsınamaz. O aynı zamanda yüksek değerlerin değerini yitirdiği bir nihilistik çağın geliş haberini, post-modern çağ doğmadan çok önce insanlığa ulaştıran düşünürdür.

Nietzsche'ye göre pek çok insani durum gibi öznellik de dil ve gramer yoluyla inşa edilmektedir. Bu yönüyle düşünür, Humboldt'tan devraldığı *linguistik determinizm* anlayışını benimsemiş görünmektedir. Batı'nın modern özne anlayışı Hint-Avrupa dillerinin *gramer felsefesi* olarak adlandırılabilecek yönünün güçlü etkisiyle teşekkül etmiştir. Zira Hint-Avrupa dillerinde özne, cümlenin en güçlü unsurudur. Özne cümle içinde biçimsel olarak da çok zor terk edilir. Aynı zamanda bir filolog olan düşünür, Ural-Altay dillerini de incelemiş ve bu dillerin özne yapısının Hint-Avrupa dillerindekinden farklı imkânlara olanak tanıdığını fark etmiştir. Nietzsche'ye göre Ural-Altay dillerinde var olan *zayıf öznellik* yoluyla dünyaya farklı bakmanın yolu da ortaya çıkmış olmaktadır.

Çalışma yoluyla, Ural-Altay dillerinin Altay koluna mensup bir dil olan Türk dilini merkeze alan farklı düşünme yollarının imkânı araştırılmış ve Nietzsche'nin Ural-Altay dillerine yönelik çağrısının gereksiz olmadığı anlaşılmıştır. Türkçenin, öznellik imkânları açısından Hint-Avrupa dillerinden farklı imkânlara sahip olduğu görülmüştür. *Gizli özne* benzeri örnekler yanında "o" zamirinin cinsiyetsiz, türsüz, en azından başlangıçta niceliksiz oluşunun yeni düşünme imkânları açısından ilham verici olduğu görülmüştür. Ancak şu da anlaşılmıştır ki, gramerlerdeki benzerlikleri Nietzsche'nin yaptığı gibi ortak dil ailelerindeki benzerliklerle sınırlamak imkânsızdır. Chomsky'nin de ortaya koyduğu gibi *null subject* olduğu bilinen gizli özne yapılarının yaygın kullanıldığı başka dil ailelerine mensup diller de bulunmaktadır. Bu durumda düşünsel ya da kültürel benzerliklerin sınırları, ortak bir dil ailesinin sınırlarını aşabilecektir.

Bu çalışmada, Türkçe özelinde verilen örnekler esasında bütün Ural-Altay dilleri adına verilen örneklerdir. Bu bağlamda Macarca, Fince, Estonca, Moğolca, Korece ve Japonca gibi Ural-Altay dil ailesine mensup dillerin de Türkçeden doğacak düşünme imkânlarıyla paralel imkânlara sahip olacaklarını kestirmek zor olmayacaktır. Ancak bu alanda yapılacak çalışmalar antik Yunan felsefesi yanında modern ve çağdaş Batı felsefeleri yok sayılarak değil, onların da birikimlerinden istifade edilerek gerçekleştirilmelidir. Üstelik sadece aynı dil ailesi içinde değil farklı dil ailelerine mensup diller arasında da benzer gramer özelliklerinin bulunabileceği unutulmamalıdır. Bu ortak gramer özelliklerinin, dünyanın farklı bölgelerinde de ortak düşünce ve kültür dünyalarının teşekkülünü tetikleyebileceği gerçeği yadsınmamalıdır. Ural-Altay dillerini konuşan düşünürlerin katıldığı disiplinler arası bilimsel/felsefî toplantılar düzenlenmeli ve bu toplantılarda, dil yoluyla dünyaya farklı bakmanın imkânları tartışılıp araştırılmalıdır.

**Kaynakça**


Akdeniz, Faezeh. "Lacan ve Levinas'ta Dilin Kurucu İşlevi," *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* 34, (2022): 105-121.

Akkın, İbrahim Okan. "Otantik Felsefenin Köksap Öbekleri," *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* 33, (2022): 1-22.

Altan, Aslı. "Acquisition Of a Null Subject Language," *Dil Dergisi* 161, (2013): 5-22.

Altuğ, Taylan. *Dile Gelen Felsefe*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2013.

Artun, Erman *Türklerde İslamiyet Öncesi İnanç Sistemleri - Öğretiler-Dinler.* Adana: Çukurova Üniversitesi Teknoloji Araştırma Merkezi, 2007. Erişim 24 Ocak 2025. https://turkoloji.cu.edu.tr/HALKBILIM/erman_artun_inanc_sistemleri.pdf

Barın, Erol ve Celal Demir. *Türk Dil Bilgisi 2 Biçim Bilgisi*. Ankara: Öncü Kitap, 2008.

Boz, Erdoğan. *Yunus Emre Divan*. Ankara: Yunus Emre Enstitüsü, 2021.

Çınar, Bayram. "İslam Kelam Ekollerinde İnsan Fiilleri ve İnsanın Sorumluluğu İlişkisi," *Yalova Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 10, sayı: 21 (2020): 31-44.

Danto, Arthur. *Nietzsche, Hayatı, Eserleri ve Felsefesi*. Çeviren: Ahmet Cevizci, İstanbul: Paradigma Yayınları, 2002.

Deleuze, Gilles. *Nietzsche ve Felsefe.* Çeviren: Ferhat Taylan, İstanbul: Norgunk Yayınları, 2010.

Emden, Christian J. *Modern Siyasal Düşünce ve Friedrich Nietzsche*. Çeviren: Gamze Varım, İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2008.

Foucault, Michel. *Bu Bir Pipo Değildir.* Çeviren: Selahattin Hilav, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2023.

Hall, Calvin S. *Freudyen Psikolojiye Giriş*. Çeviren: Ersan Devrim, İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2016.

Kant, Immanuel. *Arı Usun Eleştirisi*. Çeviren: Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınevi, 2017.

Karahan, Leyla. *Türkçede Söz Dizimi Cümle Tahlilleri*. Ankara: Akçağ Yayınları, 1995.

Kaya, Musa ve Osman Demirel. "Türkçenin Konuşur Sayısı ve Dünya Dilleri Arasındaki Sıralamanın Analizi," *Aydın Tömer Dil Dergisi* 8, sayı: 2 (2023): 295-330.

Keane, Augustus Henry. "Ural-Altaic. Encyclopedia Britannica," 27, (1911): 784. Erişim 25 Ocak 2025. https://en.wikisource.org/wiki/1911_Encyclop%C3%A6dia_Britannica/Ural-Altaic

Kuşoğlu, Mehmet Zeki. "Hüvelbâki," *Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları* 19, (1999): 67-68.

Kutlusoy, Zekiye. *Temel Sembolik Mantık*. Ankara: Art Yayınları, 2003.

Küçükalp, Kasım. *Nietzsche ve Postmodernizm*. İstanbul: Kibele Yayınları, 2017.

Mills, Jon. "Linguistic Relativity and Linguistic Determinism: Idiom in 20th Century Cornish," (Paper presented at the New Directions in Celtic Studies Conference, University of Luton, Newquay, November, 2000). Erişim 24 Ocak 2025. https://files.eric.ed.gov/fulltext/ED540362.pdf

Nietzsche, Friedrich Wilhelm. *Güç İstenci.* Çeviren: Nilüfer Epçeli, İstanbul: Say Yayınları, 2017.

Nietzsche, Friedrich Wilhelm. *İyinin ve Kötünün Ötesinde*. Çeviren: Ahmet İnam, İstanbul: Say Yayınları, 2015.

Nietzsche, Friedrich Wilhelm. *Jenseits von Gute und Böse, Vorspiel einer Philosophie der Zukunft.* Leipzig: Alfred Kröner Verlag, 1924.

Nietzsche, Friedrich Wilhelm. *Megaralı Theognis Üzerine*. Çeviren: Yunus Emre Ceren, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2021.

Nietzsche, Friedrich Wilhelm. *Putların Alacakaranlığında ya da Çekiçle Felsefe Yapmak*. Çeviren: Firuzan Gürbüz, İstanbul: Sis Yayıncılık, 2013.

Nietzsche, Friedrich Wilhelm. *Putların Batışı Ya da Nasıl Çekiçle Felsefe Yapılır*. Çeviren: Mustafa Tüzel, İstanbul: İthaki

Yayınları, 2005.

Nietzsche, Friedrich Wilhelm. *Werke in drei Bänden*. (1954): München Band 3, 323-332. Erişim 25 Ocak 2025. http://www.zeno.org/nid/20009257764

Noyan, Bedri. "Bektaşilikte Kullanılan Deyimler," *Türk Folklor Araştırmaları* 28, sayı: 17 (1977): 7931-7936.

Papadopulos, Ben. "A Brief History of Gender-Inclusive Spanish," *DEP* 48, (2022): 40-48.

Pham, L. Q. "Nietsche on language and our pursuit of truth," *The Expositor: A Journal of Undergraduate Research in the Humanities* 12, (2016): 58-69.

Porzig, Walter. *Dil Denen Mucize: Dil Biliminin Araştırma Konuları, Yöntemleri ve Ulaştığı Sonuçlar*. Çeviren: Vural Ülkü, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2005.

Şen, Oya. "Göktürk Yazıtlarının Kelime Varlığı." Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2010.

Topkaya, Rabia. "Dilin Aynasında Kültür: Humboldt Felsefesinde Dil – Kültür İlişkisi," *Vira Verita* 4, (2016): 59-71.

Ulutaş, İsmail. "Cümlede Özne ve Fâil Konusuna Bakış," *Sinop Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 2, sayı: 1 (2018): 1-12.

Viscomi, Marco. "Nietzsche's critique of positivism The dialectical unity of the existent" in *Existence and the One*, Editörler: Boško Pešić ve Pavao Žitko. TeseoPress, 2019.

Wittgenstein, Ludwig. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Çeviren: Oruç Arıoba, İstanbul: Metis Yayıncılık, 2013.

Yılmaz, Kadir, Elif Sena Bayraktutar ve Nisa Nur Yağcı. "Türkçenin Söz Dizimi Matematiği," *Dil Araştırmaları Dergisi* 16, sayı: 30 (2022): 157-167.

**Araştırma Makalesi**
**Başvuru:** 19.02.2025
**Kabul:** 17.04.2025
**Atıf:** Azak, Musa. "İspanyol Hâkimiyeti ve Savaş Şiddetinin Siyaset ve Hukuk Felsefesine Müracaatla Haklılaştırılması: Francisco de Vitoria ve Haklı Savaş Düşüncesi," *Temaşa Felsefe Dergisi* sayı: 23 (Haziran 2025): 142-156. https://doi.org/10.55256/temasa.1642887

# İspanyol Hâkimiyeti ve Savaş Şiddetinin Siyaset ve Hukuk Felsefesine Müracaatla Haklılaştırılması: Francisco de Vitoria ve Haklı Savaş Düşüncesi[1]

**Musa Azak**[2]

ORCID: 0000-0001-8839-9623

DOI: 10.55256/TEMASA.1642887

**Öz**

Bu çalışmanın amacı, felsefe tarihi açısından modern dönemin şafağında yaşamış İspanyol bir filozof olan Francisco de Vitoria'nın siyaset ve hukuk felsefesi kapsamında yer alan haklı savaş düşüncesini eleştirel bir perspektiften değerlendirmektir. Yine çalışma ikinci olarak kısmen de olsa ABD özelinde onun haklı savaş düşüncesinin günümüz dünyası ile olan ilişkisini ortaya koymayı amaçlamaktadır. Çalışmada Vitoria'nın haklı savaş düşüncesinin, Amerika kıtasındaki yerli halkları mülksüzleştirme politikalarına ve Avrupa yayılmacılığına meşruiyet kazandırdığı argümanı temellendirilmektedir. Çalışmada **ö**ncelikle onun açısından savaşı meşru olmaktan çıkaran haksız çerçeve tartışılmaktadır. Daha sonra Vitoria açısından savaşı meşru kılan haklı çerçeve ve bunun dayandığı felsefi kavram ve argümanlar irdelenmektedir. Çalışmada üç temel sonuca ulaşılmıştır. İlk olarak evrensel olduğunu düşündüğü doğal hukuk ve uluslararası hukuk düşüncesi doğrultusunda Vitoria'nın -Immanuel Wallersteincı bir kavramla- Avrupa Evrenselciliğini meşrulaştıran bir filozof olduğu sonucuna varılmıştır. Çalışmada ikinci olarak Vitoria'nın en temelde *iletişim hakkı* ve *doğal ortaklık hakkını* merkeze alan haklı savaş düşüncesinin yine Wallersteincı bir ifadeyle taraflı ve tahrif edilmiş bir evrenselcilik barındırdığı sonucuna ulaşılmıştır. Son olarak ABD özelinde değerlendirildiğinde günümüz dünyasında savaş ve hâkimiyet konularında hala Vitorian argümanların devreye konulmakta olduğu anlaşılmaktadır.

**Anahtar Kelimeler**: Francisco de Vitoria, Haklı Savaş, Doğal Hukuk, Uluslararası Hukuk, Amerika Kıtası.

**The Justification of Spanish Domination and The Violence of War with Reference to The Political and Legal Philosophy: Francisco de Vitoria and His Just War Thought**

**Abstract**

The aim of this study is to evaluate critically the just war thought of Francisco de Vitoria, a Spanish philosopher who lived at the dawn of the modern period in terms of the history of philosophy, within the scope of his own political and legal philosophy. Again secondly, the study partly aims to reveal the relationship of his just war thought with the contemporary world, with specific reference to the USA. The study grounds the argument that Vitoria's just war thought legitimizes the policies of dispossession of the native peoples in the Americas and the European expansionism. In the study, firstly the unjust framework that delegitimizes the war from his perspective is discussed. Then, the just framework that legitimizes war from Vitoria's perspective and the philosophical concepts and arguments on which it is based are examined. There are three basic conclusions in the study. Firstly, it has been concluded that Vitoria is a philosopher who legitimizes European Universalism -with an Immanuel Wallersteinian concept- in line with the natural law and international law thought that he considers to be universal. Secondly, the study concludes that the just war thought of Vitoria which is fundamentally centered on *the right of communication* and *the right of natural partnership* -again with a Wallersteinian statement- contains a partial and distorted universalism. Finally, when evaluated with specific reference to the USA, it is understood that Vitorian arguments are still being put into politics in the world we live in regarding war and sovereignty.

**Keywords**: Francisco de Vitoria, Just War, Natural Law, International Law, Americas.

[1] Bu çalışma *III. International Malatya Scientific Research Congress*'de sunulan ve sadece özet metni yayınlanmış tebliğ çalışmamın genişletilmiş halidir. Çalışma genişletilirken *"Platon'dan Hugo Grotius'a Haklı Savaş Düşüncesi Üzerine Eleştirel Bir İnceleme"* başlıklı doktora tez çalışmamdan faydalanmış bulunmaktayım.

[2] Dr. Öğr. Üyesi, Ahi Evran Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü. musa.azak@ahievran.edu.tr

**Giriş**

Yaşamakta olduğumuz günlerde Amerika Birleşik Devletleri'ne yeniden seçilen Donald J. Trump'ın beş farklı egemen devletle ilgili olan ve bu devletlerin egemenlik haklarını açıkça ihlal eden açıklamaları dikkat çekmektedir. Trump'a göre örneğin Kanada ABD'nin 51. eyaleti olarak ABD topraklarına dâhil olmalıdır ve bu mükemmel bir fikirdir. Panama Cumhuriyeti'nde yer alan Panama kanalı ABD'ye verilmelidir. Meksika Körfezinin adı Amerika Körfezi olarak değiştirilmelidir. Yine ABD'nin kuzeyinde yer alan ve Danimarka'ya bağlı özerk bir siyasi yapı olan "Grönland'ın mülkiyetinin ve kontrolünün" ABD'ye geçmesi "mutlak bir zorunluluktur".[3] Panama ve Grönland özelinde gördüğümüz üzere Trump bu amaçlarını gerçekleştirmek için askeri güç kullanma seçeneğini yani savaşı devre dışı bırakmadığını ifade etmektedir.[4] Son olarak Trump İsrail'in işgali altında olan Filistin'deki Gazze şeridini ele geçirmek istediğini belirtmiştir.[5] Trump'ın bu açıklamalarının ABD'yi emperyal bir hâkimiyete kavuşturmaya çalıştığı anlaşılmaktadır. Yine onun hem Amerika kıtası (Kanada, Meksika, Panama) hem de dünyanın diğer bölgeleri (Grönland, Gazze) hakkındaki ifadeleri bize dünya tarihindeki -özellikle Kristof Kolomb'un 1492'de kıtaya ayak basmasından itibaren var olagelmiş- sömürge savaşlarının bitmediğini, güncel dünya siyasetinde hala yer aldığını açıkça göstermektedir.

Trump'ın yukarıda yer verdiğimiz ve özellikle Amerika kıtasında ABD'yi emperyal bir hâkimiyete kavuşturmayı amaçladığı anlaşılan açıklamaları felsefe tarihi açısından modern dönemin başlangıç safhasında yaşamış, kıtadaki hâkimiyet savaşlarının meşruiyetini felsefi açıdan tartışmış ve "İspanyol Sokrates" olarak bilinen[6] bir filozofu akla getirmektedir: Francisco de Vitoria (1486-1546). Vitoria Avrupalı ulusların kıtayı ilk keşfettikleri zaman "Yeni Dünya" olarak adlandırdıkları Amerika kıtasına ulaşmalarıyla başlayan sömürgecilik hareketlerinin yoğun bir şekilde gerçekleştiği bir evrede yaşamış İspanyol bir filozoftur. Vitoria bu açıdan kıtadaki topraklar üzerinde hâkimiyet kurmak isteyen ve aynı zamanda yurttaşı olduğu İspanya İmparatorluğunun Yeni Dünya topraklarındaki yayılmacı hâkimiyetini ve yürüttüğü savaşların haklılığını felsefi açıdan tartışmıştır. Çalışmamız bu açıdan Vitoria'nın ortaya koymuş olduğu haklı savaş düşüncesini eleştirel bir perspektiften tartışmayı amaçlamaktadır.

Bilindiği üzere Osmanlı İmparatorluğu'nun hâkimiyetine karşı iktisadi bir çıkış yolu bulabilmek için başlattıkları deniz aşırı seferler, Avrupalı devletlerin Yeni Dünya toprakları ile karşılaşmasını doğurmuştur. Bu karşılaşma ontolojik, dini veya hukuki pek çok felsefi sorunu beraberinde getirmiştir. Nitekim Vitoria bunu şöyle ifade eder: "Tüm bu tartışma ve anlaşmazlık yaygın bir biçimde yerliler diye adlandırılan, yaklaşık 40 yıl önce İspanyol hâkimiyetine girmiş ve bu zamandan önce bilinmeyen Yeni Dünya'nın barbarları yüzünden başladı".[7] Esas itibariyle politik olan bu karşılaşma örneğin ontolojik açıdan şöyle bir sorunu ortaya çıkarmıştır; kıtada yüzyıllardır yaşamakta olan **y**erli halkların insanları tıpkı Avrupalı halkların insanlarıyla eşit varlık kategorisine sahip birer insan (homo) mıydı? Yoksa tıpkı o dönemde yaşamış İspanyol bir düşünür olan ve bu sorunlar etrafında eserler ortaya koymuş olan Juan

[3] Trump'ın ilgili açıklamaları için Bkz.: Elena Giordano, "Trump: Making Canada the 51st State Is a Great 'Idea'," *Politico* 18, (December 2024). https://www.politico.eu/article/us-donald-trump-says-great-idea-to-make-canada-the-51st-state-justin-trudeau/.; Eric Bazail-Eimil, "Trump Threatens to Retake Panama Canal," *Politico* 21, (December 2024). https://www.politico.com/news/2024/12/21/trump-panama-canal-00195820.; Irie Sentner, "Gulf of America? More Like 'America Mexicana' Mexican President Says," *Politico* 8, (January 2025). https://www.politico.com/live-updates/2025/01/08/congress/mexico-president-trump-gulf-of-america00197094.; Rebecca Shabad, "Trump Says Ownership of Greenland 'Is an Absolute Necessity'," *NBC News* 23, (December 2024). https://www.nbcnews.com/politics/donald-trump/trump-says-ownership-greenland-absolute-necessity-rcna185197.; Eli Stokols, "Trump Says U.S. Will Take Over the Gaza Strip," *Politico* 4, (February 2025). https://www.politico.com/news/2025/02/04/trump-says-us-will-take-over-the-gaza-strip-00202508

[4] Donald J. Trump, "Trump Refuses to Rule Out Use of Military Force to Take Control of Greenland and the Panama Canal," *YouTube Video* 14, (January 2025). https://www.youtube.com/watch?v=K0EaHawPM2g

[5] Eli Stokols, "Trump says US will 'take over the Gaza Strip'," *Politico* 2, (April 2025). https://www.politico.com/news/2025/02/04/trump-says-us-will-take-over-the-gaza-strip-00202508

[6] Cemal Bali Akal, *Modern Düşüncenin Doğuşu: İspanyol Altın Çağı* (Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2016), 33.

[7] Francisco de Vitoria, *Dersler*, çev. Ali Dokuzlu, Cansu Muratoğlu ve Merve Sağıroğlu. (Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2017), 39.; Vitoria yaşamı boyunca müstakil eserler yayınlamamıştır. Fakat Salamanca Üniversitesi'nde verdiği dersleri, ya derslerden önce yazılı birer metin haline getirmiş ya da kendisinin gözetiminde öğrencilerine yazdırmıştır. Günümüze el yazmaları halinde gelen bu ders metinlerini Beltran de Heredia derleyerek yayınlamıştır. Bkz.; Vitoria, *Dersler*, 33-34.

Gines de Sepulveda'nın (1490-1573) ifade ettiği gibi[8] yarı-insan (homunculus) olarak mı kabul edilmeliydi? Bu topraklarda yaşayan insan varlıkları Avrupalı 'normal' insanlar gibi akıl yetisine sahip ve bu yüzden özgür kimseler olarak kabul edilebilir mi? Yoksa bu insanlar Aristoteles'in *Politika*'da bahsettiği[9] doğa gereği köleler midir? Şayet yerli halklar Aristoteles'in bahsettiği 'doğa gereği' köleler ise o zaman bu insanların 'doğa gereği' efendiler olan İspanyolların hâkimiyetine boyun eğmesi zorunlu değil midir? Öte yandan kıtada yaşayan ve dilleri, dinleri, coğrafyaları itibariyle farklı olan yerli halklar ile Avrupalı devletler arasındaki siyasi ve hukuki sorunların meşruiyet temeli neye dayandırılacaktır?

Thukydides'in (İ.Ö 455-400) *Peleponnesos Savaşları*'nda Atinalı elçinin "Güçlü olan gücünün yettiğini yapar, zayıf olan ise çekmesi gerekeni çeker"[10] argümanını bir kenara bırakacak olursak İspanyollar ne hakla Amerika kıtasındaki topraklarda mülkiyet veya hâkimiyet iddiasında bulunabileceklerdir? Tıpkı Trump'ın savaş şiddetini devre dışı bırakmadığı gibi, hiç kuşkusuz İspanyollar da bu iddialarını savaşlar aracılığıyla gerçekleştirmeye çalışmışlardır. Fakat Vitoria tam da bu noktada şunu sormaktadır: Bu savaşlar haklı savaşlar mıdır? Vitoria tüm bu sorunların doğal hukuk ve uluslararası hukuk düşüncesine müracaatla çözüme kavuşturulabileceği kanaatindedir. Çalışmada bu bağlamda Vitoria'nın inşa etmeye çalıştığı haklı savaş düşüncesinin hangi kavram ve argümanlara dayandığı ele alınacaktır. Çalışmada savaş kavramı Carl Von Clausewitz'in (1780-1831) tanımı merkezinde, iki siyasi düşman taraf arasında belirli bir iradeyi kabul ettirmek için kuvvet kullanımına dayanan şiddet durumu olarak ele alınacaktır.[11] Çalışmanın cevaplamaya çalışacağı en temel iki araştırma sorusunu ise şöyle ifade edebiliriz: Vitoria ülkesinin karşılaştığı politik bir sorunu çözmek için ortaya koyduğu siyaset ve hukuk felsefesi ve bu kapsamda teklif ettiği haklı savaş düşüncesi ile Avrupa yayılmacılığına ve yerli halkları mülksüzleştirme politikalarına meşruiyet kazandırmış mıdır? Yine Vitoria'nın haklı savaş düşüncesi ve günümüzdeki savaş siyaseti arasında bir ilişkiden söz edebilir miyiz? Vitoria kendi haklı savaş düşüncesinde savaşın hem haklı hem de haksız çerçevesini tartışmaktadır. Bu açıdan çalışmada önce onun açısından savaşın meşruiyetini ortadan kaldıracak olan haksız çerçeve ortaya konulacak akabinde ise Vitoria'nın teklif etmiş olduğu haklı çerçeve ve bu çerçevenin dayandığı temel felsefi kavram ve argümanlar ele alınacaktır. Bu yüzden ilkin onun açısından savaşı haksız kılan ve bu açıdan onun meşruiyetini ortadan kaldıran hususların neler olduğunu tartışmak çalışmamız açısından önem arz etmektedir.

### 1. Vitoria Açısından Hâkimiyet ve Savaşın Haksız Nedenleri

Carl Schmitt'in (1888-1985) belirttiği üzere Avrupalı devletlerin Yeni Dünya topraklarını ele geçirebilmek için başlattıkları savaşların haklılığı veya haksızlığını tartışması açısından Vitoria istisnai bir düşünürdür.[12] Vitoria erken yaşlarda Dominiken tarikatı tarafından Fransa'ya eğitim almaya gönderilmiş 1522'de buradaki teoloji eğitimini tamamladıktan sonra İspanya'ya geri dönmüştür. 1526 yılında ise dönemin önemli eğitim kurumları arasında yer alan Salamanca Üniversitesi'nde teoloji kürsüsünde ders vermeye başlamıştır.[13] Vitoria burada vermiş olduğu derslerde, İspanyolların Yeni Dünya toprakları ve yerli halklar üzerinde kuracağı hâkimiyeti veya başlatılacak savaşları konu etmiştir. Ele aldığı konuların haklılığı veya haksızlığını skolastik bir yöntem çerçevesinde yani lehte ve aleyhte sunulan kanıtları tek tek analiz ederek tartışmıştır. Hristiyan bir düşünür olan Vitoria için savaş her şeyden önce meşru bir olgudur. Bu açıdan Hıristiyanlığın siyasal açıdan pasifist yorumu ona göre Kutsal Kitap hakkında yanlış bir yoruma dayanır. Vitoria kendi yorumunda ise Aziz Augustinus (354-430) ve Thomas Aquinas'ı (1225-1274) takip eder. Savaşın Hıristiyanlık açısından meşru olmayan bir olgu olarak kabul edilebilmesi için Kutsal Kitap'ta doğrudan yer alan

[8] Juan Ginés Sepúlveda, *Tratado Sobre Las Justas Causas de la Guerra Contra Los Indios*, çev. Marcelino Menéndez y Pelayo ve Manuel García-Pelayo. (México: Fondo de Cultura Económica, 1987), 104.

[9] Aristoteles, *Politika*, çev. Özgüç Orhan. (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2018), 166/1254b14-1254b20.

[10] Thucydides, *The Peloponnesian War*, çev. Martin Hammond. (New York: Oxford University Press, 2009), 301-307.

[11] Carl von Clausewitz, *Savaş Üzerine*, çev. Şiar Yalçın. (İstanbul: Eriş Yayınları, 2003), 13-16; 244-245.

[12] Carl Schmitt, *The Nomos of the Earth in the International Law of the Jus Publicum Europaeum*, çev. G. L. Ulmen. (U.S.A: Telos Press Publishing, 2006), 101.

[13] Feryal Taslaman, *Haklı Savaş* (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2020), 113-114.

bir ayetin olması gerekir. Fakat Kutsal Kitap'ta ne askerlik görevinin iptali ne de silahlara yaklaşılmaması emredilmektedir. Aksine askerlere şöyle denmektedir: "Kimseye eziyet etmeyin, kimsenin alnına leke sürmeyin, ücretinizle yetinin"[14]

Vitoria açısından İspanya İmparatorluğunun kıtada yaptığı faaliyetlere ne bütünüyle adaletsiz ne de bütünüyle adil denebilir. Bu yüzden konunun haklılığı lehte ve aleyhte öne sürülen argümanlar bağlamında değerlendirilmelidir.[15] Öncelikle onun İspanyolların kıtadaki mevcut durumlarından hiç de memnun olmadığını anlıyoruz. Zira arkadaşına yazdığı mektuplardan birinde kıtada yaşananlar hakkında "… Hiçbir şey beni yerlilere karşı yapılan haksız muameleler ve kazançlar kadar dehşete düşürmemiş ve utandırmamıştır. Onlar(a yapılanlarla ilgili) konuşmalar kanımı donduruyor" demektedir.[16] Vitoria öncelikle hâkimiyeti veya savaşı haklı kıldığı düşünülen bazı argümanları eleştirerek onların neden haksız olduğunu temellendirmeye çalışır. Onun bu temellendirmelerini derli toplu bir şekilde anlayabilmek için argümantatif bir hale dönüştürerek tablo halinde şöyle ifade edebiliriz:

| **Hâkimiyeti veya Savaşı Haklı Kıldığı Düşünülen Argümanlar** | **Vitoria'nın Eleştirileri** |
|---|---|
| **1. Argüman:**[17] Vahşi hayvanlardan hemen hemen hiçbir farkı olmayan yerli halklar Aristoteles'in *Politika*'da bahsettiği, akıl yetisine sahip olmayan ve bu yüzden politik bir organizasyon kurması mümkün olmayan doğa gereği kölelerdir. Bu yüzden onlar için daha iyi olan doğa gereği efendilerin yani İspanyolların hâkimiyeti altına girmeleridir. Her ne kadar üzerinde yüzyıllardır yaşamakta olsalar da doğa gereği köle olan yerli halkların bu topraklar üzerinde mülkiyet ve hâkimiyet sahibi olduklarından söz edilemez. Bu yüzden -tıpkı Trump'ın Kanada için söylediği gibi- Yeni Dünya toprakları İspanya hâkimiyetine girmelidir. | Bir şey üzerinde hâkimiyet kurmak (dominium esse) o şeyi kontrolü altına almak anlamına gelir. Yerli halkların gündelik yaşamlarında olgusal olarak gözlemlenebilen belirli bir düzen vardır. Örneğin evlilik kurumsal bir yapıya bürünmüş bir haldedir. İntizamlı bir kent idaresi söz konusudur. Yaşamlarında hukuki, ticari ve dini bir sistem yer almaktadır. Tüm bunlar onların hem toplumsal yaşam, politika, hukuk, ticaret ve dini yaşam üzerinde bir kontrole hem de akıl, muhakeme yetisine sahip olduklarını göstermektedir. Dolayısıyla yerli halklar Aristoteles'in bahsettiği doğa gereği köle konumunda değerlendirilemezler. Böylelikle yerli halklar, yaşadıkları topraklar üzerinde hem kamusal hem de özel anlamda gerçek bir hâkimiyete (veri domini) sahiptirler. |
| **2. Argüman:**[18] Her türden hâkimiyetin temeli Tanrısal inayete dayanır. Bu yüzden inançsızlık ile günahkârlık durumu herhangi bir şey üzerinde hâkimiyet kurmaya engeldir. Yerli halklar bu gibi cürümlere bulaştıkları için onların sahip olduğu gerçek bir hâkimiyetten söz edilemez. | Teolojik temelli bu argüman doğrudan Kutsal Kitap'la çelişmektedir. Zira Kutsal Kitap'ta günah işlemesine rağmen krallıklarını kaybetmemiş olan peygamberlerden veya Firavun gibi pek çok inançsız kraldan bahsedilmektedir. Bu durum inançsızlığın veya günahkârlığın hâkimiyet kurmaya engel olmadığını göstermektedir. Özetle "Tanrı, nasıl güneşinin iyiler gibi kötülerin de üzerine doğmasını sağlıyorsa… dünyevî şeyleri de hem iyilere hem de kötülere verir." Böylelikle günahkârlık ve inançsızlık durumundan ötürü yerli halkların malları ve toprakları ellerinden alınamaz. |

[14] *İncil*, Luka 3:14.; Vitoria, *Dersler*, 111-114.
[15] Vitoria, *Dersler*, 44-45.
[16] Francisco de Vitoria, *Political Writings* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), 331.
[17] 1. Argüman ve eleştirisi için Bkz. Vitoria, *Dersler*, 46-47, 57-60.
[18] 2. Argüman ve eleştirisi için Bkz. Vitoria, *Dersler*, 47-56.; İncil, Matta 5:45.

| | |
|---|---|
| **3. Argüman:**[19] Aristoteles'in *Politika*'da veya Thomas Aquinas'ın *De Regimine Principum*'da gösterdiği üzere en iyi rejim monarşidir. Bu yüzden dünyanın tek bir imparatoru olması gerekir. İmparator tüm dünyanın efendisi (orbis dominus) olduğu ve egemenliği tüm dünyada geçerli olduğu için yerli halklar onun hâkimiyetine girmelidir. Aksi takdirde haklı bir savaş nedeni söz konusu olacaktır. | Siyasal iktidar her ne kadar kaynağını, gücünü (potestas) Tanrı'dan alsa da yetkisini (auctoritas), meşruiyetini halktan almaktadır. Putperest dahi olsalar kendilerinin tayin ettiği meşru yöneticileri olduğu için, yerli halklar İmparator'un evrensel kabul edilen otoritesine boyun eğmekle yükümlü değildir. Öte yandan imparatorluğu yaymanın haklı bir savaş nedeni olduğu kabul edildiğinde savaş her iki taraf için de haklı olacaktır. Nitekim imparatorluk kurma düşüncesi Hıristiyan teolojisine de uygun değildir. Zira İsa açıkça "benim krallığım bu dünyada değildir" demiştir. (Yuhanna 18:36) |
| **4. Argüman**:[20] Papa dünyevi işler konusunda da tüm dünyada geçerli olan bir otoriteye sahiptir. Bu yüzden onun Yeni Dünya toprakları için tayin etmiş olduğu İspanyol yöneticilere itaat edilmesi gerekir. Yerli Halklar şayet Papa'nın bu otoritesini tanımazlarsa onlara karşı haklı bir savaş başlatılabilir ve onların toprakları işgal edilebilir. | Şayet İsa dünyevi bir hâkimiyete sahip değilse, onun elçisi konumunda olan Papa'nın böylesi bir otoriteye sahip olması söz konusu değildir. Bu yüzden yerli halklar Papa'nın evrensel kabul edilen otoritesini kabul etmekle yükümlü değildir. Papa ne Amerika kıtasındaki yerli halklar ne de diğer inançsızlar üzerinde evrensel bir dünyevi iktidara sahiptir. Bu argüman doğrultusunda yerli halklara karşı ne savaş açılabilir ne de mallarına el konulabilir. |
| **5. Argüman:**[21] Doğal hukuk ve uluslararası hukuk açısından sahipsiz ya da terk edilmiş olan her şey onu ilk defa işgal edene aittir. Bu yüzden Yeni Dünya toprakları onları ilk defa keşfeden ve işgal eden İspanyollara ait olmalıdır. Buna karşı çıkılması durumunda haklı bir savaş nedeni söz konusu olacaktır. | Hem doğal hukuk hem de uluslararası hukuk gereğince Keşif Hakkı (Lat. Jure inventionis) bir haktır. Fakat sorun şu ki Yeni Dünya toprakları sahipsiz yani mülkiyet edinilmemiş topraklar değildir. Yukarıda Aristotelesçi argümanın eleştirisinde görüldüğü üzere yerli halkların Yeni Dünya toprakları üzerinde meşru bir hâkimiyeti söz konusudur. |
| **6. Argüman:**[22] İsa'nın getirmiş olduğu vahyi kabul etmemeleri durumunda, savaş hukukuna göre yerli halklara karşı haklı bir savaş nedeni söz konusu olacaktır. | İnanç bir irade meselesidir. Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik*'te gösterdiği üzere korku, iradeye sadece ket vurmaktadır. Nitekim zor gücünden dolayı İsa'yı kabul etmek inancın kendisine karşı bir saygısızlıktır. İkinci olarak şayet bu argüman doğru olsaydı o zaman Müslümanlar yerli halklara kendi dinlerini kabul etmelerini istediklerinde o zaman İslam'ı kabul etmekle yükümlü olacaklardı. Barbarlar inanmakla yükümlü değildirler. Bu durum onlara savaş açmak ve onları sahip olduğu şeylerden mahrum etmek için yeterli bir gerekçe değildir. |

[19] 3. Argüman ve eleştirisi için Bkz. Vitoria, *Dersler*, 61-68, 118, 160-163.; İncil, Yuhanna 18:36.

[20] 4. Argüman ve eleştirisi için Bkz. Vitoria, *Dersler*, 69-76.

[21] 5. Argüman ve eleştirisi için Bkz. Vitoria, *Dersler*, 76-77.; Mülkiyet teorileri arasında yer alan ve literatürde "İlk Ele Geçiren Teorisi" olarak bilinen bu teori hakkında önemli bir tartışma için bkz. Dilara Buket Tatar, "Mülkiyet ve Fikrî Mülkiyetin Felsefi Temelleri" (Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniversitesi, 2013), 64-68.

[22] 6. Argüman ve eleştirisi için Bkz. Vitoria, *Dersler*, 77-86, 118.

| | |
|---|---|
| **7. Argüman:**[23] Doğa yasalarına aykırı olan insan eti yeme, ensest ya da sodomik ilişki gibi ölümcül günahların işlenmesini engellemek haklı bir savaş nedenidir. | *Papa böyle buyurmuş olsa dahi* bu argüman geçerli değildir. Zira doğa yasalarına aykırı olan bu günahların tam olarak ne olduğunu dile getiren evrensel bir tanım söz konusu değildir. Örneğin zina veya adam öldürme bu günahlara dâhil midir? Bu argüman geçerli olsaydı krallıklar her gün el değiştirirdi. Yine Hıristiyan topluluklarda faiz, zina, adam öldürme gibi cürümlerin işlendiği düşünülürse bu durum Hıristiyan toplumlara karşı haklı bir savaş nedeni olduğu anlamına gelecektir. Kaldı ki keşke "İnançsızlık günahı dışında keşke bazı Hıristiyanların günahları barbarların günahlarından daha hafif olsaydı!" Yine İncil'de açık bir şekilde şu ifade yer almaktadır: "İnançlılar topluluğu dışındaki yargılamaya benim ne hakkım var?... Topluluğun dışında kalanları Tanrı yargılar" |
| **8. Argüman:**[24] Yerli halkların kendi hür iradeleriyle İspanyol bir yöneticiyi kralları olarak kabul etmeleri durumunda, kıtada meşru bir İspanyol hâkimiyeti tesis edilebilir. | Yerli halklar kendi özgür iradeleriyle değil silahların gölgesinde korku ve bilgisizlik kaynaklı bir seçim yaptığı için bu argüman geçerli değildir. |
| **9. Argüman:**[25] Yeni Dünya toprakları Tanrı'nın İspanyollara vermiş olduğu bir hediyedir. Bu hediyenin elde edilmesinin engellenmesi haklı bir savaş nedeni olacaktır. | Yeni Dünya topraklarının İspanyollara Tanrısal bir hediye olduğu bir kehânete dayanmaktadır. Fakat Thomas Aquinas'ın öğrettiği üzere *inancın ve sağduyunun kılavuzluğu* varken kehanetler bir kenara bırakılmalıdır. Dolayısıyla bu argüman tartışmaya gerek kalmaksızın reddedilmelidir. |
| **10. Argüman:**[26] Yöneticinin şöhreti ya da bireysel çıkarları savaş için haklı bir nedendir. | Argüman geçerli bir gerekçe sunmamaktadır. Zira yönetici savaş veya barışa karar verirken devletin ortak yararını gözetmelidir. Aristoteles'in politika felsefesi konusunda öğrettiği üzere yönetici bu ortak yararı değil kendi çıkarlarını merkeze aldığında zaten meşru bir yönetici olmaktan çıkıp bir tirana dönüşmektedir. |

***Tablo 1.*:** Hâkimiyet ve Savaşı Haklı Kılan Argümanlar ve Vitoria'nın Bunlara Yönelttiği Eleştiriler

**2. Vitoria Açısından Hâkimiyet ve Savaşın Haklı Nedenleri**

Hannah Arendt'in altını çizdiği üzere şiddet doğası gereği daima belirli gerekçeler çerçevesinde meşrulaştırılmaya ihtiyaç duyar.[27] Nitekim siyasal düşünceler tarihine baktığımızda her dönemde bu meşrulaştırmanın teorik çerçevesinin inşa edilmeye çalışıldığını görürüz. Savaş şiddeti konusunda teklif edilen söz konusu meşruiyet çerçeveleri konusunda ifade etmemiz gereken bir diğer husus ise bu teorik çerçevelerin reel politikten uzak olmadığıdır. Örneğin bizzat Leibniz'in savaş konusunda teklif ettiği haklı çerçeve Osmanlı hâkimiyetindeki Mısır'ın işgalini

[23] 7. Argüman ve eleştirisi için Bkz. Vitoria, *Dersler*, 87-90.; İncil, 1. Korintliler 5:9-13.
[24] 8. Argüman ve eleştirisi için Bkz. Vitoria, *Dersler*, 90-91.
[25] 9. Argüman ve eleştirisi için Bkz. Vitoria, *Dersler*, 91-92.
[26] 10. Argüman ve eleştirisi için Bkz: Vitoria, *Dersler*, 118.
[27] Hannah Arendt, *Şiddet Üzerine*, çev. Bülent Peker. (İstanbul: İletişim Yayıncılık, 1997), 57.

meşrulaştırmaya çalışmaktadır.[28] Bu noktada Vitoria da hiç şüphesiz her şeyden önce içinde yaşadığı reel politik kapsamında ortaya çıkan sorunları ele almaktaydı.

Vitoria'nın savaş şiddetinin sınırlarını çizmeye çalıştığı haklı savaş düşüncesi konusunda ise önce genel bir tespitten söz etmemiz gerektiğini düşünüyoruz. Vitoria her şeyden önce dünyadaki Hristiyan devletlerin hep birlikte tek bir siyasi beden oluşturduğunu düşünür. Her siyasi (respublica) yapı bir bütün olarak dünyanın bir parçası olduğu gibi ona göre Hristiyan olan her siyasi yapı da Hristiyan Respublicası'nın bir parçasıdır. Vitoria buradan hareketle şu tespiti yapar: Bu yüzden yürütülen savaşlar haklı olsalar dahi Hıristiyanlık Respublicası'nın zarar görme ihtimali durumunda savaşlara son verilmelidir. Bu noktada öneminden dolayı dönemin Türk İmparatorluğu ile ilgili olan şu değerlendirmesine olduğu gibi yer vermemiz gerekir[29]:

> "… Bir respublica ya da krallığa yarar, fakat yeryüzüne ya da Hristiyan âlemine zarar getirecek her savaşı tam da bu nedenle haksız kabul etmem gerekir. Bu sebeple İspanya diğer yönlerden haklı olan nedenlerle Fransa'ya savaş açsa ve hatta savaş İspanya Krallığı'na yararlı olsa bile, eğer savaş açılması Hristiyan âleminin daha büyük kayıp ve zararlara uğramasına sebep olacaksa -Örneğin Türkler bu esnada Hristiyan ülkeleri işgal imkânına kavuşacaklarsa- söz konusu çarpışmanın geri bırakılması gerekir."

Schmitt'in belirttiği üzere bugün Vitoria'nın hâkimiyet ve savaşa meşruiyet yaratan yukarıdaki on argüman hakkındaki eleştirilerini okuyan yüzeysel bir okuyucu Vitoria'nın İspanyol fetih hareketlerini tümden reddettiği düşüncesine kapılabilir. Fakat böylesi bir okuma Schmitt'in de vurguladığı üzere yanlış olacaktır.[30] Bu açıdan Amerika kıtasındaki hâkimiyet ve savaşın haklılığı konusunda Vitoria'nın sarf etmiş olduğu şu cümle bu yanlış okumanın önüne geçmede önemli bir başlangıç noktasıdır: "O halde… geriye biz Hıristiyanların hangi haklarla onların topraklarını ellerinden alabileceğimizi sorgulamak kalıyor".[31] Vitoria'nın hâkimiyet ve savaşın haklılığı konusunda yapmış olduğu sorgulamada sahip olduğu genel yaklaşımı şöyle ifade edebiliriz: Aralarında coğrafi, kültürel, dini, siyasi veya hukuki hiçbir ortaklık olmayan İspanya ve yerli halklar için ortak evrensel siyasi-hukuksal meşruiyet zemini, doğal hukuk (Lat. ius naturale) ve ondan türediğini düşündüğü uluslararası hukuk (Lat. ius gentium) düşüncesine müracaatla tesis edilmelidir. Vitoria'ya göre bu iki hukuk düşüncesi sadece bu iki siyasi yapı için değil dünyadaki tüm siyasi yapılar için geçerli ve bağlayıcı bir meşruiyet zemini ortaya koymaktadır.[32]

Bu noktada bize göre sorulması gereken soru şu olmalıdır: Peki ama nedir bu doğal hukuk düşüncesi? Hukuku *insani* olmaktan çıkarıp ona *doğal* vasfını kazandıran şey nedir? Siyaset felsefesi tarihi açısından değerlendirdiğimizde pozitif hukuktan ayrı olarak doğal bir hukuk düşüncesinin Sofokles'in (M.Ö 5. yüzyıl) *Antigone* adlı eserinden beri tartışılan bir hukuk arayışı olduğunu ifade edebiliriz. Nitekim Leo Strauss'un haklı bir şekilde belirttiği üzere yüzyıllardır hatta bin yıllardır olduğu gibi bugün dahi böylesi bir arayışın olduğu açıktır. Zira gündelik yaşamda politika yapıcıların inşa ettiği hukuksal sistemler ve bu sistemlerin ürünleri olan yasalar hakkında 'adil' veya "adaletsiz" oldukları yönünde değerlendirmelerde bulunmaktayız. Bu tarz değerlendirmeleri yapmamız pozitif hukuktan ayrı ve hatta ona üstün bir ölçüt olduğu anlamına gelmektedir. Nitekim yine yerinde bir şekilde vurguladığı üzere tüm hakların sadece pozitif hukuka dayandığını ifade etmek adaletin sadece farklı devletlerde yer alan tikel yargı mekanizmalarının tekelinde olduğu anlamına gelecektir.[33]

---

[28] Hüseyin Yılmaz ve Osman Gazi Birgül, "Leibniz's Dilemma of the Ethics of Conquest: The Conflict Between His Views on Just War and the Egypt Plan," *Karadeniz Araştırmaları* XXI, sayı: 84 (2024): 1230-1234.

[29] Vitoria, *Dersler*, 166, 177, 187.

[30] Schmitt, *Nomos of the Earth*, 108-109.

[31] Vitoria, *Dersler*, 61.

[32] Vitoria, *Dersler*, 187-188.

[33] Leo Strauss, *Natural Right and History* (U.S.A: The University of Chicago Press, 1974), 2-3.; Doğal Hukukun ne olduğu, siyasal düşünce tarihindeki soy kütükleri makalemizin sınırlarını aşan bir konu olduğu için çalışmada konu sadece Vitoria açısından ele alınacaktır. Bu konu hakkında önemli bir çalışma için bkz.: Alessandro Passerin d'Entrèves, *Doğal Hukuk: Hukuk Felsefesine Bir Giriş*, çev. Furkan Kararmaz. (İstanbul: Zoe Yayınları, 2023).

Vitoria'nın doğal hukuk düşüncesi konusunda öncelikle ifade etmemiz gereken husus onun Thomas Aquinas'ın hukuk felsefesinin takipçisi olduğudur. Vitoria'nın doğal hukuk konusunda öğrencisi olduğu Aquinas'tan tek farkı doğal hukuk düşüncesini kendi politik evreninde karşılaştığı güncel siyasi-hukuki sorunlara uygulamış olmasıdır. Kendi hukuk felsefesi açısından Aquinas'a göre dört türlü yasadan bahsedilebilir. Bunlar ezeli ebedi yasa, doğal yasa, insani yasa ve son olarak ilahî yasadır. Aquinas'a göre ezeli ebedi yasa (Lat. lex aeterna), varlığı kavrayışı zaman ve mekânla sınırlı olmayıp aksine ezeli-ebedi olan Tanrı'nın yaratılışla birlikte evrene koymuş olduğu yasalardır. Ona göre evrende akıl sahibi olmayan diğer canlılar bu yasaya içgüdüsel bir şekilde tabi olurken insan kendi aklı vasıtasıyla bu yasadan -Platoncu bir tabirle- pay almakta ve ona akılsal bir şekilde tabi olmaktadır.[34] Aquinas ezeli-ebedi yasanın insan tarafından anlaşılmış şeklini ise doğal yasa (Lat. lex naturalis) olarak niteler. Örnek verilecek olursa 'her canlının kendi varlığını koruması' doğal bir yasadır.[35] Aquinas'a göre doğal yasalar ve onların toplamından oluşan doğal hukuk genel yapısı itibariyle toplumsal yaşamın barındırdığı özel durumlara *olduğu gibi* uygulanmaya müsait değildir. Bu yüzden pozitif hukuk sistemini meydana getiren insani yasayı devreye koyar. Devleti yöneten siyasal güç tarafından konulan ve pratik aklın doğal yasalardan türettiği sonuçlara insani yasa (Lat. lex humana) adını verir. Örneğin ona göre 'kimsenin bir başka kimseyi öldürmemesi gerektiğini' söyleyen insani bir yasa 'kimsenin bir başka canlıya zarar vermemesi gerektiğini' dile getiren doğal yasadan türetilmektedir.[36] Aquinas'a göre toplumsal yaşamın sevk ve idaresinde son olarak Tanrı'nın peygamberler aracılığıyla gönderdiği Tanrısal vahiylerden oluşan ilahi yasa da (Lat. lex divina) ihtiyaç vardır. Zira insan aklının sınırlı yapısı gerçekliği bütünüyle kuşatacak bir yapıda değil ve hataya düşme payı barındırmaktadır.[37] Böylelikle doğal hukuk düşüncesi konusunda Aquinas'ın takipçisi olan Vitoria için onun ne olduğunu şöyle tanımlayabiliriz: İnsanların kendi akılsal kavrayışları ile Tanrı'nın evrene koymuş olduğu ezeli-ebedi yasalardan pay alarak ortaya koyulan, hem insani ve toplumsal yaşamı hem de ulus ve devletlerarasındaki ilişkilerin nasıl olması gerektiğini belirleyen evrensel geçerliliği ve bağlayıcılığı olan yasaların toplamıdır.[38] Böylelikle Hamilton'un belirttiği üzere Vitoria açısından hukuka doğallık vasfını kazandıran etken onun herkesin üzerine uzlaşı sağlamış olduğu, genel geçer kabul görmüş olan bir norm olma durumudur.[39]

Vitoria'nın kendi kavrayışı çerçevesinde uluslararası hukuk (ius gentium) bu noktada doğal hukuktan türetilen ve uluslar arasında evrensel bağlayıcılığı olan yasaların toplamı olarak ifade edilebilir. Nitekim uluslararası hukuku bir Roma hukukçusu olan Gaius'a referansla şöyle tanımlar: "Doğal aklın tüm kavimler arasında (Lat. inter omnes gentes) yerleşik kıldığı şeye uluslararası hukuk denir."[40] Vitoria için tekil devletler gibi bütün dünya da aynı zamanda bir siyasal topluluktur. Uluslararası hukuk bu noktada dünyadaki tüm insanlar ve bunlardan müteşekkil olan siyasi yapılar için bağlayıcı ve evrensel bir şekilde adalete uygun olan yasaların toplamıdır. Tıpkı pozitif hukukun belirli bir bölgede geçerli ve bağlayıcı olması gibi uluslararası hukuk da dünya çapında bir bağlayıcılığa sahiptir. Hiçbir siyasi yapı bu hukukta yer alan hakları ne savaşta ne de barışta ihlal edebilir. Örneğin herhangi bir neden olmaksızın yabancılara veya seyahat edenlere kötü muamelede bulunmamak uluslararası hukuka ait bir kuraldır.[41] Vitoria için bu hakların herhangi bir ihlali bir haksızlık (Lat. iniuria) doğuracaktır. İşte tam bu noktada ifade etmemiz gerekirse Vitoria için savaşı haklı kılan yegâne şey işlenen bir haksızlığın tazmin edilmesidir. Bu konuda Vitoria doğrudan Aziz

[34] Thomas Aquinas, *The Summa Theologica Volume II*, çev. Fathers of the English Dominican Province, rev. Daniel J. Sullivan. (U.S.A: Encyclopedia Britannica Inc., 1952), 208-209, 220-225.; Muhammed Tarakçı, "Aquinas" *Felsefe Ansiklopedisi* içinde (İstanbul: Etik Yayınları, 2003), 1:519.

[35] Aquinas, *The Summa Theologica Volume II*, 209, 222.; Tarakçı, "Aquinas," 519.

[36] Aquinas, *The Summa Theologica Volume II*, 210, 228-230.

[37] Aquinas, *The Summa Theologica Volume II*, 210-211.

[38] Azak, Musa, "Platon'dan Hugo Grotius'a Haklı Savaş Düşüncesi Üzerine Eleştirel Bir İnceleme" (Doktora Tezi, İnönü Üniversitesi, 2023), 112.

[39] Bernice Hamilton, *Political Thought in Sixteenth-Century Spain: A Study of the Political Ideas of Vitoria, De Soto, Suarez, and Molina* (London: Oxford University Press, 1963), 11-12.

[40] Vitoria, *Dersler*, 93.

[41] Vitoria, *Dersler*, 187-188, 93.; Buradaki yabancılar veya seyahat edenlerin yerleşimci sömürgeciler olduğunu belirtmemiz gerekir. Zira Vitoria'nın öğrencilerinden biri olan Melchor Cano'nun da belirttiği üzere ""Büyük İskender nasıl yalnızca bir gezgin değilse, İspanyolların da Yerlilerin topraklarında yalnızca gezmek için girdikleri söylenemez." Bkz.: Cansu Muratoğlu ve Cemal B. Akal, *Modernitenin Sonunda Yeniden Vitoria'yla* (Ankara: Dost Kitapevi Yayınları, 2017), 71.

Augustinus'un takipçisidir. Nitekim Augustinus haklı savaşı şöyle tanımlamıştır: "Haklı savaş, haksızlıkların cezalandırıldığı (ulciscuntur iniurias) savaşlar şeklinde tanımlanır."[42] Vitoria devleti (respublica) Aristoteles'e paralel bir şekilde yetkin bir topluluk (perfecta communitas) olarak tanımlar. Bu açıdan işlenen haksızlıkların cezalandırılması için başlatılan saldırı savaşları devletin yetkin yani kendi kendine yeten bir yapı olduğunun kanıtıdır. Diğer yandan savaş olgusunu sadece savunma savaşları ile sınırlamak, savaşı düşman topraklarına taşıyamıyor olmak ona göre bir tür adaletsizliğe neden olacaktır. Aksi takdirde haksızlıkların cezalandırılmadığı durumda haksızlıklar sürekli işlenmeye devam edecektir. Böylesi bir dünya ise mümkün dünyaların en kötüsü olacaktır.[43]

Vitoria savaşın haklı çerçevesini tartışırken onun can alıcı bir olgu olduğunu ihmal etmez. Zira onun da belirttiği üzere savaş demek kıyım, mal ve mülklerin yakılıp yıkılması gibi korkunç sonuçlar demektir. Bu yüzden işlenen her türden haksızlığın savaşı haklı kılmak için yeterli olmadığını vurgular.[44] Bu noktada Vitoria için uluslararası hukukta yer alan ve ihlal edilmesinin bir haksızlık (iniuria) doğurduğu ve bu yüzden savaşı haklı kılan iki doğal hak: *(*Lat. *ius communicationis)* iletişim hakkı ve doğal ortaklık *(*Lat. *ius naturalis societatis)* hakkıdır. Bu iki kavram aynı zamanda Vitoria'nın siyaset felsefesine yaptığı özgün katkılar olarak ifade edilebilir. Vitoria için savaşı haklı kılan ve aşağıda ele alacağımız tüm haklı nedenlerin bu iki kavram merkezinde ortaya konulduğunu ifade edebiliriz.

Vitoria doğal ortaklık hakkı konusunda ilginç bir argümantasyon teklif etmektedir. Yaptığı argümantasyonun ilk aşamasında uygarlığın başlangıç evrelerinde farklı insan topluluklarının sahip olduğu tüm mülkiyet unsurlarının ortaklaşa bir şekilde kullanıldığını tarihsel bir kayıt olarak belirtir. Her ne kadar kendisi öyle ifade etmemiş olsa da siyaset felsefesi açısından 'doğa durumuna' benzer olan bu evrede ona göre bütün insanlar dilediği yere özgürce seyahat edebilmekteydi. Argümantasyonunun ikinci öncülünde ise kendi dönemi açısından dahi oldukça radikal duran bir teklif öne sürmektedir. Her ne kadar uygarlığın daha sonraki sürecinde mülkiyetler farklı uluslar tarafından bölünmüş olsa da Vitoria herhangi bir bölgedeki tüm mülkiyet hakkının *kesinlikle* sadece ve bütünüyle bir ulusa ait olacak denli birbirinden bağımsızlaşmadığı fikrindedir. Yani farklı coğrafyalarda yaşasalar da siyasi yapıların ortaklaşa sahip olmaya devam ettiği mülkiyet hakları olduğunu savunmaktadır. Bu argümantasyon çerçevesinde sahip olunan mülkiyetler söz konusu olduğunda farklı siyasi yapıların birbirlerinin doğal ortakları olduğu sonucuna varmaktadır. Bu açıdan akarsular, açık denizler, nehirler ve limanların herkesin ortak mülkü olduğu ona göre doğal bir yasadır ve bu yüzden uluslararası hukuk uyarınca dünyanın herhangi bir denizinden kalkan bir gemi dilediği bir limana demirleyebilmelidir. Uluslararası hukuk açısından hiçbir siyasi yapının, doğal ortağı olduğu mülkiyetlere erişimi engellenemezdir. Vitoria'ya göre böylelikle yerli halklara zarar vermedikleri müddetçe İspanyolların Yeni Dünya topraklarında kendilerinin doğal "ortakları olduğu alanlarda ya da nehirlerde altın aramalarına ya da denizlerde veya nehirlerde inci avlamalarına" izin verilmelidir. Vitoria açısından yerli halkların İspanyolların kıtaya girişine herhangi bir yasak koyması haklı bir savaş nedeni doğuracak olan bir haksızlık (iniuria) anlamına gelmektedir.[45]

Farklı siyasi yapılar sahip oldukları mülkiyetlerin doğal ortakları olduğu için, Vitoria açısından bu siyasi yapıların uluslararası hukuk kapsamına giren haklarından biri de iletişim hakkıdır. Farklı siyasi yapılar sahip oldukları mülkiyetlerin doğal ortakları olduğu için bu siyasi yapıların uluslararası hukuk kapsamına giren haklarından biri de iletişim hakkıdır. Siyasi yapılar sahip oldukları bu hak çerçevesinde ortak mülklerine erişebilmek için birbiriyle iletişime geçmek durumunda kalmaktadır. Ona göre yerli halklara zarar vermedikleri müddetçe İspanyolların Amerika kıtasındaki topraklarda başta serbest ticaret yapmak üzere, seyahat etme, yerleşme, değerli madencilik yapma ve dinlerini yayma maksatlı olarak iletişime geçme hakları vardır. Yerli Halklar, zarar vermedikleri müddetçe

[42] Sancti Aurelius Augustinus, *Quaestionum in Heptateuchum Libri VII Adnotationum in Iob Liber Unus*, ed. Joseph Zycha (Vienna: Bibliopola Academiae Litterarum Caesareae Vindobonensis, 1895), 428.; Vitoria, *Dersler*, 113, 119. Tanımın Latince tam ifadesi şöyledir: "Iusta autem bella ea definiri solent quae ulciscuntur iniurias".

[43] Vitoria, *Dersler*, 112-118.

[44] Vitoria, *Dersler*, 119.

[45] Vitoria, *Dersler*, 93-96.

bu maksatlar doğrultusunda kıtaya ayak basan İspanyolların bu topraklara yerleşmesini engelleyemez. İspanyollar bahsi geçen hak çerçevesinde kıtada var olmayan malları onlara ihraç edebilmeli ve "altın, gümüş ya da onlarda bol miktarda bulunan diğer şeyleri ithal edebilirler… Barbarların hükümdarları… nedensiz yere onların kazanç sağlamalarını engelleyemez".[46] Vitoria bu düşüncesini temellendirirken yine doğa yasası olduğunu düşündüğü ve Kutsal Kitap'ta yer verilen evrensel bir olgusal bir duruma işaret eder: "Her hayvan kendi türünü sever."[47] Bu olgusal durum Vitoria'ya göre insanlar arası dostluğun (Lat. amicitia) da doğal hukuka ait olduğun göstermektedir. Zira doğanın bütün insanlar arasında bir bağ kurduğu fikrini paylaşmaktadır. Haklı bir neden olmadığı müddetçe birinin bir başka kimseye düşman olması bu açıdan doğa yasasına aykırı bir durumdur. Nitekim buradan hareketle onun genel olarak insan hakkındaki yorumunu kavramaktayız. Vitoria'ya göre şair Ovidius'a ait olan -daha sonra felsefe tarihinde Thomas Hobbes'un (1578-1679) vurguladığının- aksine insan insan için bir kurt (Lat. homo homini lupus) değil insan insan için sadece kendi türdeşi olan ve sevmesi gereken bir insandır (Lat. homo homini homo). Bu yüzden yerli halklar İspanyolları sevmeli ve zarar vermedikleri müddetçe kıtadaki mevcudiyetlerine karşı çıkmamalıdırlar. Schmitt'e göre Hobbes'un öne sürmüş olduğu insan tanımı bu açıdan Vitoria'nın aksini öne süren insan kavrayışına 17. yüzyılda getirilmiş bir cevaptır.[48]

Vitoria'nın siyaset ve hukuk düşüncesinde savaşı ve hâkimiyeti haklı kılan ilk argüman bu iki kavram merkezinde teklif edilmektedir. Fakat bunun dışında yer alan ve en temelde bu iki kavram dolayımında teklif edildiğini ifade edebileceğimiz **7** argüman daha yer almaktadır. Bunları yine argümantatif bir biçimde ve tablo halinde şöyle ifade edebiliriz:

| **Hâkimiyet ve Savaşı Haklı Kılan Diğer Nedenler** |
|---|
| **2. Argüman:**[49] Tıpkı kardeşin kardeşi sevmesi bir doğa yasası olduğu gibi kardeşin kardeşi doğru yola yani Hristiyanlığa sevk etmesi de doğa yasasına ait bir durumdur. Bu yüzden kurtuluştan uzak olan bu kimseleri kurtarmak Hristiyanların bir yükümlülüğüdür. Bu yükümlülük her ne kadar tüm Hristiyanlara ait olsa da Papa bu görevi sadece İspanyollara verip diğer ulusları bundan menedebilir. Kıtanın keşfedilmesindeki finansal kaynağı sağlayan ve girişimleri destekleyen devlet İspanya olduğu için, Vitoria'nın kendi ifadesiyle "keşfin meyveleri" nin sadece İspanya'ya ait olması adalete uygun olacaktır. Hristiyanların seyahat etme ve serbest ticaret yapma hakkı olduğu gibi yerli halkların topraklarında İncil'i duyurma ve yayma hakları vardır. Fakat yerli halklar herhangi bir şekilde Kutsal Kitap'ın serbestçe anlatılmasına, insanlar arasında yayılmasına izin vermezlerse bu durum onlar için haklı bir savaş nedeni olacaktır. |
| **3. Argüman:**[50] Yerli Halklar arasında yaşayan kimseler Hıristiyanlığı seçmesine rağmen bu topraklardaki siyasal erkler dini tercihlere müdahale edip bu insanları tekrar putperestliğe dönmeye mecbur bırakmaya çalışırsa, bu haksızlığa son vermek için İspanyollar haklı bir savaş başlatabilirler. Bu durum dini saiklerin yanı sıra aynı zamanda yukarıda bahsedilen insanlar arası dostluğun bir gereğidir. |
| **4. Argüman:**[51] Yerli Halklar arasındaki insanların büyük bir çoğunluğunun -tehdit veya korku kaynaklı olsa bile- Hristiyan olması durumunda, Papa'nın bu topraklardaki inançsız hükümdarları görevden alma ve bunların yerine Hristiyan bir hükümdar atama yetkisi vardır. Papa'nın bu yetkilendirmesine karşı çıkılması savaşı haklı kılacaktır. |

[46] Vitoria, *Dersler*, 93-100.
[47] *İncil*, Sirak Kitabı, 13:15.
[48] Schmitt, *The Nomos of the Earth*, 95-96.
[49] 2. Argüman için bkz. Vitoria, *Dersler*, 100-103.
[50] 3. Argüman için bkz. Vitoria, *Dersler*, 103-104.
[51] 4. Argüman için bkz. Vitoria, *Dersler*, 104-105.

| |
|---|
| **5. Argüman:**[52] İspanyollar kıtada yerleşik olan ve masum insanların törenlerde kurban edilmesini mümkün kılan, onları yamyamlığa veya yöneticilerin zorbalıklarına maruz bırakan ritüelleri veya adetleri terk etmeleri için yerli halkları zorlayabilirler. Yerli halkların bunu reddetmeleri savaşı meşru kılan haklı bir neden olacaktır. |
| **6. Argüman:**[53] Doğal yasa açısından meşru olduğu üzere, yerli halklar arasında yaşayan insanların büyük bir çoğunluğu gönüllü olarak inançsız efendilerine tabi olmayı bırakıp İspanyol bir hükümdarı kendilerine yönetici olarak tayin edebilirler. Onların doğal bir hakkı olan bu duruma karşı çıkılması durumunda savaş başlatmak ve hâkimiyet kurmak haklı bir boyut kazanacaktır. |
| **7. Argüman:**[54] Kıtada yaşayan yerli halkların kendi aralarında başlayan haklı savaşlarda haksızlığa uğrayan tarafta müttefik bir güç olarak yer almak haklı bir savaş nedenidir. |
| **8. Argüman:**[55] Yerli halklar her ne kadar bütünüyle akıl yetisinden yoksun olmasalar da yine de bu yetinden yoksunmuş gibi gözükmektedirler. Bu yüzden gerçekten meşru bir politik organizasyon kurmaya ve onu idare etmeye yetkin değildirler. Bu yüzden kendi çıkarları için bu toplumların daha akıllı olanların yani İspanyolların yönetimi altına girmeleri gerekmektedir. Buna karşı çıkılması haklı bir savaş nedeni anlamına gelecektir.[56] |

**Tablo-2:** Vitoria Açısından Hâkimiyet ve Savaşı Haklı Kılan Diğer Nedenler

**Sonuç**

Çalışmamız kapsamında vardığımız üç temel sonuçtan söz edebiliriz. İlk sonucumuzu Immanuel Wallerstein (1930-2019) ve onun Avrupalı devletler hakkında yaptığı bir eleştiriden hareketle ifade edebiliriz. Immanuel Wallerstein Avrupalı devletlerin günümüz dünyasında kendilerini evrensel siyasi ve ahlaki değerlerin savunucuları ve koruyucuları olarak görme durumunu Avrupa Evrenselciliği olarak kavramsallaştırır. Wallerstein bu açıdan Avrupalı iktidarların ve entelektüellerin gerçek anlamda evrensel değerleri değil de kendi ekonomik ve politik çıkarlarını meşrulaştırmak için teklif ettikleri Avrupa Evrenselciliğinin iktidarın bir retoriği olduğunu belirtir. Bu retorik açısından Batı medeniyeti "insan haklarını koruma" veya "demokratik bir kültüre sahip olma" gibi evrensel değer ve doğrulara dayanan yegâne medeniyet olmasından ötürü "öteki" uygarlıklardan üstün olarak görülmelidir. Wallerstein bu evrenselciliğin yeni olmadığını ve iktidarların her zaman başvurduğu bir meşruiyet politikası olduğunu da vurgulamaktadır. Onun yerinde bir şekilde belirttiği üzere evrenselci politik tartışmaların ilk örneklerini 16. yüzyılda Amerika kıtasının Avrupalı devletler tarafından işgal edilme sürecinde bile görebilmekteyiz. Wallerstein açısından problem olan husus şudur ki bu tartışma on altıncı yüzyılda yapıldıktan sonra unutulmadı, bilakis o günden bugüne iktidarın sahip olduğu bu evrenselci retorik değişmeden günümüze gelmiştir. Nitekim 11 Eylül olayları akabinde başlatılan "terörizme karşı savaş" sürecinde hâkimiyet ve savaşı meşrulaştıran "demokrasiyi götürmek" veya "özgürleştirme" gibi evrenselci retorikler tekrarlanmıştır.[57] Wallerstein'ı haklı çıkaran en net ifadelerden biri olarak Barack Obama'nın Nobel Barış Ödülü konuşmasını örnek verebiliriz. Zira bu konuşmasında haklı savaş düşüncesi konusunda kafa yormamız gerektiğini belirten Obama için "Amerika daima evrensel taleplerin sesi olacaktır."[58] Wallerstein Amerika kıtasının işgal sürecinde yapılan politik tartışmalar konusunda sadece İspanyol düşünürler olan Juan Gines de Sepulveda (1490-1573) ve Bartolomeo de (1474-1556) Las Casas arasındaki tartışmayı ele almaktadır.

[52] 5. Argüman için bkz. Vitoria, *Dersler*, 105, 121.
[53] 6. Argüman için bkz. Vitoria, *Dersler*, 106.
[54] 7. Argüman için bkz. Vitoria, *Dersler*, 106-107.
[55] 8. Argüman için bkz. Vitoria, *Dersler*, 107-109.
[56] Vitoria her ne kadar 8. argümanı ne bütünüyle onayladığını ne de reddettiğini ifade etmiş olsa da onun genel itibariyle bu argümanı haklı bir savaş nedeni olarak kabul ettiği ifade edilebilir. Zira her ne kadar yukarıda savaşın haksız çerçevesinde yer verdiğim 1. Argümanın eleştirisinde aksini ifade etmiş olsa da Vitoria'ya göre *tüm bu barbarlar* doğal köle statüsüne *giriyormuş gibi* gözükmektedirler. Bkz. Vitoria, *Dersler*, 108-109.; Yine de onun bu argüman konusunda düşüncelerinin net olmadığını belirtmek gerekir.
[57] Immanuel Wallerstein, *Avrupa Evrenselciliği İktidarın Retoriği*, çev. Sinan Önal. (İstanbul: Aram Yayınları, 2007), 9-14, 65.
[58] Barack H. Obama, "Nobel Lecture," *The Nobel Prize* 10, (December 2009). https://www.nobelprize.org/prizes/peace/2009/obama/lecture/

Bu noktada çalışma kapsamındaki ilk sonucumuz, teklif ettiği siyaset ve hukuk felsefesi itibariyle Vitoria'nın da Avrupa Evrenselciliğini meşrulaştıran bir entelektüel olduğudur.

Vitoria'nın haklı savaş düşüncesi, savaşların hangi durumlarda haksız olacağına işaret etmesi açısından bir yandan kıtada yaşayan yerli halkları savaş şiddetinden koruyor görünmektedir. Fakat öte yandan teklif etmiş olduğu ve oldukça manipülasyona açık olan savaşın haklı çerçevesi göz önüne alındığında sonuç itibariyle sömürgeciliği ve bunun en temel gerekleri olan hâkimiyet ve savaşı meşrulaştıran teorik yapıyı ortaya koymaktadır. Dinin (Papa) ve siyasetin (İmparator) sınırlı, bölgesel yetkisini aşmak için Vitoria'nın evrensel olarak gördüğü *iletişim* ve *doğal ortaklık* kavramları merkezinde öne sürdüğü bu teorik yapının Wallersteincı bir ifadeyle[59] taraflı ve tahrif edilmiş bir evrenselcilik barındırdığı anlaşılmaktadır. Çalışmada bu noktada ikinci olarak teklif etmiş olduğu siyaset ve hukuk felsefesi kapsamında onun karşılıklılık ilkesini benimsemediği, yerli halkları İspanya ile eşit siyasi özneler olarak değerlendirmediği anlaşılmaktadır. Zira örnek verecek olursak İspanyolların Amerika kıtasında doğal ortağı olduğu pek çok mülkiyet kaynağına işaret ederken yerli halkların doğal hukuk ve uluslararası hukuk çerçevesinde Avrupa topraklarında yer alan herhangi bir mülkiyetin doğal ortağı olmadığını görmekteyiz. Bu açıdan onun siyaset ve hukuk felsefesinde merkezi bir yeri olduğu anlaşılan *mülkiyetin tamamıyla farklı siyasi bütünlere ait olacak şekilde bağımsızlaşmadığı düşüncesi* bütünüyle temelsiz bir kavrayış olarak durmaktadır. Yine evrensel bir doğal hak olan iletişim hakkı kapsamında Avrupalı devletlerin Amerika kıtasında değerli madencilik yapmak dâhil pek çok maksatla iletişime geçme hakkı bulunurken onun siyaset ve hukuk felsefesinde yerli halkların iletişim hakkı kapsamında Avrupa kıtasında herhangi bir maksatla bulunduğunu görmeyiz. Ayrıca Vitoria felsefi açıdan oldukça temelsiz ve kabul edilemez duran doğal ortaklık hakkı konusunda dönemin emperyal bir gücü olarak kabul edilen Türk İmparatorluğu'nun Avrupa topraklarındaki mevcudiyeti ve onun bu topraklarda yer alan akarsularda değerli madencilik yapması konusunda sessizdir. Şurası açıktır ki Vitoria açısından böylesi bir durum Hristiyan ülkelerin oluşturduğu Hristiyan Respublica'sına zarar vereceği için kabul edilemez bir durum olarak görülecektir. Vitoria'nın siyaset ve hukuk felsefesinde yerli halklar sonuç itibariyle çoğunlukla herhangi bir mülkiyet veya iletişim hakkına sahip olmak yerine sadece belirtilen hakları çoğunlukla ihlal eden siyasi yapılar olarak durmaktadır.

Carl Schmitt kendi yaşamış olduğu politik evrende dahi ABD'nin çoğu resmi açıklamasında Vitoria'nın serbest ticaret, propaganda özgürlüğü ve haklı savaş düşüncesi konusundaki argümanlarına bir geri dönüş olduğunu ifade etmektedir.[60] Doğal hukuk düşüncesi kapsamında masum halkları Tiranlardan özgürleştirmenin savaşı haklı kılan Vitorian bir argüman olduğunu göz önüne aldığımızda, çalışmamız kapsamında son olarak Schmitt'e paralel bir şekilde ulaştığımız bir diğer sonuç günümüz dünyasında Vitorian argümanların hala uygulamaya konulmakta olduğudur. Zira ABD'nin 11 Eylül olayları sonrasında 2003 yılında Irak'a karşı başlatmış olduğu savaşın meşruiyet temellendirmesinden biri masum bir halkı zorba bir Tiran ve onun despotik yönetiminden özgürleştirmek olarak ifade edilmiştir. George W. Bush'un Irak savaşı hakkında yaptığı açıklamaları şöyle özetleyebiliriz: Bu savaşın amacı bir diktatörün yönetimi altında sessiz bir esaret içinde açlık ve korku haliyle yaşayan masum Irak halkına özgürlük getirmektir.[61]

Günümüz gerçekliği açısından baktığımızda, ABD'nin yürüttüğü savaşların meşruiyetini dayandırdığı temellendirmelerden biri haklı savaş düşüncesidir. Bunun en açık kanıtlarından biri ABD'nin 2023 yılında güncellediği *Savunma Bakanlığı Savaş Hukuku El Kitabı*'dır. Bu metinde Batı siyaset felsefesi geleneğinde Platon'dan itibaren var olagelen haklı savaş düşüncesi geleneğine referanslar görmekteyiz. Vitoria bu noktada haklı savaş düşüncesinin Augustinus ve Aquinasçı skolastik çerçevesini olgunlaştıran ve modern dönemin şafağında yer almış bir düşünür

[59] Wallerstein, *Avrupa Evrenselciliği İktidarın Retoriği*, 10.
[60] Schmitt, *The Nomos of the Earth*, 119.
[61] George W. Bush, *Selected Speeches of President George W. Bush 2001-2008*, erişim 18 Şubat 2025, 145, 163, 169,175.https://georgewbushwhitehouse.archives.gov/infocus/bushrecord/documents/Selected_Speeches_George_W_Bush.pdf

olarak görünmektedir.[62] Böylelikle çalışmamız açısından Vitoria'nın -ABD'nin bir meşruiyet temellendirmesi olarak kendine referans aldığı- haklı savaş düşüncesinin modern dönemdeki düşünsel soy kütüklerinden biri olduğu anlaşılmaktadır.

[62] United States of America Department of Defense, *Law of War Manual*, June 2015, updated July 2023, erişim 18 Şubat 2025, 20, 26, 39-40. https://media.defense.gov/2023/Jul/31/2003271432/-1/-1/0/DOD-LAW-OF-WAR-MANUAL-JUNE-2015-UPDATED-JULY%202023.PDF

**Kaynakça**

Akal, Cemal Bali. *Modern Düşüncenin Doğuşu İspanyol Altın Çağı*. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2016.

Aquinas, Thomas. *The Summa Theologica Volume II*. Çeviren: Fathers of the English Dominican Province. Rev. Daniel J. Sullivan, U.S.A.: Encyclopedia Britannica Inc., 1952.

Arendt, Hannah. *Şiddet Üzerine*. Çeviren: Bülent Peker, İstanbul: İletişim Yayıncılık, 1997.

Aristoteles. *Politika*. Çeviren: Özgüç Orhan, İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2018.

Azak, Musa. "Platon'dan Hugo Grotius'a Haklı Savaş Düşüncesi Üzerine Eleştirel Bir İnceleme." Doktora Tezi, İnönü Üniversitesi, 2023.

Bazail-Eimil, Eric. "Trump Threatens to Retake Panama Canal," *Politico* 21, (December 2024). https://www.politico.com/news/2024/12/21/trump-panama-canal-00195820

Bush, George W. *Selected Speeches of President George W. Bush 2001-2008*. https://georgewbushwhitehouse.archives.gov/infocus/bushrecord/documents/Selected_Speeches_George_W_Bush.pdf

Clausewitz, Carl von. *Savaş Üzerine*. Çeviren: Şiar Yalçın, İstanbul: Eriş Yayınları, 2003.

d'Entrèves, Alessandro Passerin. *Doğal Hukuk: Hukuk Felsefesine Bir Giriş*. Çeviren: Furkan Kararmaz, İstanbul: Zoe Yayınları, 2023.

Giordano, Elena. "Trump: Making Canada the 51st State Is a Great 'Idea'," *Politico* 18, (December 2024). https://www.politico.eu/article/us-donald-trump-says-great-idea-to-make-canada-the-51st-state-justin-trudeau/

Hamilton, Bernice. *Political Thought in Sixteenth-Century Spain: A Study of the Political Ideas of Vitoria, De Soto, Suarez, and Molina*. London: Oxford University Press, 1963.

Muratoğlu, Cansu ve Cemal B. Akal. *Modernitenin Sonunda Yeniden Vitoria'yla*. Ankara: Dost Kitapevi Yayınları, 2017.

Obama, Barack H. "Nobel Lecture," *The Nobel Prize* 10, (December 2009). https://www.nobelprize.org/prizes/peace/2009/obama/lecture/

Schmitt, Carl. *The Nomos of the Earth in the International Law of the Jus Publicum Europaeum*. Çeviren: G. L. Ulmen, U.S.A.: Telos Press Publishing, 2006.

Sentner, Irie. "Gulf of America? More Like 'America Mexicana,' Mexican President Says," *Politico* 8, (January 2025). https://www.politico.com/live-updates/2025/01/08/congress/mexico-president-trump-gulf-of-america-00197094

Sepúlveda, Juan Ginés. *Tratado Sobre Las Justas Causas de la Guerra Contra Los Indios*. Çeviren: Marcelino Menéndez y Pelayo, Mexico: Manuel García-Pelayo, Fondo de Cultura Económica, 1987.

Shabad, Rebecca. "Trump Says Ownership of Greenland 'Is an Absolute Necessity'," *NBC News* 23, (December 2024). https://www.nbcnews.com/politics/donald-trump/trump-says-ownership-greenland-absolute-necessity-rcna185197

Stokols, Eli. "Trump Says U.S. Will Take Over the Gaza Strip," *Politico* 4, (February 2025). https://www.politico.com/news/2025/02/04/trump-says-us-will-take-over-the-gaza-strip-00202508

Strauss, Leo. *Natural Right and History*. U.S.A.: The University of Chicago Press, 1974.

Tarakçı, Muhammed. "Aquinas" *Felsefe Ansiklopedisi* içinde, Cilt 1., 508-524. İstanbul: Etik Yayınları, 2003.

Taslaman, Feryal. *Haklı Savaş*. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2020.

Tatar, Dilara Buket. "Mülkiyet ve Fikrî Mülkiyetin Felsefi Temelleri." Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniversitesi, 2013.

Thucydides. *The Peloponnesian War*. Çeviren: Martin Hammond, New York: Oxford University Press, 2009.

Trump, Donald J. "Trump Refuses to Rule Out Use of Military Force to Take Control of Greenland and the Panama

Canal," *YouTube Video* 14, (January 2025). https://www.youtube.com/watch?v=K0EaHawPM2g

United States of America Department of Defense. *Law of War Manual*. (June 2015), updated July 2023. 20, 26, Erişim Şubat 18, 2025, 39-40. https://media.defense.gov/2023/Jul/31/2003271432/-1/-1/0/DOD-LAW-OF-WAR-MANUAL-JUNE-2015-UPDATED-JULY%202023.PDF

Vitoria, Francisco de. *Dersler.* Çevirenler: Ali Dokuzlu, Cansu Muratoğlu ve Merve Sağıroğlu, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2017.

Vitoria, Francisco de. *Political Writings*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

Wallerstein, Immanuel. *Avrupa Evrenselciliği İktidarın Retoriği.* Çeviren: Sinan Önal, İstanbul: Aram Yayınları, 2007.

Yılmaz, Hüseyin ve Osman Gazi Birgül. "Leibniz's Dilemma of the Ethics of Conquest: The Conflict Between His Views on Just War and the Egypt Plan," *Karadeniz Araştırmaları* XXI, sayı: 84 (2024): 1229-1241.

**Araştırma Makalesi**
**Başvuru:** 27.02.2025
**Kabul:** 05.04.2025
**Atıf:** Toka, Tanju. "Cevher ve Tanrı: Aristoteles ve İbn Sînâ'da Metafizik İlminin Konusu," *Temaşa Felsefe Dergisi* sayı: 23 (Haziran 2025): 157-176. https://doi.org/10.55256/temasa.1648413

# Cevher ve Tanrı: Aristoteles ve İbn Sînâ'da Metafizik İlminin Konusu

**Tanju Toka**[1]
ORCID: 0000-0002-4368-3740
DOI: 10.55256/TEMASA.1648413

**Öz**

Bu çalışma, Aristoteles ve İbn Sînâ'nın metafizik ilminin konusunu nasıl tanımladıklarını cevher ve Tanrı ekseninde karşılaştırmalı olarak incelemektedir. Aristoteles, metafiziği *varlık olmak bakımından varlık*ın araştırılması şeklinde konumlandırır. Bu çerçevede cevher, varlığın değişmez özü olarak ontolojik, epistemolojik ve zamansal bakımdan birincil konumdadır. Aristoteles'e göre ontolojik anlamda cevher, diğer tüm kategorilerin temelini teşkil eden ilkedir ve bu nedenle bütün varoluşun anlaşılmasında anahtar rol oynar. Bununla birlikte Aristoteles, metafiziğe teolojik bir boyut da kazandırarak onu aynı zamanda Tanrı'yı, yani tüm varlık düzeninin ilk ilkesini araştıran bir ilim olarak görür. Böylece onun sisteminde ontoloji ile teoloji iç içe geçmiştir. İbn Sînâ ise Aristoteles'in cevher anlayışını ve metafizik tasavvurunu büyük ölçüde benimsemekle birlikte, bunu varlık-mahiyet ayrımı ve zorunlu-mümkün varlık kavramsallaştırmaları aracılığıyla yeniden yorumlar. İbn Sînâ, metafiziğin konusunu genel anlamda *varlık olmak bakımından varlık* olarak belirlerken, Tanrı'yı bu ilmin zorunlu olarak kanıtlaması gereken bir meselesi olarak ele alır. Bu yaklaşım, Tanrı'nın varlığını ontolojik bir zorunluluk olarak temellendirip metafiziğin kapsamını genişleterek, yalnızca fizikötesi varlık alanlarını değil, tüm varolanların ilk ilke ve nedenlerini araştıran küllî bir ilim haline getirmektedir. Ayrıca çalışma boyunca Aristoteles'in cevher merkezli ontolojisi ile İbn Sînâ'nın Tanrı'yı zorunlu varlık olarak içeren ontolojisi karşılaştırılmakta; böylece metafiziğin konusu bağlamında ontoloji ve teoloji arasındaki ilişkinin bu iki filozofta nasıl konumlandırıldığı ortaya konulmaya gayret edilmektedir. Çalışma sonucunda, İbn Sînâ'nın Aristoteles'ten devraldığı mirası sistematik bir bütünlüğe kavuşturarak metafizik disiplinini hem ontolojik hem de teolojik unsurları barındıran geniş bir çerçeveye oturttuğu gösterilmektedir.

**Anahtar Kelimeler**: Aristoteles, İbn Sînâ, Metafizik, Varlık, Tanrı, Cevher.

**Substance and God: The Subject Matter of Metaphysical Science in Aristotle and Ibn Sīnā**

**Abstract**

This study examines how Aristotle and Ibn Sīnā define the subject of the science of metaphysics, with a comparative focus on substance and God. Aristotle positions metaphysics as the investigation of *being qua being* is. In this framework, substance holds a primary ontological, epistemological, and temporal position as the unchanging essence of being. According to Aristotle, substance is the principle that constitutes the foundation of all other categories and, therefore, plays a key role in understanding the entirety of existence. However, Aristotle also incorporates a theological dimension into metaphysics, viewing it as a science that investigates God, the first principle of the entire order of being. Thus, in his system, ontology and theology are intertwined. Ibn Sīnā, while largely adopting Aristotle's concept of substance and metaphysical view, reinterprets them through the distinction between essence and existence and the conceptualizations of necessary and possible being. Ibn Sīnā defines the subject of metaphysics, in general terms, *being qua being* such, and considers God as an issue that this science must necessarily prove. This approach grounds God's existence as an ontological necessity and, by expanding the scope of metaphysics, transforms it into a universal science that investigates not only the transcendent realms of being but also the first principles and causes of all existent things. Furthermore, throughout the study, the ontological framework of Aristotle centered on substance is compared with Ibn Sīnā's ontology, which includes God as a necessary being; thus, the study seeks to reveal how the relationship between ontology and theology is positioned in these two philosophers about the subject of metaphysics. The study concludes by demonstrating that Ibn Sīnā, by incorporating the legacy he inherited from Aristotle into a systematic unity, situates the discipline of metaphysics within a broad framework encompassing both ontological and theological elements.

**Keywords**: Aristotle, Ibn Sīnā, Metaphysics, God, Being, Substance.

[1] Dr. Öğr. Üyesi, Erzurum Teknik Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü. tanju.toka@erzurum.edu.tr

**Giriş**

Tarihî gelişimi bakımından felsefî bir ilim olarak metafiziğe özgü araştırmaların başlangıcı, kendisinden önceki doğa filozoflarının aksine varlık hakkındaki sorgulamalarını mantığın ilkelerine ve kavramların analizine dayandırması nedeniyle Parmenides'e kadar geri götürmek mümkündür.[2] Öyle ki, alan yazınında gerçek anlamda ilk metafizikçinin Parmenides, ilk sistematik metafiziğin ise Eleatik felsefe olduğu iddia edilmektedir.[3] Parmenides'ten sonra metafizik ilminde çeşitli tartışmalar sürmüş, ancak bu ilmin konusunun *varlık olmak bakımından varlık* (to on hêi on)[4] şeklinde belirlenmesi, temel bazı kavramlarının sistemleştirilmesi ve diğer ilimlerle ilişkisinin belirlenmesine yönelik ilk kapsamlı girişim Aristoteles tarafından gerçekleştirilmiştir. Bu çerçevede Aristoteles metafiziği, *varlık olmak bakımından varlık*ın incelenmesi olarak tanımlamıştır.[5] Bu ifade varlığın herhangi bir türüyle değil, varlığın kendisiyle ilgilenmeyi gösterir ve tüm varlık alanlarını kapsayan bir ilim olarak metafiziğin alanını belirler. Bu minvalde Aristoteles, metafiziği *ilk felsefe* (prōtē philosophia) olarak adlandırarak, onun tüm varlığı en genel ilkeler açısından inceleyen bir ilim olduğunu ortaya koymaktadır.[6]

Ancak *ta meta ta phusika* terimi, Aristoteles'in kendisi tarafından değil, onun eserlerini M.Ö. I. yüzyılda tasnif eden Aristotelesçi filozof Rodoslu Andronikos tarafından literatüre kazandırılmıştır. Aristoteles'in İlk Felsefe (Prōtē Philosophia) olarak adlandırdığı eserin, Andronikos tarafından fiziğe ilişkin kitabından sonra sıralanması ve bu düzenlemeye dayanarak *fizik'ten sonra gelen* anlamındaki *meta ta phusika* başlığıyla kategorize edilmesi, zamanla bu ilmi tanımlayan temel bir terim olarak yerleşmesine neden olmuştur.[7] Ayrıca metafiziğin muhtevasını belirginleştirmek, yapısını aydınlatmak, yöntemini detaylandırmak ve kapsamını derinleştirerek genişletmek gibi gayeleri olduğu anlaşılan Andronikos, bu büyük metin grubunu düzenlerken, Stoacılardan felsefeyi mantık, doğa ilimleri ve etik olarak ayırma şeklini de takip etmiştir.[8]

Aristoteles'in *Metafizik* eserinde ontoloji ve teoloji ilişkisine dair çeşitli görüşler bulunmaktadır. Bu çerçevede Amos Bertolacci, modern literatürde bu konuda beş temel yorum tipi bulunduğunu belirtir. Öne çıkan ilk yaklaşımda Paul Natorp, Eduard Zeller ve Pierre Aubenque tarafından, ontoloji ve teolojinin uzlaştırılamaz iki alan olduğu ve bu çatışmanın çözülemeyeceği savunulmaktadır. İkinci yaklaşım, söz konusu uyumsuzluğu Aristoteles düşüncesinin ontolojiden teolojiye veya teolojiden ontolojiye doğru geçirdiği evrimle açıklar. Bu görüşü destekleyenler arasında Werner Jaeger, Emilio Oggioni ve G. E. L. Owen isimleri zikredilebilir. Üçüncü yaklaşımı savunan Joseph Owens ve Philip Merlan'a göre ise *Metafizik* eserinde teolojiden bağımsız bir ontoloji mevcut değildir; çünkü *varlık olmak bakımından varlık* doğrudan ya da dolaylı biçimde ilâhî varlığa işaret etmektedir. Günther Patzig tarafından savunulan dördüncü yaklaşım, *Metafizik*'i ontolojiyi kapsayan bir teoloji olarak değerlendirir. Bu görüşte, varlığın en üstün türü olan ilâhî varlığın incelenmesi, varlık kavramının genel incelemesini de ihtiva etmektedir. Giovanni Reale,

---

[2] Patricia Curd, *The Legacy of Parmenides: Eleatic Monism and Later Presocratic Thought* (Las Vegas: Parmenides Publishing, 2004), XVII.; Joseph Owens, "The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics: Revisited" in *Philosophies of Existence, Ancient and Medieval*, ed. Parviz Morewedge (New York: Fordham University Press, 1982), 53.

[3] Jonathan Barnes, *The Presocratic Philosophers* (London/New York: Routledge, 2005), 139.

[4] S. Marc Cohen'e göre Aristoteles'in *varlık olmak bakımından varlık* (to on hêi on) tanımı çoğu zaman yanlış biçimde özel ve soyut bir varlık türüne gönderme yapıyor gibi anlaşılır. Oysa burada araştırılan şey, belirli bir varlık kategorisi değil, var olanların yalnızca "varlık olmaları bakımından" ele alınmasıdır. Aristoteles'in kullandığı Yunanca *hêi* (Latince *qua*) terimi, bir şeyin "şu yönüyle" ya da "olduğu ölçüde" araştırılmasını ifade eder. Buna göre X'in Y olarak incelenmesi, X'in yalnızca Y yönüyle araştırılması anlamına gelir. Bu bağlamda Aristoteles'in metafiziği, var olanların herhangi bir özelliğiyle değil, yalnızca "varlık olmaları bakımından" ele alındığı bir araştırmadır. Bkz. S. Marc Cohen, "Aristotle's Metaphysics" in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Fall 2020 Edition, ed. Edward N. Zalta, erişim 30 Mart 2025, §2. https://plato.stanford.edu/entries/aristotle-metaphysics/

[5] Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan. (İstanbul: Sosyal Yayınları, 2012), 1003a 20-30.; Christopher Shields, *Aristotle* (London: Routledge, 2007), 237.

[6] Aristoteles, *Metafizik*, 1062b 20.

[7] John Carroll ve Markosian Ned, *An Introduction to Metaphysics* (Cambridge: Cambridge University Press, 2010), 2.; Irene Pajón Leyra, "The 'Aristotelian Corpus' and the Rhodian Tradition: New Light from Posidonius on the Transmission of Aristotle's Works," *The Classical Quarterly* 63, sayı: 2 (2013): 732.

[8] Amos Bertolacci, *The Reception of Aristotle's Metaphysics in Avicenna's Kitāb al-Sifā': A Milestone of Western Metaphysical Thought* (Leiden/Boston: Brill, 2006), VII.; Alan Code, *The Philosophy of Aristotle* (Colorado: Westview Press, 2004), 159.

Enrico Berti ve Jiyuan Yu tarafından savunulan beşinci ve son yaklaşım ise ontoloji ve teolojiyi *Metafizik*'in birbirine bağlı fakat ayrı bileşenleri olarak ele alır. Bu yoruma göre, *varlık olmak bakımından varlık* incelemesi, her ilmin kendi konusunun ilkelerini araştırması gibi ilâhî varlığın incelenmesini de kapsar. İbn Sînâ, *Metafizik*'in özünde bir ontoloji olduğu ve en önemli kısmının ise teoloji olduğu yönündeki bu son görüşü benimsemektedir. Bu itibarla alan yazınında, *Metafizik*'te yer alan ontolojik ve teolojik unsurlar arasındaki ilişkinin açıklığa kavuşturulmasına yönelik ilk sistemli çabanın, İslâm felsefesi içinde gerçekleştirildiği belirtilmektedir.[9]

Ancak İbn Sînâ, her ne kadar Aristotelesçi geleneği benimsemiş olsa da tevarüs ettiği bu miras birçok açıdan problemliydi. Bu problem alanları temel olarak a) Aristoteles'in kendi metinlerindeki belirsizlikler ve boşluklar, b) Yunan ve Arap şârihlerinin Aristoteles'i anlama çabalarından doğan yorum farklılıkları ve hem c) Yunancadan Arapçaya yapılan tercümelerdeki güçlükler hem de *Theologia Aristotelis* (Esûlûcyâ) gibi Yeni Platoncu sahte metinlerden kaynaklanan yanlış anlamalar gibi üç temel kaynaktan besleniyordu. İbn Sînâ, kendisinden önceki filozofların ya görmezden geldiği ya da parçalı bir biçimde ele aldığı bu sorunları, mutlak hakikat anlayışı doğrultusunda bütüncül bir şekilde çözmeye çalışmıştır. Bu çaba, onun salt nazarî bir sistem kurmanın ötesinde, kendisine gelen felsefî geleneği doğru yorumlama ve uzlaştırma gayretini yansıtmaktadır.[10]

Bu felsefî mirasın oluşumunda *Metafizik*'in Arapçaya tercüme süreci önemli bir rol oynamıştır. Nitekim tercüme faaliyetlerinin tarihsel seyri ve niteliği hem metnin anlaşılmasını hem de yorumlanmasını etkilemiştir. Bu bağlamda *Metafizik*'in Arapça tercümesine dair sistematik bilgileri İbnü'n-Nedîm'in *el-Fihrist*'inde bulmak mümkündür. Bu çerçevede İbnü'n-Nedîm *Metafizik*'i, Yunanca alfabetik düzene göre tertip edilmesinden dolayı *Kitâbü'l-Hurûf*, muhtevasından dolayı ise İlâhiyat olarak da bilindiğine işaret etmektedir. Ona göre *Metafizik* küçük Alpha (α) harfiyle başlayıp, farklı mütercimler tarafından kademeli olarak Arapçaya çevrilmiştir. Eserin Mu (M) kitabına kadar olan kısmı İshak b. Huneyn tarafından çevrilmiş olup, Mu (M) harfine ait kısmı Yahyâ b. Adî çevirmiştir. Nu (N) kitabı ise yalnızca Yunanca olarak mevcut olup, İskender Afrodisî'nin şerhini içermektedir. Lambda (Λ) kitabının önce Huneyn b. İshak tarafından Süryaniceye, ardından Ebû Bişr Mettâ tarafından Arapçaya çevrildiği ve Themistius'un şerhinin de bu çeviriye dâhil edildiği aktarılmaktadır. Ayrıca, Beta (B) kitabına ilişkin olarak, Syrianus'un yaptığı şerhin Arapçaya tercüme edildiği de belirtilmektedir.[11] *Metafizik*'in bu kademeli tercüme süreci, eserin yalnızca farklı bölümlerinin değil, aynı zamanda ona dair kavramsal çerçevenin de şekillenmesini sağlamıştır. Bu durum, eserin isimlendirilmesi ve ona atıfta bulunma biçimlerine de yansımıştır. Nitekim İslâm dünyasında Aristoteles'in ilgili kitabına atıfta bulunmak için *metâtâfusîkâ*/*mîtâtâfûsîkâ* şeklinde bir ifade kullanılmıştır.[12] Ancak bu terim zamanla Batı dillerinde farklı bir evrim geçirmiştir. Domingo Gundisalvi (Gundisalvo) tarafından İbn Sînâ'nın *eş*-Şifâ'nın bilhassa *Metafizik* kitabının Latinceye tercümesi sürecinde metafizik terimi yerleşik hâle gelmiştir. Bu süreçte *ta meta ta phusika* ifadesi, yalnızca Aristoteles'in bir eserini belirtmek için kullanılmaktan çıkıp felsefe ilminin ismi olarak kabul edilmeye başlanmıştır.[13]

Aristoteles'in metafizik ilminin konusunu *varlık olmak bakımından varlık* şeklinde belirlemesi, metafizik bağlamında gerçekleştirilen ontolojik soruşturmalarda varlığın değişmeyen özü hakkındaki incelemeleri önemli ölçüde etkilemiştir. Nitekim bu yaklaşım, kendisinden sonraki metafizik gelenekte özellikle Plotinus, İskenderiye Okulu düşünürleri, İbn Sînâ ve Thomas Aquinas gibi filozofların ontolojik araştırmalarında cevherin asli konumunu

[9] Bertolacci, *The Reception of Aristotle's Metaphysics in Avicenna's Kitāb al-Sifā'*, 112-113.

[10] Dimitri Gutas, *Avicenna and The Aristotelian Tradition: Introduction to Reading Avicenna's Philosophical Works* (Leiden/Boston: Brill, 2014), 269.

[11] İbnü'n-Nedim, *el-Fihrist*, çev. Ramazan Şen. (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019), 816, 818.; *Metafizik*'in Arapça tercüme süreci hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Bertolacci, *The Reception of Aristotle's Metaphysics in Avicenna's Kitāb al-Sifā'*, 3-35.

[12] M. Cüneyt Kaya, "İbn Sînâ'nın Kitâbu aksâmi'l-hikme ve tafsîlihâ'sı: Tahkik ve Tercüme," *Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi* 3, sayı: 1 (2020): 32.

[13] Giorgio Agamben, *First Philosophy Last Philosophy: Western Knowledge Between Metaphysics and the Sciences*, çev. Zakiya Hanafi. (Cambridge: Polity Press, 2023), 30-31.

temellendirme çabalarında doğrudan etkili olmuştur.[14] Bu durum hiçbir şeye bağlı olmadan var olan, özünü koruyan, her zaman özne konumunda bulunan ama hiçbir durumda yüklem olarak kullanılamayan temel/asıl varlık anlamında kullanılan *ousia*, yani cevher teriminin araştırılmasını zorunlu kılmaktadır.[15] Nitekim Aristoteles'ten sonra ontolojik meselelerle ilgilenen filozoflar için cevher kavramı, en temel tartışma konularından biri haline gelmiştir, zira varlık üzerine yapılan her derin araştırma eninde sonunda bu kavrama başvurmayı gerektirmiştir. Bu noktadan hareketle bu çalışmada, Aristoteles'in metafizik ilmi için belirlediği konu ve meselelerin incelenmesi bağlamında öncelikle cevher kavramı ele alınacaktır.

Aristoteles felsefesinde cevherin kavramının taşıdığı anlam ve metafizik-ontolojik tartışmalar bağlamında sahip olduğu merkezî konum, İslâm felsefesinde özgün terminolojik yapıyla karşılık bulmuştur. Aristoteles'in başlattığı bu felsefî geleneğin İslâm dünyasındaki gelişiminde, metafiziğin konu ve meselelerinin sistemleşmesinde önemli temsilcilerinden biri olarak İbn Sînâ öne çıkmaktadır. Bu çerçevede Aristoteles'in cevher anlayışı hakkındaki görüşlerini büyük ölçüde takip etmesine rağmen İbn Sînâ, özellikle Tanrı'nın metafiziğin konusu olup olmadığı noktasında Aristoteles'ten farklı bir tutum benimsemektedir. Aristoteles ve İbn Sînâ'nın metafizik ilminin konusu ve meseleleri hakkındaki görüşlerinin incelenmesi, felsefî düşüncenin bu iki önemli geleneği arasındaki sürekliliğin ve farklılaşmanın anlaşılması açısından önem taşımaktadır. Bu konudaki temel tartışmaları anlamak için mevcut literatürün sunduğu farklı yaklaşımları incelemek önemlidir.

Metafiziğin konusu ve bunun Tanrı'yla olan ilişkisi üzerine yapılan akademik çalışmalar, konuyu çeşitli metodolojik yaklaşımlarla tartışmaktadırlar. Christopher Shields'in *Aristotle* adlı eseri, Aristoteles'in varlık teorisini modern bir perspektiften ele alırken, C.D.C. Reeve'in *Substantial Knowledge* çalışması cevher teorisi ile bilgi anlayışı arasındaki ilişkiye odaklanmaktadır. İbn Sînâ araştırmalarında Dimitri Gutas'ın *Avicenna and The Aristotelian Tradition* isimli eseri, filozofun Aristoteles geleneğiyle ilişkisini kapsamlı biçimde incelerken, İlhan Kutluer'in *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık* eseri Türkçe literatüre önemli katkı sunmaktadır. Karşılaştırmalı çalışmalar arasında bilhassa Amos Bertolacci'nin *The Reception of Aristotle's Metaphysics in Avicenna's Kitāb al-Sifā'* adlı eseri, Aristoteles metafiziğinin İbn Sînâ tarafından nasıl dönüştürüldüğünü analiz etmektedir. İncelenen bu literatürde de ortaya çıktığı gibi Aristoteles'in cevher kavramı temelinde gelişen varlık anlayışının İbn Sînâ'nın metafizik sistemine etkisi ve bu çerçevede metafizik-Tanrı ilişkisi üzerine -tespit edebildiğimiz kadarıyla- bir karşılaştırmalı incelemeye ihtiyaç duyulmaktadır. Bu çalışma, Aristotelesçi ve İbn Sînâcı varlık, Tanrı ve metafizik ilişkilerini karşılaştırmalı bir perspektiften inceleyerek, iki düşünürün metafiziğin konusuna dair görüşleri arasındaki süreklilik ve kopuşları ortaya koymayı amaçlamaktadır. Bu doğrultuda çalışmada Aristoteles'in *Metafizik* eseri ile İbn Sînâ'nın *eş*-Şifâ eserinin *Metafizik* kitabı temelinde karşılaştırmalı bir yöntem takip edilecektir.

Bu doğrultuda çalışma, şu temel araştırma sorularına yanıt aramaktadır: Aristoteles, metafizik ilminin konusunu nasıl tanımlamaktadır? Bu tanım içerisinde cevher kavramı ne anlama gelir ve *hareketsiz ilk hareket ettirici*, yani Tanrı bu kapsamda nasıl bir rol oynar? İbn Sînâ, metafiziğin konusunu hangi temel üzerine kurmaktadır? Onun sisteminde cevher kavramı nasıl ele alınır ve Tanrı kavramı metafizik ilminin kapsamında nereye yerleştirilir? Aristoteles ve İbn Sînâ'nın metafizik ilminin konusu anlayışları hangi yönlerden örtüşmekte ve hangi yönlerden ayrılmaktadır? Özellikle cevher merkezli yaklaşım ile Tanrı-odaklı bakış arasındaki farklar nelerdir ve İbn Sînâ'nın Aristoteles'ten ayrılmasına yol açan felsefî gerekçeler nelerdir?

Bu çalışma, yalnızca Aristoteles ve İbn Sînâ'nın düşüncelerine söz konusu araştırma soruları temelinde odaklanmasıyla sınırlıdır; diğer felsefî geleneklerdeki cevher anlayışlarına ve Tanrı'nın metafizikteki rolüne dair

[14] John F. Wippel, *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas: From Finite Being to Uncreated Being* (Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 2000), 49-53.

[15] Aristoteles, *Metafizik*, 1029a 12-25.; Theodore Scaltsas, "Substratum, Subject, and Substance" in *Essays in Ancient Greek Philosophy V: Aristotle's Ontology*, ed. Anthony Preus ve John P. Anton (Albany: State University of New York Press, 1992), 184-185.

karşılaştırmalar yapılmamıştır. Her ne kadar Aristoteles ve İbn Sînâ'nın bu konudaki ontolojik yaklaşımlarının kapsamlı bir şekilde anlaşılması için farklı felsefî geleneklerdeki benzer veya karşıt yaklaşımların da incelenmesi gerekse de mevcut çalışmanın sınırlılıkları buna izin vermemektedir. Gelecekteki çalışmalar, Tanrı'nın metafizikteki rolünü daha geniş bir felsefî çerçevede ele alarak, farklı düşünürlerin cevher anlayışlarını ve Tanrı-metafizik ilişkisini karşılaştırmalı olarak incelemeyi mümkün kılabilir.

**1. Cevher ve Metafizik: Aristoteles ve İbn Sînâ'nın Metafiziğinde Cevherin Ontolojik Önceliği**

Aristoteles, varlık kavramını cevher kavramı bağlamında ele almakta ve cevheri, "bir şeyi o şey yapan şey" olarak tanımlamaktadır.[16] Bu doğrultuda, varlığı açıklayan temel unsur, bir şeyin cevheridir; çünkü gerçek anlamda varlık, ancak bir cevher olabilir. Dolayısıyla ona göre, varlığın nitelikleri olan arazlar, varlığın kendisini açıklamak için yeterli değildir. Bu nedenle, Aristoteles için varlığın temeli cevherdir. Bu bağlamda Aristoteles şunları ifade etmektedir:

> "…filozofların bazısının bir, bazısının çok olduğunu –bu sonuncuların arasında bir kısmının sınırlı sayıda, başka bir kısmının ise sonsuz sayıda olduğunu ileri sürdükleri bu tözdür. Bundan dolayı bizim için de incelememizin ana, ilk, deyim yerindeyse biricik konusu, bu anlamda ele alınan Varlık'ın doğası olmak zorundadır."[17]

Aristoteles'in bu ifadesi, onun varlık anlayışının temel yönlerini açıkça ortaya koymaktadır. Ona göre, kendisinden önceki filozofların temel araştırma problemi olan "varlığın ne olduğu" sorusu, aslında "cevher kavramının ne olduğu" sorusuna indirgenmelidir. Bu bağlamda Aristoteles, varlığı anlamanın yolunun onun temel unsuru olan cevher kavramını belirlemekten geçtiğini savunur.[18] Nitekim cevher, bir varlığın mahiyetini ve ontolojik statüsünü belirleyen temel unsur olup, bu nedenle metafizik araştırmaların merkezinde yer almaktadır. Dolayısıyla, Aristoteles'in metafiziğinde cevher kavramı, yalnızca bireysel varlıkların değil, tüm varoluşun anlaşılmasında birincil ilke olarak kabul edilir.[19]

*Metafizik* eserinin VII. Kitap'ında cevherin temel olarak a) öz, b) tümel, c) cins ve d) form olmak üzere dört farklı anlamda kullanıldığını belirten Aristoteles'e göre cevher, en hakiki ve birincil anlamıyla, "ne bir konunun yüklemi olan ne de bir konuda bulunan bir şey"dir, aksine "kendisi dışında kalan şeylerin kendisinin yüklemleri oldukları şey"dir.[20] Bu tanımdan hareketle cevher, tüm nitelik ve niceliklerin kendisine yüklendiği *temel dayanak* ya da *temel ilke* ve *varlık kategorisi* konumundadır. Cevher ilkesi her bakımdan, yani hem tanım hem bilgi hem de zaman bakımından *ilk olan*dır. Diğer bir ifadeyle Aristoteles'e göre cevher hem zamansal hem ontolojik hem de epistemolojik açıdan birincil bir konumda yer alır; çünkü yalnızca cevher, diğer kategorilerden bağımsız bir şekilde var olabilme özelliğine sahiptir. Ayrıca cevher kavramı, tanım bakımından da birincildir; çünkü diğer tüm tanımlar cevherin tanımını içermek zorundadır. Bunun yanı sıra cevher, bilgi açısından da birincildir; çünkü bir şeyin ne olduğunu bilmek, o şey hakkında temel bilgiye sahip olmak anlamına gelmektedir.[21] Böylece Aristoteles, varlık anlamının nihaî olarak cevherde kendisini gösterdiğini ve bu anlamın diğer var olanların varlık anlamında ilk ilkeyi ifade ettiğini belirterek, tüm var olanların var oluş amaçlarını birliğe kavuşturacak bir ilke tespit etmiştir.

Aristoteles, cevherin ontolojik önceliğini, "her varlığın tanımında, onun cevherinin tanımının zorunlu olarak bulunması gerekir" ilkesiyle temellendirmektedir.[22] Bu bağlamda Cevher ilkesi, varlığı tanımlamak için başvurulan on kategorinin ilki olmanın ötesinde, diğer dokuz kategorinin dayandığı temel ilke ve neden olup, zaman, mekân,

[16] Aristoteles, *Metafizik*, 1028b 10-35.
[17] Aristoteles, *Metafizik*, 1028 b 10.
[18] Aiste Celkyte, *An Analysis of Aristotle's Metaphysics* (London: Macat International, 2017), 20.
[19] Lambertus Marie De Rijk, *Aristotle: Semantics and Ontology* (Leiden/Boston/Köln: Brill, 2002), 153.
[20] Aristoteles, *Metafizik*, 1028b 35-1029a 5.
[21] Edward C. Halper, *One and Many in Aristotle's Metaphysics: The Central Books* (New Jersey: Parmenides Publishing, 2005), 23.; De Rijk, *Aristotle: Semantics and Ontology*, 152.
[22] Aristoteles, *Metafizik*, 1038b 25.

hareket, nitelik ve nicelik gibi kategoriler tek başlarına var olamazken, hiçbir şeye dayanmadan kendi başına var olan ve bütün arazların kendisine yüklendiği bir öznedir.[23] Böylece varlığı tanımlayan kategoriler içinde yalnızca cevher kavramı, diğer kategorilerin kendisine yüklem olduğu temel özne konumundadır. Bu sebeple Aristoteles cevheri, *bir öznenin yüklemi olmayan şey* olarak tanımlamaktadır.[24] Bu tanım, daha sonra İbn Sînâ'nın *cevher ilk özne olandır* şeklindeki kavramsallaştırmasına temel teşkil edecektir. Bu çerçevede İbn Sînâ, Aristoteles'in cevher ilkesinin varlıktan önce geldiği görüşünü şu şekilde devam ettirmektedir:

> "Birinci kısımda işaret edilen, bir konuda mevcut ise, o konu, bu iki niteliğin birinden yoksun kalamaz. Eğer konu cevher ise, bu durumda arazın varlığı cevherdedir; cevher değilse, yine bu konudadır ve inceleme başa döner. Birazdan açıklayacağımız gibi, onun özellikle bu gibi bir anlamda sonsuza kadar gitmesi imkânsızdır. Onun sonu, bir konuda bulunmayan şeye varır ve dolayısıyla o, bir cevherdedir. Böylece cevher, arazı mevcut kılan olmakta ve araz ile var olan olmaktadır. Şu hâlde cevher, varlıkta önce gelendir."[25]

Bu temelde İbn Sînâ, varlık anlamında nitelenmeye en layık olan şeyin cevher kategorisi olduğunu savunmaktadır. Ona göre, arazın varlığı ancak bir cevher ilkesine bağlı olabilir ve bu durum sonsuz bir gerilemeye yol açmaması için cevher, varlık bakımından zorunlu olarak önce gelmektedir. Dolayısıyla, cevher yalnızca kendisi için var olan değil, aynı zamanda arazların varlığını temellendiren ilkedir. Bu bakımdan cevher kavramı, varlık hakkında gerçekleştirilen felsefî soruşturmada ulaşılabilecek son sınırı teşkil eder. Aristoteles'te olduğu gibi İbn Sînâ'da da cevher, varlığı konu edinen metafiziğin *temel konusu* olarak görülmektedir. Ancak İbn Sînâ, Aristoteles'ten farklı olarak, bu önceliği yalnızca ontolojik bir bağlamda değil, mahiyet-varlık ayrımı çerçevesinde de temellendirmektedir.[26] Böylelikle cevher yalnızca var olan şeylerin taşıyıcısı değil, aynı zamanda metafiziksel incelemenin esas konusu olarak da belirleyici bir işleve sahiptir. Bu yaklaşım, İbn Sînâ'nın metafizik düşüncesinde cevherin hem varlıksal hem de epistemolojik düzeyde merkezî bir konuma sahip olduğunu göstermektedir.

### 1.2. Cevherin Metafiziksel Analizi

Aristoteles felsefesinde cevher, dinamik bir sürecin ürünü olarak bireysel bir varlık şeklinde tanımlanır. Bu nedenle metafizik, varlığı, yani var olan cevherleri ve onların nedenlerini inceler. Daha sarih bir ifadeyle, metafizik, cevherleri varlığa getiren süreçleri araştırarak tüm varlıkların temelindeki esas ilim olarak konumlandır. Bu bağlamda, madde ve sûretin cevhersel yapıyı, bunların birbirinden ayrık olup olmadığı meselesi, cismanî olmayan cevherlerin varlığı, cevher türlerinin varlık mertebeleri, bunların birbirinden önce ve sonra gelişleri gibi temel ontolojik sorular yalnızca bu ilmin araştırma alanına dâhildir.[27] Dolayısıyla, cevherin varlığını, madde ve sûret arasındaki ilişkiyi ve varlık mertebelerini inceleyen metafizik, Aristoteles için tüm diğer ilimlerin temelini oluşturur. Onun yaklaşımında, varlık hakkındaki en temel sorular ancak metafizik içinde ele alınabilir ve başka herhangi bir ilim bu incelemeyi tam olarak gerçekleştiremez.[28] Başka bir ifadeyle metafizik, kendi konu alanını kullanarak kendi yapısını belirleyen bir ilimdir. Bu çerçevede varlığı sorgulamak, varlık doğasının sorgulanmasıdır; varlık doğasını sorgulamak ise cevher kavramının doğasını sorgulamaktır, ki bu da cevherin cevherini sorgulamak anlamına gelmektedir.[29] Bu noktada İbn Sînâ, Aristoteles'in metafiziğini takip etmekle birlikte, cevherin yalnızca dinamik bir sürecin sonucu olmadığını, aynı zamanda varlığın zorunlu bir ilkesi olarak ele alınması gerektiğini savunmaktadır. Bu nedenle onun metafizik anlayışı, Aristoteles'in madde-sûret öğretisini aşarak zorunlu varlık (vâcibü'l-vücûd) düşüncesine dayanan daha temel

[23] Aristoteles, *Metafizik*, 1042a 5-10.; İlhan Kutluer, "Cevher" *Diyanet İslâm Ansiklopedisi* içinde (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993), 450.

[24] Aristoteles, *Metafizik*, 1038b 15.; Aristoteles, *Kategoriler*, çev. Furkan Akderin. (İstanbul: Say Yayınları, 2017), 6-7.

[25] İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ: Metafizik*, çev. Ömer Türker ve Ekrem Demirli. Cilt 2 (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005), 54.

[26] İbrahim Halil Üçer, "İbn Sînâ Felsefesinde Sûret Anlayışı" (Yayımlanmamış Doktora Tezi, Sakarya Üniversitesi, 2014), 51-52.

[27] İlhan Kutluer, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2013), 85.

[28] Ömer Türker, "Metafizik Nedir? İbn Sînâ'nın Kitâbu'ş-Şifâ el-İlâhiyyât'ı Bağlamında Bir Tahlil" *Eş-Şeyhu'r-Reis: İbn Sînâ* içinde (Ankara: DİB Yayınları, 2015), 50-52.; Ömer Türker, "Metafizik: Varlık ve Tanrı" *İslâm Felsefesi: Tarih ve Problemler* içinde, ed. M. Cüneyt Kaya (İstanbul: İSAM Yayınları, 2014), 632-633, 635.

[29] Halper, *One and Many in Aristotle's Metaphysics*, 30.

bir çerçeve sunar. Böylece, metafizik yalnızca var olanların sınıflandırılması değil, aynı zamanda varlığın temel ilkelerinin de araştırılması olarak şekillenmektedir.

Aristoteles'in cevher anlayışında birincil cevher (proté ousia) ve ikincil cevher (deutera ousia) ayrımı dikkat çekmektedir. Birincil cevher, bireysel varlıkları ifade ederken, ikincil cevher genel kategorileri içerir. Ancak Aristoteles'te tümellik, bağımsız bir varlık statüsüne sahip değildir; genellikler tikel cevherler aracılığıyla varlık kazanır.[30] Aristoteles'in bu ontolojik yaklaşımı, aynı zamanda epistemolojik bir çerçeveye de sahiptir. Ona göre bilgi -tikel varlıklar aracılığıyla elde edilse de- bilme sürecinde tümellerin kavranması zorunludur. Ancak, bu tümellerin kendi başlarına bağımsız varlık taşıdığına dair Platoncu görüşü reddeder. Bu çerçevede Aristoteles'te bilgi, var olanın kavranmasını gerektirir ve tümel kavramlar yalnızca bilginin aktarımı ve iletişimin sağlanması açısından zorunlu olan epistemolojik gerçekliklerdir.[31] Ontolojik anlamda ise soyutlamalar, bağımsız bir varlık statüsüne sahip değildir. Bu bağlamda Aristoteles, ontolojik gerçekliği yalnızca bireysel varlıklara ait kılarken, varlığın tümellerden değil, tikel varlıklardan hareketle anlaşılabileceğini savunmaktadır. Aristoteles'e göre, varlık ve bilgi edinme süreci birbiriyle iç içe geçmiş durumdadır; onun felsefesinde, kavramsal bilginin gerçek bir varoluş zemininden kaynaklanması zorunludur. Ayrıca Aristoteles'in bu görüşü, Ortaçağ felsefesindeki realizm ve nominalizm tartışmalarına zemin hazırlamış, özellikle Thomas Aquinas gibi düşünürler tarafından yeniden yorumlanmıştır.[32]

Aristoteles'e göre mahiyet, bir varlığın özü ve doğası gereği sahip olduğu şeydir. Bu öz, varlığın kendisini tanımlayan biricik ve belirli unsurdur ve değişime tabi değildir. Mahiyetin değişmesi, varlığın kendisinin de değişmesini gerektireceğinden böyle bir durum söz konusu olamaz. Bu bağlamda, Aristoteles için cevher, değişim sürecinde sabit kalan temel unsurdur. Mahiyet ise varlığa yüklenen arazlardan bağımsız olarak, bir varlığın özünü belirleyen asli nitelikleri ifade eder.[33] Bu nedenle, mahiyetleri bir olan varlıkların aynı varlıklar oldukları kabul edilir. Ancak Aristoteles, mahiyeti yalnızca bir varlığın tüm niteliklerinin toplamı olarak görmez. Ona göre mahiyet, tanımlanan varlığın özünü ifade eden, ancak bu varlığın kendisini birebir içermeyen bir yapıdır. Nitekim Aristoteles, "her varlığın mahiyetini belirten gerçek beyan (enonclatin), tanımlanan varlığın doğasını ifade eden, ancak bu varlığın kendisini içinde bulundurmayan beyandır" ifadesiyle mahiyetin, varlığa yüklenen tüm özelliklerden farklı bir konumda bulunduğunu belirtir.[34] Bu açıdan bakıldığında mahiyet, yalnızca yüklenen niteliklerden ibaret olmayıp, bir varlığın doğasını tanımlayan temel ilkelerdir. Aristoteles, mahiyet ve özü mutlak anlamda cevhere bağlamakla birlikte, diğer kategorilerle ilişkisini belirli bir ölçüde sınırlandırır. Bu doğrultuda, Aristoteles'in felsefesinde varlık anlamıyla en çok nitelenmeye layık olanın cevher olduğu anlaşılmaktadır. Onun sisteminde mahiyet meselesi hem ontolojik hem de mantıksal bir çerçevede ele alınır. Ancak Aristoteles, mahiyet (to ti en einai) kavramını farklı bağlamlarda ele almakta ve zaman zaman *eidos* (form) ve *to ti estin* (o nedir?) şeklindeki farklı terimlerle ifade etmektedir.[35] Bununla birlikte, varlık ile mahiyet arasında kesin ve sistematik bir ayrım yapmaz; aksine, mahiyetin varlık anlayışıyla iç içe olduğunu savunur.[36]

Aristoteles'in genel çerçevesini oluşturduğu varlık ve mahiyet ayrımı, İbn Sînâ'nın felsefesinde yalnızca kategorik bir ayrım olmanın ötesine geçerek, ontolojik ve metafizik bir ilke hâline gelmiştir. Nitekim İbn Sînâ'nın felsefesinde yer alan bu ayrım, yaratıcı ile yaratılan arasındaki ontolojik farkı ortaya koymakta ve onların metafiziksel statülerini açıklayan temel ilke olarak işlev görmektedir. Bu çerçevede, varlık ve mahiyetin birbirinden ayrılması ilkesi, zorunlu varlık olan Tanrı ile mümkün varlıklar (mümkinü'l-vücûd) arasındaki ontolojik farklılığı açıklayan temel ilke

[30] Arda Denkel, *İlkçağ'da Doğa Felsefeleri* (İstanbul: Doruk Yayınları, 2011), 126.
[31] Ahmet Cevizci ve Kasım Küçükalp, *Batı Düşüncesi: Felsefi Temeller* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2010), 67.
[32] Anthony Kenny, *Batı Felsefesinin Yeni Tarihi II. Cilt: Ortaçağ Felsefesi*, çev. M. Kutlukhan. (İstanbul: Küre Yayınları, 2017), 149-150.
[33] Kutluer, "Cevher," 450.
[34] Aristoteles, *Metafizik*, 1029b 20.
[35] Aristoteles, *Metafizik*, 983a 25.
[36] Tahsin Görgün, "Mahiyet" *Diyanet İslâm Ansiklopedisi* içinde (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003), 336.

olarak öne çıkmaktadır.[37]

Aristoteles'e göre tümeller, özne olarak var olamaz ve cevher niteliği taşıyamaz. Çünkü bireysel cevher, bireysel ve tekil bir varlık olmalıdır; oysa tümeller, birden fazla varlığın ortak paydasıdır. Tikel cevher, yalnızca belirli bir varlığa ait olup onu diğerlerinden ayıran özgül bir farklılığa sahiptir. Buna karşılık, tümeller birçok varlık için ortak olduğundan, bireysel bir öz ile özdeşleşemez.[38] Bu nedenle Aristoteles'e göre asıl hakiki varlıklar, bireylerdir. Türler ve cinsler gibi ikinci cevherler, birinci cevhere yakınlıkları ölçüsünde gerçeklik kazanır.[39] Bu çerçevede Aristoteles, *Kategoriler*'de, "başka bütün cevherlerin dayanağını teşkil etmesi, bütün geri kalanların onun hakkında tasdik edilmesi veya onların içinde bulunması yönünde ilk öznelere, en yetkin cevherler" denildiğini belirtmektedir.[40] Örneğin, bireysel bir insan, birinci cevher olarak kabul edilir; çünkü o, varlığını herhangi bir ortak paydada değil, kendi bireyselliğinde sürdürmektedir. Buna karşılık, insan türü veya cinsi, ikinci cevher olarak adlandırılır ve varlığı, birinci cevherler aracılığıyla belirlenir.[41] Bu bağlamda Aristoteles, *Metafizik*, *IV. Kitap*'ta şunları ifade etmektedir:

> "…"bir insan" ve "insan" aynı şeylerdir. "Varolan insan" ve "insan" da aynı şeylerdir. Sadece "o, bir insandır" demek yerine, kelimeyi iki defa tekrarlayarak "o, varolan bir insandır" desek, farklı bir şey ifade etmiş olmayız. (İnsanın varlığının ne oluş, ne de yokoluş bakımından birliğinden ayrılmadığı açıktır. Aynı şekilde birlik de varlıktan ayrılmaz)."[42]

Dolayısıyla Aristoteles için "gerçek varlık" (ousia), fenomenlerin içinde gerçekleşen ve onların ayrılmaz bir parçası olan özdür.[43] Bu çerçevede, Platon'un kabul ettiği gibi fenomenlerden bağımsız ikinci bir varlık alanı, yani idealar dünyası bulunmamaktadır. Aristoteles'e göre, nesnelerin kavram hâlinde bilinen varlığı, fenomenlerin dışında ontolojik olarak bağımsız bir gerçeklik değildir; aksine, fenomenlerin içinde kendini gerçekleştiren cevherdir.[44] Diğer bir ifadeyle, Aristoteles'in yaklaşımında bireysel cevherler, salt maddi birikmeler olarak değil; aksine, maddede somutlaşan ve akılla kavranabilen yapısal formlar olarak anlaşılmaktadır. Bu bağlamda Aristoteles, cevher kavramını, hem tikellerin temel varlık ilkesi hem de değişim sürecinde özdeşliğini sürdüren unsur olarak temellendirir. Ona göre madde (hyle), yalnız başına varlık kazanamaz; ancak form ile birleşerek belirli bir varlığa dönüşebilir. Aristoteles'in *Metafizik* adlı eserinde belirttiği gibi "bir şeyin özü ve varlık nedeni, salt madde değil, onun formuyla birleşmiş hâlidir; çünkü maddeden tek başına var olan bir şey çıkmaz."[45] Bu nedenle Aristoteles fenomen dünyasının varlığını kabul ederken, varlığın sürekliliğini madde-form (hylemorfizm) ilişkisiyle açıklar ve bu ilkeye göre her bir varlık, maddesi ve formunun birleşimiyle belirli bir öz kazanmaktadır.[46] Bu çerçevede Aristoteles, metafizik sistemini herkesin gözlemlediği temel olgudan, yani değişimin sürekliliğinden hareketle oluşturur. Popkin'nin ifadesiyle, Aristoteles "evrenin kalıcı ve sürekli boyutunun yanı sıra değişen yönünü de yadsımadan ve gerçekliğin özelliklerini açıklamak için hipotetik bir öte dünyaya başvurmak zorunda kalmadan" bir varlık anlayışı geliştirmektedir.[47] Bu yorum, Aristoteles'in değişimi salt rastlantısal bir olgu olarak değil, doğanın temel işleyiş prensiplerinden biri olarak gördüğüne işaret etmektedir. Nitekim *Fizik* adlı eserinde Aristoteles, değişimin doğasının kesintisiz bir süreç olduğunu vurgular ve hareketin sürekliliği ile varlığın kendisini açıklamak için madde ile form arasındaki ilişkinin zorunluluğunu temellendirir.[48] Bu doğrultuda cevher yapısının statik bir oluşum değil, belirli bir *telos*'a (entelecheia) yönelmiş dinamik bir süreç olduğunu da savunur. Dolayısıyla, Aristoteles'in varlık anlayışı, değişimi ontolojik bir

[37] Görgün, "Mahiyet," 336-337.
[38] Aristoteles, *Metafizik*, 1038b 10, 1041a 5.
[39] Aristoteles, *Metafizik*, 1040b 25.
[40] Aristoteles, *Kategoriler*, 9.
[41] Kutluer, "Cevher," 450.
[42] Aristoteles, *Metafizik*, 1003b 25.
[43] Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2010), 74.
[44] Celkyte, *An Analysis of Aristotle's Metaphysics*, 29.; Halper, *One and Many in Aristotle's Metaphysics*, 22.
[45] Aristoteles, *Metafizik*, 1029a20-30.
[46] Shields, *Aristotle*, 234.
[47] Richard H. Popkin, "Metafiziğin Kısa Tarihi" *Metafiziğe Giriş* içinde, der. ve çev. Ahmet Cevizci (İstanbul: Paradigma, 2001), 149.
[48] Aristoteles, *Fizik*, çev. Saffet Babür. (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2001), 200b12-30.

problem olarak değil, formun madde içinde gerçekleştirdiği doğal bir süreç olarak değerlendirir.[49]

Buna karşın İbn Sînâ'ya göre her cevher türü ya cisimdir ya da cisim değildir; cisim olmayan cevher ise ya cismin bir parçası olarak, onun ya maddesi ya da sûreti şeklinde varlık kazanır ya da ondan bağımsız bir şekilde var olur. İbn Sînâ'nın *Uyûnu'l-Hikme* eserindeki cevher sınıflandırması, bu ayrımı destekler niteliktedir. İbn Sînâ burada cevheri, bir dayanakta bulunmayan her şey olarak tanımlar ve cevher türlerini dört ana sınıfa ayırır. a) Maddesiz mahiyet, b) sûretsiz madde, c) maddede bulunan sûret ve d) madde ile sûretten oluşan bileşik (mürekkeb) cevher.[50] Bu sınıflandırmada, maddesiz mahiyet, cismin dışında varlık gösteren cevherleri ifade ederken; sûretsiz madde ve maddede bulunan sûret, cismin parçaları olan cevherlerdir. Son olarak, bileşik cevher, madde ve sûretin birleşiminden meydana gelen cismi temsil etmektedir. Bunun yanı sıra Aristoteles, *Metafizik*'te, cevheri yalnızca tikel varlıklara içkin bir gerçeklik olarak ele almıştı.[51] İbn Sînâ ise ayrık cevherlerin varlığını kabul ederek metafiziksel gerçekliği daha kapsamlı bir düzlemde ele alır. Ona göre ayrık cevherlerin ya hareket ettirmek şeklinde cisimlerle bir tasarruf ilişkisi vardır ve bu, nefs adını alır ya da bütün yönleriyle maddeden uzaktır, bu da akıl olarak adlandırılır.[52]Ayrıca bir cevherin ya bir mahalde bulunabileceğini ya da bulunamayacağını belirten İbn Sînâ, bir mahalde bulunan cevheri *maddî sûret* olarak isimlendirmektedir. Mahalde bulunmayan cevher ise iki şekilde karşımıza çıkar; ya madde ve sûretten oluşan *bileşik bir cevher*dir -ki bu durumda kendisi bir mahal işlevi görür- ya da hiçbir dayanağa ihtiyaç duymadan var olan *ayrık bir sûret*tir.[53] Bu tasniften hareketle, İbn Sînâ'nın Aristoteles'ten temel farkının, onun aşkınsal bir gerçekliğin varlığını kabul etmesi ve bu doğrultuda, maddeden tamamen bağımsız cevherlerin varlığını öne sürmesi olduğu anlaşılmaktadır. Bu düşünce, form ve madde birlikteliğini temel alan Aristoteles'in *Fizik*'teki metafizik sisteminden belirgin bir ayrışma gösterir.[54]

Cevheri a) somut bileşik varlık ve b) sûret olmak üzere ikiye ayıran Aristoteles'e göre cevher ya madde ya sûret ya da madde ve sûretin bir bileşimi olarak görülebilir.[55] Bu ayrım, Aristoteles'in varlığı madde ve form birlikteliği üzerinden temellendirdiğini gösterirken, aynı zamanda İbn Sînâ'nın metafizik düşüncesine de temel oluşturacaktır.[56] Somut bileşik varlık, maddeyle birleşmiş sûret olduğu için oluşa tabidir ve bu nedenle yok olmaktadır. Ancak sûret ise herhangi bir oluşa tabi olmadığı gibi ne meydana gelmiş ne de meydana getirilmiştir; dolayısıyla onun yok olması söz konusu değildir. Bunun yanı sıra Aristoteles, maddenin doğası gereği belirsiz ve bilinemez olduğuna inanmaktadır. Bu nedenle ona göre maddenin bilinmesini sağlayan en önemli ilke sûrettir.[57]

Aristoteles, herkes tarafından kabul edilen birincil cevherlerin tümünün maddeye sahip olduğunu savunmaktadır. Ona göre madde, değişimin dayanağı olan şeydir ve bu özelliğiyle varlık kazanır. Değişim sürecinde madde, potansiyel olarak farklı formları alma yetisine sahipken, bu potansiyelin gerçekleşmesini mümkün kılan şey cevherdir. Bu sebeple madde, bizzat bir cevher olarak değil, kuvve hâlinde var olan bir ilke olarak kabul edilmelidir. Nitekim Aristoteles'in burada maddeden kastettiği şey, fiil hâlinde var olan bir unsur değil, sadece kuvve olarak var olan bir unsurdur. Bunun yanı sıra, duyusal cevher yalnızca madde veya sûretten oluşabileceği gibi bu ikisinin birleşimi sonucunda da meydana gelebilir.[58] Aristoteles'in ortaya koyduğu bu madde-suret ayrımı ve duyusal cevherin oluşum biçimleri, varlıkların değişim sürecinde nasıl bir yapıya sahip olduğunu açıklarken, aynı zamanda bilgi kuramına da bir temel teşkil etmektedir.

[49] Aristoteles, *Metafizik*, 1034a30-32.; Shields, *Aristotle*, 236.
[50] İbn Sînâ, "Uyûnu'l-Hikme" *İbn Sînâ Risaleler* içinde, çev. Alparslan Açıkgenç ve M. Hayri Kırbaşoğlu. (Ankara: Kitâbiyât Yayınları, 2004), 80.
[51] Aristoteles, *Metafizik*, 1029a20-30.
[52] İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ: Metafizik*, 54.; Ali Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2012), 91.
[53] İbn Sînâ, "Uyûnu'l-Hikme," 85.; Üçer, "İbn Sînâ Felsefesinde Sûret Anlayışı", 28.
[54] Aristoteles, *Fizik*, 200b12-30.
[55] Aristoteles, *Metafizik*, 1039b 20-25.
[56] Robert Wisnovsky, *İbn Sînâ'nın Metafiziği*, çev. İbrahim Halil Üçer. (İstanbul: Klasik Yayınları, 2010), 42.
[57] Aristoteles, *Metafizik*, 1036a10.
[58] Aristoteles, *Metafizik*, 1042a 25-1042b 5.

Cevher ve sûret bağlamında Aristoteles'in görüşlerini takip ettiği anlaşılan İbn Sînâ'ya göre cisim, madde ve sûret olmak üzere iki cismanî cevher türünün birleşmesinden oluşur. Madde ve sûret ise cismanî cevherlerdir. Bu doğrultuda, cisim, fiil hâlindeki sûret ile kuvve hâlindeki maddenin birleşiminden meydana gelen bir varlık olarak tanımlanabilir. Ancak, cismin maddesi sûretten ayrı bulunamaz; çünkü madde, tek başına varlık kazanamaz ve sûret olmaksızın belirli bir varlık hâline gelemez. Bu bağlamda İbn Sînâ'ya göre, "cisimlik sûretinin doğası, kendinde cisimlik sûretinin doğası olması bakımından farklılaşmaz. O, tek ve basit bir doğaya sahip olup kendisine katılan fasıllarla cisim olması bakımından türlere ayrılmaz."[59] Cisimlik sûretinin bu değişmez ve basit doğası göz önüne alındığında, maddenin varlığı sûretin varlığını ontolojik açıdan öncelemekle birlikte, sûretin maddeye form kazandıran belirleyici ilke olduğu gerçeği değişmemektedir. Fakat bu öncelik, ontolojik bağımsızlık anlamına gelmez; bilakis sûret, maddeyi belirleyen ve ona varlık kazandıran asıl ilkedir. Dolayısıyla, bu durum, maddenin bağımsız bir varlık olduğu veya sûretin onun üzerinde nedensel bir etkisi olduğu anlamına gelmemektedir. Bu bakımdan sûret, maddenin hem formel hem de varoluşsal ilkesi olarak karşımıza çıkmaktadır. Ayrıca, İbn Sînâ felsefesinde cevher, yalnızca cismin iç ilkeleri olan madde ve sûret bağlamında değil, Faal Akıl ve zorunlu varlık anlayışı bağlamında metafizik bir kategori olarak da ele alınmaktadır.[60]

### 2. Teoloji ve Ontoloji Arasında: Metafiziğin Konusu Olarak Tanrı ve Varlık

İbn Sînâ, Aristotelesçi geleneği takip ederek felsefî ilimleri nazarî ve amelî olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Nazarî ilimler, fizik, matematik ve metafizik olmak üzere üçe ayrılırken, amelî ilimler ise ahlâk, ev yönetimi (tedbîrü'l-menzil) ve siyaset ilimlerini kapsamaktadır.[61] Aristoteles'in metafiziği konu ve amaç bakımından diğer ilimlerden ayırdığı görüşü İbn Sînâ'yı önemli ölçüde etkilemiştir. Bu etki doğrultusunda İbn Sînâ, *eş*-Şifâ'nın *Metafizik* kitabında bu ilmi, "fiziksel ve matematiksel varlığın ve bu iki varlıkla ilişkili şeylerin ilk sebeplerinin, sebeplerinin sebebinin ve ilkelerinin ilkesinin" incelendiği ilim olarak tanımlamaktadır.[62] Bu bakımdan ilk olarak metafiziğin, doğadan farklı olan şeylerin bilgisi olduğu anlaşılmaktadır; bu da onun bilgi nesnesinin maddi olandan uzak olduğunu göstermektedir.[63] Aristoteles, metafiziği *varlık olmak bakımından varlık* olarak tanımlarken, İbn Sînâ onu *el-ilmü'l-ilâhî* (ilâhî ilim) olarak isimlendirmekte ve bu ilmin temel gayesinin Tanrı'yı bilmek olduğunu ifade etmektedir.[64]

Metafizik ilmini yalnızca *ilm-i ilâhî* ve *ilm-i rubûbiyet* olarak adlandırmakla kalmaz, aynı zamanda *mâba'de't-tabia* ifadesiyle de tanımlayan İbn Sînâ, bu ilmin tüm diğer ilimlerden sonra öğrenilmesi gerektiğini vurgulamaktadır.[65] Buna göre, insanların doğaya (tabiata) ilişkin bilgileri, zorunlu olarak metafizik alanına dair bilgilerden önce elde etmeleri nedeniyle, bu ilim "doğadan sonra gelen" şeklinde adlandırılmıştır. Ancak burada söz konusu olan "sonralık", ontolojik değil epistemolojiktir. Diğer bir ifadeyle, metafizik ilmi, insanın gözlem alanına ilk olarak giren varlık düzleminin tabiat olması nedeniyle, bilgi edinim sürecinde fizikten sonra gelir. Bu bağlamda, "doğadan sonra gelen" ifadesinin yalnızca teknik bir sıralamayı değil, aynı zamanda doğayı temellendirme yönünde ona doğru yönelen felsefî bir sorgulamayı içerdiği belirtilmelidir. Nitekim Heidegger'in işaret ettiği üzere Aristoteles'in *ta meta ta physika* ifadesi, Fizik'ten sonra gelen metinler için yapılmış basit bir tasnif olmaktan çıkarak, doğayı ve varlığı daha temelli ilkeler bakımından sorgulayan bir düşünme tarzına dönüşmüştür.[66] Bu dönüşüm, metafizik ilminin yalnızca bilgi edinim sürecine göre sonradan gelen bir alan değil, aynı zamanda varlığın temel ilkelerini konu edinen felsefî bir araştırma alanı olduğunu ortaya koymaktadır. Bununla birlikte, insan bilgisinden bağımsız olarak

[59] İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ: Metafizik*, 63.
[60] Kutluer, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, 86.
[61] İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâi*, çev. Murat Demirkol. (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013), 138.; Kaya, "İbn Sînâ'nın Kitâbu aksâmi'l-hikme ve tafsîlihâ'sı," 26.
[62] İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ: Metafizik*, 2.
[63] İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâi*, 136, 138.; Michael E. Marmura, "Translator's Introduction" in *The Metaphysics of The Healing: A Parallel English-Arabic Text* (Provo: Brigham Young University Press, 2005), XIX-XX.
[64] Aristoteles, *Metafizik*, 1003a 20.; İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ: Metafizik*, 20.
[65] İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâi*, 140.; İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ: Metafizik*, 19.
[66] Martin Heidegger, *Kant ve Metafizik Problemi*, çev. Ahmet Aydoğan. (İstanbul: Alfa Yayınları, 2021), 29.

düşünüldüğünde, bu ilmin *mâ ba'de't-tabîa* değil, *mâ kable't-tabîa* şeklinde adlandırılması gerekir; çünkü metafiziğin konusu olan ilk nedenler, zorunlu varlık ve aşkın hakikatler, tabiatın ön koşulu olarak ontolojik bakımdan önceliklidir. Dolayısıyla metafizik, bilgi edinimi açısından doğadan sonra gelirken, varlık düzeni açısından doğanın öncesinde yer almakta ve onun temel ilkelerini belirlemektedir.[67]

İbn Sînâ'nın bu yaklaşımı, bir yandan Aristotelesçi varlık anlayışını metafiziksel ve teolojik bir perspektiften yeniden yorumlarken, diğer yandan metafiziğin teolojik bağlamında ele alındığına işaret etmektedir.[68] Ayrıca bu yorumlama biçimi, tarihsel süreç içerisinde önemli bir dönüşüme de işaret etmektedir. Buna göre İbn Sînâ başlangıçta, Kindî gibi *Metafizik*'in yalnızca teolojik boyutuna odaklanmış, ancak sonrasında Fârâbî'nin[69] yöntemini takip ederek eserin hem teolojik hem de ontolojik unsurlarını kapsayan ve tüm kitaplarını dikkate alan bütüncül bir yaklaşım geliştirmiştir.[70] İbn Sînâ'da gerçekleşen bu değişim onun tevarüs ettiği felsefî mirasla büyük ölçüde ilişkilidir. Çünkü bu gelenek özünde Aristoteles'in öğretisinde metafiziğin teoloji olarak, hareket etmeyen ilk nedenin incelenmesi ve metafiziğin ilk felsefe olarak, *varlık olmak bakımından varlık*ın incelenmesi arasında bir ayrım yapılıp yapılmadığı sorusu etrafında şekillenmekteydi.[71]

İbn Sînâ'nın metafiziğin adlandırılması üzerine yürüttüğü tartışmalar, büyük ölçüde Aristoteles'in ilimler tasnifi ve bu tasnif içinde metafiziğin araştırma alanına bağlı olarak taşıdığı öneme dayanmaktadır. Aristoteles'e göre her ilim, varlığın bir veçhesini veya boyutunu incelemektedir. Ancak varlığın ilkelerinin incelenmesi, Aristoteles'in de işaret ettiği gibi herhangi bir özel ilmin, örneğin matematiğin veya fiziğin konusu olamaz.[72] Çünkü varlığın ilkeleri, herhangi bir özel ilmin inceleme konusu olan özel bir varlık türüne veya varlık alanına mahsus değildir.[73] Bu durumda onların herhangi bir özel ilim tarafından incelenmesi ne mümkün ne de doğrudur. Buna bağlı olarak, konusu varlık ya da *varlık olmak bakımından varlık* ve bu varlığa yine aynı bağlamda ait olan en genel nitelikler olan metafiziğin, özdeşlik ve çelişmezlik gibi tüm ilimlerin paylaştığı temel ilkeleri inceleme yetkisine ve sorumluluğuna sahip bir ilim olduğu anlaşılmaktadır.[74] Diğer bir ifadeyle, metafiziğin temel konusunu *varlık olmak bakımından varlık* olarak belirten Aristoteles, yukarıda incelediğimiz cevher kavramını böylece metafiziğin temel konusu hâline dönüştürmektedir. Ona göre metafizik dışında hiçbir ilim, varlığı genel olarak varlık olmak bakımından ele alamaz; çünkü diğer

---

67 Kutluer, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, 84.

68 Joseph Owens, "Ibn Sina, and His Heritage in the Islamic World and in the Latin West" in *Ibn Sina and His Heritage in the Islamic World and in the Latin West* (London: Routledge, 2006), 6-7.

69 İbn Sînâ, otobiyografisinde Aristoteles'in metafizik görüşlerine yönelik öğrenme sürecinde karşılaştığı zorlukları ve Fârâbî'nin Aristoteles'in *Metafizik* eseri üzerine yazdığı çalışmasının bu zorlukları aşmadaki kritik rolünü çarpıcı bir şekilde ortaya koymaktadır. Filozof, *Metafizik*'i anlamak için gösterdiği olağanüstü çabanın ardından, Fârâbî'nin eseriyle yaşadığı aydınlanma anını şu şekilde ifade etmektedir: "Böylece, mantık, fizik (tabiat) ve matematik ilimlerini mükemmel bir şekilde öğrenip metafizik ilmine geldim. Metafizik (*Mâ bâ 'de't-tabî'a*) kitabını okudum. Kitaptakilerden bir şey anlamadığım gibi, yazarın maksadını da tam anlayabilmiş değildim. Bunun üzerine kitabı [belki] kırk defa okudum ve [âdeta] ezberledim. Buna rağmen yine de ne kitabı ne de maksadını anladım. Bunun üzerine anlamaktan ümidimi kestim ve dedim ki: "Bu kitabı anlamak mümkün değildir". Sonra bir gün ikindi vakti kitapçılara gittim. Tellal, elinde satmaya çalıştığı bir kitap ile geldi. Bana "Bu kitabı satın al, sahibinin paraya ihtiyacı var, fiyatı da ucuz, sana üç dirheme satarım." dedi. Kitabı satın aldım, bir de baktım ki Ebû Nasr el-Fârâbî'nin, *Mâ bâ 'de't-tabî'a* kitabının amaçlarına dair eseri. Eve döndüm ve hemen okumaya başladım. Okudukça söz konusu kitabın maksadını anlayıverdim. Çünkü o kitabı ezberime almıştım. Buna çok sevindim ve ertesi gün Allah'a şükür olsun diye fakirlere pek çok sadaka dağıttım." Bkz. İbn Sînâ, "Eş-Şeyh Er-Reîsin (İbn Sînâ) Hayatı (Otobiyografi)" *İbn Sînâ Risaleler* içinde, çev. Alparslan Açıkgenç ve M. Hayri Kırbaşoğlu (Ankara: Kitâbiyât Yayınları, 2004), 13-14.

70 Bertolacci, *The Reception of Aristotle's Metaphysics in Avicenna's Kitāb al-Sifā'*, 39, 58. Gutas'a göre, Aristoteles metafiziğinin İslâm dünyasındaki yorumlanışında iki temel yaklaşım ortaya çıkmıştır. Birinci yaklaşım, Kindî'nin öncülüğünü yaptığı ve Bağdat'ın doğusundaki İslâm dünyasında gelişen felsefî gelenektir. Bu gelenek kendi içinde iki kola ayrılır: İlk kol, Aristotelesçi metafiziği *Bir* kavramı ve sudûr teorisi üzerinden hem ontolojik hem de epistemolojik açıdan ele alır; ikinci kol ise bu yaklaşımı İslâm teolojisiyle bağdaştırmaya çalışır. Bu çerçevede ortaya çıkan ikinci temel yaklaşımın temsilcisi ise Fârâbî'dir. Fârâbî, Kindî ekolünün bu yorumlarına karşı çıkarak, metafizik ve İslâm teolojisini birbirinden ayrı ilimler olarak sınıflandırmakta ve Aristoteles'in *Metafizik*'inin sadece *Bir* ve hipostazlar konularıyla sınırlı olmadığını vurgulamaktadır. Bu görüşü doğrultusunda Fârâbî, teolojiyi din kurucusunun görüşlerini savunan, metodolojik olarak diyalektik, retorik ve sofizmi kullanan ayrı bir ilim olarak konumlandırmaktadır; bkz. Gutas, *Avicenna and The Aristotelian Tradition*, 282.

71 Gutas, *Avicenna and The Aristotelian Tradition*, 283.

72 Aristoteles, *Metafizik*, 1003a10-15.

73 Agamben, *First Philosophy Last Philosophy*, 4-5.

74 Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi: Aristoteles* (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2007), 118.

ilimler varlığın yalnızca belirli alanlarını konu edinmektedir.[75] Bu çerçevede, Aristoteles'te cevher hem bir mantık kategorisi hem de metafiziksel bir ilke olarak ele alınmaktadır.[76] Ayrıca Aristoteles'in, *varlık olmak bakımından varlık* formülü fizik ve matematiğin sınırlarını belirlemek için de kullanılmaktadır. Nitekim *Fizik*'te ilk felsefenin işlevinin "'Ayrıbaşına'/soyutlanabilen şeyin nasıl ve ne olduğunu" ortaya koymak olduğunu belirterek aslında doğa araştırmacısının soruşturma alanına sınır koymaktadır.[77]

Aristoteles'in metafiziğin konusu hakkındaki düşüncelerini büyük ölçüde kabul eden İbn Sînâ, onun bir ilmin konu (mevzu') ve meselesi (matlûb) arasındaki ayrımına dayanarak Tanrı'nın metafiziğin asıl konusu olup olamayacağını tartışmaktadır. Nitekim Aristoteles'e göre hiçbir ilim kendi konusunu kanıtlayamaz; çünkü her ilim, konusunun varlığını önceden kabul eder ve yalnızca onun hâlleri üzerine araştırma yapar.[78] Bu çerçevede fizik, cisimlerin hareketini ve doğasını incelerken, matematik soyut nicelikler üzerine çalışır. Ancak metafizik, varlığın en genel ilkelerini araştıran ve varlığın temel gerçekliğini inceleyen bir ilim olduğu için onun doğrudan Tanrı'yı konusu olarak belirlemesi metodolojik olarak sorunludur.[79] İbn Sînâ, bu durumu açıklamak için *verili varlık* kavramını devreye sokar. Ona göre metafizik dışındaki bütün ilimlerin konuları, zaten ontolojik gerçekliği itibariyle kabul edilmiş ve temellendirilmiş bir varlık alanıyla ilgilidir. Ancak metafizik, varlığın kendisini ele aldığı için Tanrı'nın varlığını ve ilk nedenleri doğrudan araştırmak durumundadır. Bu nedenle İbn Sînâ'ya göre Tanrı'nın varlığı, metafizik için önceden verilmiş ve kabul edilmiş bir konu değil; aksine metafiziğin yöneldiği ve kanıtlamakla yükümlü olduğu *temel mesele* konumundadır.[80] Bu yönüyle İbn Sînâ için metafiziğin, diğer ilimlerden farklı olarak, sadece var olanları inceleyen bir ilim değil, aynı zamanda varlık kavramını ve onun en temel gerçekliğini açıklayan bir araştırma alanı olduğu anlaşılmaktadır.

İbn Sînâ'nın Tanrı'yı metafiziğin konusu olmaktan çıkarıp onun meselesi hâline dönüştürmesine karşın, Aristoteles Tanrı'yı metafiziğin bir konusu olarak ele almaktaydı. Bu bakımdan Aristoteles metafiziğinin, İbn Sînâ'dan farklı olarak, teolojik desenlere sahip olduğu iddia edilmektedir. Buna göre Aristoteles'te metafizik yalnızca *varlık olmak bakımından varlık*ı değil, aynı zamanda değişmez ve bağımsız varlıkları da inceler. Dolayısıyla özler, ancak birincil cevherlerin, yani bireylerin özelliği olarak, onları ne iseler o şey yapan şeyler ve onların tanımları olarak vardır. Eğer bu dünyada aynı zamanda hem değişmez hem de bağımsız varlığa sahip olan şeyler varsa, metafiziğin ana konusu bunlar olacaktır. Aristoteles'e göre böyle bir varlık vardır, ki o da Tanrı'dır.[81] Çünkü Tanrı'nın metafiziksel doğası, felsefî düşüncedeki temel problematik alanları açıklamaya yönelik bir perspektif sunar. Teolojinin ilk ilkesi olarak Tanrı'nın özü, maddi olmayan, hareketsiz ve saf bir etkinlik biçimindedir. O, maddesiz bir form ve iyilikle özdeş bir varlıktır; dolayısıyla onun öncesinde herhangi bir ilke veya neden yoktur. Hareketsiz oluşu, onu etkin bir nedenden yoksun bırakır; maddesiz yapısı ise maddi nedensellikten muaf olmasını sağlar. Bu nedenle, onun için yalnızca biçimsel ve ereksel nedenler üzerinde düşünmek mümkündür. Bu bakımdan Tanrı, maddesiz bir form olarak kendi biçimsel nedenini, mükemmel bir iyi olarak da kendi son nedenini temsil eder. Özüyle tam bir özdeşlik içinde olduğundan Tanrı'yı etkin bir biçimde kavramak, aynı zamanda kendisini ve kendi ilk ilkesini anlamak anlamına gelir.[82] Bu perspektifte metafiziğin asıl konusu Tanrı'dır. Böylelikle, *varlık olmak bakımından varlık* Tanrı'dır ve

[75] Aristoteles, *Metafizik*, 1003a20-30.
[76] Agamben, *First Philosophy Last Philosophy*, 7-8.
[77] Aristoteles, *Fizik*, 194b10-15.
[78] Aristoteles, *Organon IV: İkinci Analitikler*, çev. Ragıp Atademir. (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1996), 24.
[79] Shields, *Aristotle*, 246-247.
[80] İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ: Metafizik*, 3-4.; İbn Sînâ, "Uyûnu'l-Hikme," 80.
[81] Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi: Aristoteles*, 126.
[82] C. D. C. Reeve, *Substantial Knowledge: Aristotle's Metaphysics* (Indianapolis: Hackett Publishing Company, 2000), 280.

metafizik, kelimenin asıl anlamında felsefî teolojidir (philosophia theologikē).[83] Nitekim Aristoteles *Metafizik*'te bu duruma şu şekilde işaret etmektedir:

> "Çünkü en tanrısal bilim, aynı zamanda en şerefli bilimdir ve yalnızca bu bilimin iki bakımdan en tanrısal bilim olması gerekir. Çünkü tanrısal bilim, Tanrı'nın kendisine sahip olması en uygun olan bilimdir. Yine o, tanrısal şeyleri ele alacak olan bir bilimdir."[84]

Bu çerçevede metafiziği en yüksek ve en şerefli ilim olarak kabul eden Aristoteles, Tanrı'yı bu ilmin merkezine yerleştirmekte ve metafiziğin Tanrı'nın varlığını anlamak için gerekli olan bir ilim dalı olduğunu savunmaktadır. Ona göre Tanrı, mutlak anlamda değişmez ve bağımsız bir varlık olarak, metafiziksel düşüncenin nihaî amacıdır. Dolayısıyla Aristoteles'in metafizik anlayışında, varlık yalnızca mevcut olan şeylerin incelenmesiyle sınırlı kalmaz; aynı zamanda bu varlıkların var olma tarzları, nitelikleri ve tanımları da ele alınır. Bu bağlamda Tanrı'nın mutlak varlığı, metafiziksel analiz açısından temel bir konu hâline gelir.[85] Daha önce işaret edildiği üzere bu bakış açısı, Aristoteles'in metafiziğinin felsefî teoloji olarak yorumlanmasına neden olur ve böylece Tanrı, metafiziğin temel inceleme konusu olarak belirlenir. Bu anlayış, Helenistik dönemdeki yorumcuların metafiziği teolojik bir perspektifle ele almalarını sağlamış ve bu filozoflar, Aristoteles'in metafizik anlayışını tanımlarken genellikle onu teoloji olarak adlandırmışlardır. Özellikle İamblichus, Theophrastus, İskender Afrodisî, Olympiodorus, Elias ve Simplicius gibi düşünürler, metafiziği Tanrı'nın varlık düzeyini anlamak için bir araç olarak görüp, onu felsefî teolojinin bir parçası olarak değerlendirmişlerdir.[86] Bu çerçevede ilâhî olanın ilmi olan metafizik, varlıkların ilk nedenini açıklaması sebebiyle evrensel bir ilim olarak konumlandırılır.[87] Ayrıca bu düşünürler, *Metafizik*'in asıl amacının "ilahiyat yapmak" (theologēsai) olduğunu belirterek, metafiziğin teolojik yönünü diğer yönlerine göre konumunu açıkça vurgulamışlardır.[88]

Aristoteles'in bu ikili yapısı karşısında modern araştırmacılar farklı tavırlar almıştır. Nitekim Aristoteles'in metafiziği için teoloji kavramının kullanılması konusunda uyarıda bulunan Werner Jaeger'e göre, Aristoteles bu kavramı, felsefî düşüncenin erken döneminde hakiki filozoflar ve doğa araştırmacıları ile mitolojik anlatı geleneği içinde kalan düşünürleri birbirinden ayırmak için kullanmıştır. Jaeger, Aristoteles'in metafiziğin konusunu belirlerken hem doğa filozoflarından hem de mitolojik açıklamalar yapan düşünürlerden, özellikle Hesiodos ve Pherekydes gibi isimlerden, uzaklaşmaya çalıştığını belirtir. Ancak, bu süreçte teoloji kavramını kullanmasının kendi içinde bir gerilim doğurduğunu savunmaktadır. Ona göre bu kullanım, metafiziğin ilâhî varlıkları mı yoksa varlığın en temel ilkelerini mi incelediği sorusunu belirsiz bırakmaktadır. Bu nedenle Jaeger, Aristoteles'in metafiziğini tanımlarken teoloji yerine ontoloji terimini kullanmayı daha uygun bulmaktadır; çünkü metafizik, doğrudan ilâhî varlıkla değil, varlığın en genel ilkeleriyle ilgilenmektedir.[89]

Jaeger'in yanı sıra, Aristoteles'in metafizik külliyatındaki teolojik ve ontolojik unsurların konumlandırılması hususunda araştırmacılar tarafından muhtelif metodolojik yaklaşımlar benimsenmiştir. Paul Natorp, *Metafizik*'i Kantçı bir bakış açısıyla yorumlamış, bu doğrultuda geleneksel metafizik içerisinde ontolojinin muhafaza edilmesi

---

[83] Bertolacci, *The Reception of Aristotle's Metaphysics in Avicenna's Kitāb al-Sifā'*, 39.; Anthony Kenny, *Batı Felsefesinin Yeni Tarihi: I. Cilt: Antik Felsefe*, çev. Serdar Uslu. (İstanbul: Küre Yayınları, 2017), 258. Aristoteles'in kullandığı "philosophia theologikē" kavramı Arapçaya çevrilirken "ilahiyatla ilgili felsefe" şeklinde aktarılmış ve bu ifade zaman içinde "ilahiyat ilmi" veya "teoloji" olarak kullanılmaya başlanmıştır. Gutas'a göre bu kavram, Aristoteles felsefesine hâkim olanlar için anlaşılır olsa da Arapça konuşan eğitimli kesim için tam olarak ne ifade ettiği belirsizdir. Ayrıca "philosophia theologikē," "ilahi varlık hakkındaki bilgi" olarak anlaşılabilmekte ve farklı yorumlara açık durumdadır. Arapçada bu anlamları karşılayan terimler bulunmasına rağmen, Kindî özelinde ortaya çıktığı şekilde İslâm filozofları bu kavramı İslâm teolojisi çerçevesinde yorumlamaları daha olası olduğu anlaşılmaktadır; bkz. Gutas, *Avicenna and The Aristotelian Tradition*, 284.

[84] Aristoteles, *Metafizik*, 983a 5-10.

[85] Reeve, *Substantial Knowledge: Aristotle's Metaphysics*, 277-278.

[86] Bertolacci, *The Reception of Aristotle's Metaphysics in Avicenna's Kitāb al-Sifā'*, 141-143.

[87] Joseph Owens, *The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics: A Study in the Greek Background of Medieval Thought* (Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1978), 11.

[88] Gutas, *Avicenna and The Aristotelian Tradition*, 284.

[89] Werner Jaeger, *İlk Yunan Filozoflarında Tanrı Düşüncesi*, çev. Güneş Ayas. (İstanbul: İthaki Yayınları, 2011), 18-19.

gerektiğini savunurken, teolojik unsurların dışlanması gerektiğini öne sürmüştür.[90] Eduard Zeller, söz konusu unsurları içsel tutarsızlıklarına rağmen metnin bünyesinde muhafaza etmeyi tercih etmiştir. Pierre Aubenque ise her iki ilmi de ontolojik kategoriler olarak ele almak yerine, bunları Aristotelesçi düşüncenin içkin diyalektik problemleri olarak yeniden yorumlamıştır.[91]

Fakat Aristoteles metafiziğinin ontoloji ya da teoloji olarak sınıflandırılmasına dair tartışmalar noktasında temkinli olmak gerekir. Çünkü Aristoteles'in metafiziği çok boyutlu ve çok amaçlı bir yapıya sahiptir ve bu nedenle onu salt bir ontoloji ya da salt bir teoloji olarak görmek eksik bir yaklaşım olacaktır. Aristotelesçi metafizikte varlık, en kapsayıcı kavram olduğu için *varlık olmak bakımından varlık*ın ilmi ile ilk nedenlerin ve ilk ilkelerin ilmi arasında doğrudan bir ilişki kurulabilir. Bu yapı içerisinde Tanrı, tüm varlıkları tek bir evrende birleştirerek, bu evreni bütünüyle tanımlayan tek bir yapıya dönüştürmektedir; çünkü Tanrı, tüm maddelerin teleolojik nedeni olarak, onların en yüksek özsel noktalarında bulunur ve dolayısıyla bu maddelere ontolojik olarak bağlı olan diğer varlıkların özlerinde de yer alır.[92] Aristoteles'e göre Tanrı, var olan her şeyin doğrudan yaratıcısı olmasa da değişimin nihaî kaynağı olan *hareketsiz ilk hareket ettirici* olarak, varlığın düzeninde en temel ilkeyi temsil etmektedir.[93] Bu çerçevede Aristoteles'in metafiziği, varlığı hem en genel anlamda hem de onun en yüksek ilkesini ele alarak incelediği için ontolojik ve teolojik sınırların iç içe geçtiği bütüncül bir sistem olarak değerlendirilmelidir. Ancak bu durum, Aristoteles metafiziğinde içsel bir çelişki olduğu izlenimini uyandırabilir. Ne var ki, Aristoteles için modern anlamda bağımsız bir metafizik ilmi bulunmadığından, ontolojik ve teolojik unsurların iç içe geçmesi onun düşünce sisteminde bir tutarsızlık teşkil etmez.[94]

### 2.1. Aristotelesçi Metafiziğin Ontoloji-Teoloji Dengesi: İbn Sînâ'nın Yaklaşımı

Aristoteles metafiziğinin konusu etrafında şekillenen tartışmaların yarattığı problemler, İbn Sînâ'nın metafiziğin konusunu farklı bir zeminde ele almasından dolayı onun metafizik anlayışı için geçerli değildir. Nitekim İbn Sînâ, metafiziğin konusunun *varlık olmak bakımından varlık* olduğunu açıkça belirtmekte ve Tanrı'yı yalnızca bir mesele olarak ele almaktadır.[95] Tanrı'nın metafizikte doğrudan bir konu olarak ele alınması, onun başka bir ilimde mesele edilmesini gerektirirdi. Ancak İbn Sînâ'nın ilimler sistematiğinde Tanrı'nın varlığını araştıran başka bir ilim mevcut değildir. Bu sebeple, metafizik dışındaki herhangi bir ilmin Tanrı'nın varlığını araştırması metodolojik olarak imkansızdır; çünkü her ilim konusunun varlığını önceden kabul eder.[96] Tanrı'nın varlığı ise metafizik içinde önceden kabul edilmiş bir postulat yani hakikat değil, bilakis kanıtlaması gereken bir meseledir. Eğer Tanrı'nın varlığı başka bir ilimde ispat edilmiş olsaydı, metafizik bu varlığı önceden verilmiş bir doğru (müsellem) olarak kabul edebilirdi.[97] Bunun temel nedeni, Tanrı'nın varlığının, varlık kavramı gibi herkes için apaçık olmaması ve epistemolojik açıdan kanıtlanmaya ihtiyaç duymasıdır.[98] Dolayısıyla İbn Sînâ metafiziğinin en önemli amaçlarından biri Tanrı'nın varlığını ispat etmektir.

İbn Sînâ, Tanrı'nın varlığının metafiziğin konusu olmadığını ifade ederken, bu varlığın metafizik araştırmalar içerisinde ele alınamayacağını kastetmemektedir. Aksine, Tanrı'nın varlığı meselesinin ancak metafizik ilmi içerisinde temellendirilebileceğini göstermek için özel bir çaba sarf etmektedir. İbn Sînâ'ya göre metafizik, küllî bir ilim olmak zorundadır; çünkü bu ilmin konusu tikel şeyler değildir.[99] Dolayısıyla metafiziğin konusunu Tanrı'nın varlığı

[90] Bertolacci, *The Reception of Aristotle's Metaphysics in Avicenna's Kitāb al-Sifā'*, 112.
[91] Owens, "The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics: Revisited," 35.
[92] Reeve, *Substantial Knowledge: Aristotle's Metaphysics*, 285.
[93] Hakan Yücefer, "Aristoteles'in Metafiziği," *Cogito* LXXVII, (2014): 13.
[94] Agamben, *First Philosophy Last Philosophy*, 14-15.; Bertolacci, *The Reception of Aristotle's Metaphysics in Avicenna's Kitāb al-Sifā'*, 111-112.
[95] Marmura, "Translator's Introduction," XX.
[96] Ömer Mahir Alper, *İbn Sînâ* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2010), 89.
[97] Bertolacci, *The Reception of Aristotle's Metaphysics in Avicenna's Kitāb al-Sifā'*, 115.
[98] Owens, "Ibn Sina, and His Heritage in the Islamic World and in the Latin West," 2.
[99] İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâi*, 138.

olarak belirlemek, doğasını sınırlandırarak onu belirli bir varlık kategorisine, yani teolojiye indirgemek anlamına gelecektir. Metafiziğin Tanrı'nın varlığı ile ilişkisinin bu şekilde tanımlanmasının temelinde, varlık kavramının tümelliği yatmaktadır.[100] Buna göre varlık, tüm var olanları kapsayan en geniş kavram olduğundan, kendine özgü bir tanımı bulunmamaktadır.[101] Bununla birlikte İbn Sînâ, vâcibü'l-vücûd terimiyle Tanrı'yı belirli bir varlık kategorisi içinde değerlendirmektedir.[102] Metafiziğin konusu sadece Tanrı'nın varlığı olarak kabul edildiğinde, varlığı tümel kavram olarak ele alan disiplinin ne olacağı sorusu cevaplanamamaktadır. Bu nedenle İbn Sînâ'ya göre metafizik hem varlığın kendisini en genel anlamda incelemekte hem de bu çerçevede Tanrı'nın varlığını bir mesele olarak ele almaktadır.[103] Bu bağlamda İbn Sînâ, metafiziğin beş bölüme ayrıldığını ve Tanrı'nın bu ilmin üçüncü kısmında incelendiğini şu şekilde belirtmektedir:

> "Üçüncü kısım, Tanrı'nın ve O'nun birliğinin ispatı hakkında araştırmada bulunmaktan, O'nun hiyerarşideki biricikliğinin, O'nun varlık düzeyine bir başka varlığın ortak olmasının imkânsızlığının, sadece O'nun özü itibarıyla zorunlu varlık olduğunun, O'nun dışındakilerin varlığının ise O'nun sayesinde zorunluluk kazandığının ortaya konulmasından ibarettir. Ayrıca [bu kısımda] şu konular da incelenmektedir: [i] O'nun sıfatları ve bunların nasıl olup da O'nun sıfatı olduğu, [ii] her bir sıfata ait lafızdan neyin anlaşıldığı, [iii] O'nun sıfatları olarak kullanılan bir, var, ezelî, bilen ve güç yetiren gibi lafızların her birinin tek bir anlamı gösterdiği, [iv] kendisinde hiçbir şekilde çokluk olmayan tek bir şeyin, her biri diğerinden farklı birden çok anlama sahip olmasının mümkün olmadığı. [Yine bu kapsamda] [v] söz konusu sıfatların, O'nun zâtında başkalık ve çokluğa yol açmayacak ve özüne ait gerçek birliğine zarar vermeyecek şekilde nasıl anlaşılması gerektiği hakkında da bilgi verilmektedir."[104]

Bu çerçevede, İbn Sînâ felsefesinde metafiziğin konusunun genel anlamda *varlık olmak bakımından varlık* ve onun nitelikleri, özel anlamda ise tabiat ötesi varlık alanı olduğunu söylemek mümkündür. Böylece metafizik, varlığı en genel yönleriyle ele alırken, aynı zamanda fiziksel varlıkların ötesinde kalan varlık alanlarını da araştıran bir ilimdir. Bu bağlamda İbn Sînâ, *eş*-Şifâ'nın *Metafizik* kitabında, metafiziğin konusunun esasen ne olduğunu şu sözlerle açıklamaktadır:

> "Bütün bunlardan açıkça anladın ki mevcut olması bakımından mevcut, bunların hepsi arsında ortak şeydir. Daha önce söylediğimiz nedenlerden dolayı da onun metafiziğin konusu yapılması gerekir. Onun mahiyeti öğrenilmeye ve varlığı ispata muhtaç değildir ki –bir ilimde konunun varlığının ispatı ve mahiyetinin belirlenmesi imkânsız olup yalnızca varlığı ve mahiyetinin kabul edilmesi gerektiğinde- bu ilmin dışında başka bir ilim bu araştırmayı üstlensin. Şu hâlde bu ilmin ilk konusu, mevcut olması bakımında mevcuttur ve meseleleri de mevcuda hiçbir şart olmaksızın kendi olmaklığı bakımından ilişen şeydir."[105]

Aristotelesçi anlayışta olduğu gibi İbn Sînâ felsefesinde de varlık kavramı, genel ve müşterek bir kavram olduğu için mevcut olan her şeyi içine almaktadır. Bu nedenle, varlık kavramının şemsiyesi altına giren her şey aynı zamanda metafiziğin konusu olmaktadır. Dolayısıyla İbn Sînâ için metafizik, tüm bir varoluşa ontolojik perspektiften bakmak anlamına gelmektedir. Bu çerçevede metafizik, konusunun kapsayıcılığı nedeniyle diğer tüm ilimlerden ayrılan en genel ilimdir; diğer ilimler ise belirli bir varlık alanını incelerken, metafizik tüm varlık kategorilerini ve onların en temel ilkelerini araştırır.[106] Fakat metafizik haricindeki bilimler, araştırılan varlık kategorisini doğrudan tanımlama yeteneğine sahip değildir; aksine bu ilimler kendi konularının varlığını önceden kabul eden bir yöntemle çalışırlar. Örneğin fizik ilmi, hareketli veya değişime uğrayan nesnelerin varlığını kanıtlama çabasına girmez. Bu nesnelerin varlığını *verili varlık* olarak kabul eder. Bu tür nesnelerin neden var olduğu sorusunun cevabı ise ancak

[100] İbn Sînâ, *en-Necât*, çev. Kübra Şenel. (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2013), 89.
[101] İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâi*, 142.
[102] Bertolacci, *The Reception of Aristotle's Metaphysics in Avicenna's Kitāb al-Sifā'*, 126.
[103] İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâi*, 140.; Jon McGinnis, *Avicenna* (Oxford: Oxford University Press, 2010), 153.
[104] Kaya, "İbn Sînâ'nın Kitâbu aksâmi'l-hikme ve tafsîlihâ'sı," 31-32.
[105] İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ: Metafizik*, 11.
[106] İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ: Metafizik*, 5-6.; Türker, "Metafizik: Varlık ve Tanrı," 634.

daha üst düzey bir ilim olan metafizik tarafından açıklanabilir.[107] Dolayısıyla metafizik tüm ilimlerin temelini oluşturan varlık ilkelerini ortaya koyduğu için diğer ilimlerin konuları ancak metafizik çerçevede belirlenecek kavramsal temeller üzerinden şekillenmektedir, ki bu durum onu küllî bir ilim (el-ilmü'l-küllî) yapmaktadır.[108] Bu bakımdan *v*âcibü'l-*v*ücûd kavramıyla varlık şemsiyesi altına giren Tanrı'nın bir mesele olarak ele alınması ve böylece varlığının araştırılması, metafizikten başka hiçbir ilimde mümkün değildir.[109] Çünkü metafizik dışındaki hiçbir ilim Tanrı'nın varlığını ele almaz ve onun varlığını ispatlamak gibi bir hedef taşımaz. Diğer ilimler, konularının varlığını önceden kabul ederek ilerlerken, metafizik varlığın en temel ilkelerini sorgular ve bu bağlamda Tanrı'nın varlığı ancak burada bir mesele olarak ele alınabilir. Eğer Tanrı'nın varlığı metafizikte değil de başka bir ilimde ispatlanmış olsaydı, metafizik bu varlığı önceden kabul edilen bir ilke olarak değerlendirebilirdi. Ancak böyle bir ilim bulunmadığı için Tanrı'nın varlığı metafiziğin araştırma meselelerinden biri olmaktadır.[110]

Bu noktada, Aristoteles ile İbn Sînâ arasında önemli bir ayrım ortaya çıkmaktadır. Aristoteles, Tanrı'yı metafiziğin doğrudan bir konusu olarak ele almakta ve metafiziği Tanrı'nın varlığını araştıran bir ilim olarak konumlandırmaktadır. Nitekim Aristoteles, *Metafizik*'te Tanrı'yı "hareketsiz ilk hareket ettirici" olarak tanımlamış ve onun varlığını metafiziğin temel konusu olarak konumlandırmıştır.[111] İbn Sînâ ise metafiziği daha geniş bir ontolojik çerçevede ele alarak Tanrı'nın doğrudan metafiziğin konusu olmadığını, ancak metafiziğin varlık ilkelerini araştırırken Tanrı'nın varlığını bir mesele olarak ele almak zorunda olduğunu savunmaktadır. Bu fark, Aristoteles'in metafiziği Tanrı'nın varlığıyla doğrudan ilişkilendirerek ona ontolojik ve teolojik bir yön vermesi ile İbn Sînâ'nın metafiziği genel varlık ilkeleri çerçevesinde ele alarak Tanrı'yı bu bağlamda incelemesi arasında ortaya çıkmaktadır. Bu nedenle, Aristoteles için metafizik bir yönüyle teolojik bir ilim niteliği taşırken, İbn Sînâ için metafizik esasen bir ontoloji olarak yapılandırılmış ve Tanrı'nın varlığı bu ontolojik çerçeve içinde bir mesele olarak ele alınmıştır.

Ancak burada, "Nihaî hedefi Tanrı'yı bilmek olan metafizik, nasıl olur da Tanrı'yı sadece ele aldığı meselelerden biri olarak konumlandırabilir ve teolojik bir disiplin olmaktan çıkıp ontolojik bir yapıya bürünebilir?" sorusu akla gelmektedir. Bu sorunun cevabı, İbn Sînâ'nın insanın nihaî amacını nasıl tanımladığına bakılarak daha iyi anlaşılabilir. Ona göre, insanın varoluşu sadece fiziksel dünya ile sınırlı değildir; aksine, insanın en yüksek amacı Tanrı'yı bilmek ve bu bilgiye dayanarak gerçek mutluluğa ulaşmaktır. İbn Sînâ felsefesinde mutluluk, nefsin, beden ve tabii etkinliklerden kurtulup bağımsızlaştığında hazların tamamına ulaşması olarak tanımlanır. Ona göre metafizikçi filozoflar için bu tür bir mutluluk, bedensel hazlardan çok daha üstündür; hatta bedensel mutluluğa yönelme, onlara sunulsa dâhi, önemsiz kabul ederler. Çünkü onlar, gerçek mutluluğun, bedensel arzulardan bağımsız olarak, ilk Gerçek'e, yani Tanrı'ya yakınlıkla elde edilebileceğini savunurlar.[112] Böylece, metafizik yalnızca Tanrı'nın varlığını araştıran bir ilim olmanın ötesinde, insanın yetkinleşme sürecinin de temelini oluşturur. Bu bağlamda, Aristoteles'in "insana özgü iyilerin en önemlisi ve en üstünü"[113] olarak tanımladığı *eudaimonia* kavramı, İbn Sînâ'da insan nefsinin yetkinleşmesiyle ilişkilendirilmiştir. Ona göre, insan ancak nefsin bedenden ve maddi ilgilerden bağımsız bir akıl hâline gelmesiyle gerçek mutluluğa, yani Tanrı'nın bilgisinin en yüksek derecesine ulaşabilir.[114]

Bu çerçevede insan nefsinin yetkinleşmesi ile metafizik arasında doğrudan bir ilişki kuran İbn Sînâ, "nefsini bilen Rabbini bilir" sözünden hareketle, insanın kendi nefsini bilmesinin yalnızca bireysel bir farkındalık değil, aynı zamanda ilâhî varlıkların bilgisine ulaşmada ve aklî idrakin nasıl gerçekleştiğini anlamada temel bir rol oynadığını

[107] McGinnis, *Avicenna*, 150.
[108] İbn Sînâ, *en-Necât*, 92, 179.; Bertolacci, *The Reception of Aristotle's Metaphysics in Avicenna's Kitāb al-Sifā'*, 132.; Gutas, *Avicenna and The Aristotelian Tradition*, 285.
[109] Kutluer, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, 74.; Alper, *İbn Sînâ*, 89.
[110] McGinnis, *Avicenna*, 151.
[111] Aristoteles, *Metafizik*, 1072b.
[112] İbn Sînâ, *en-Necât*, 267.
[113] Aristoteles, *Eudemos'a Etik*, çev. Saffet Babür. (Ankara: BilgeSu Yayıncılık, 2015), 1217a 20.
[114] Hasan Hüseyin Bircan, *İslâm Felsefesinde Mutluluk* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2001), 89.

savunmaktadır. Bu bilgi süreci, insanın varlığını ve mahiyetini anlamasını sağlamakla kalmaz, aynı zamanda metafiziğin temel meselelerinden biri olan gayri maddi varlıkların kavranması için bir çıkış noktası oluşturur. Birey, kendi varlığını incelediğinde, onun duyularla algılanan maddi bedenden farklı olarak, gayri maddi bir öz taşıdığını fark eder. Bu farkındalık, insanın nefsinin mahiyetini anlamasını sağladığı gibi aklî varlıkların doğasına ilişkin daha derin bir idrak kazandırarak metafizik bilgiye ulaşmasını mümkün kılar. Bu bağlamda, İbn Sînâ'nın metafizik düşüncesinde gayri cismanî varlıkların en açık delili, bireyin kendi varlığını bilmesidir. Buna göre, kişi kendi benliğini incelediğinde, bunun duyular aracılığıyla algıladığı ve dokunabildiği beden değil, akıl yoluyla kavranabilen, maddi olmayan bir varlık olduğunu fark edecektir, ki benliğe dair bu bilgi ise doğrudan metafiziğe açılan ilk ve önemli kapı niteliğindedir.[115] Böylece İbn Sînâ felsefesinde kişinin kendi nefsini bilmek için çıktığı yol, Tanrı'yı bilmesi sonucunda gerçek mutluluğa ulaşmasıyla nihayete ermektedir. Bu sürecin temelinde, insanın varlık düzeni içinde kendisini tanımasının, metafizik bilginin en önemli aşamalarından biri olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü insan, nefsini ve onun gayri maddi mahiyetini kavradığında, tüm varlık düzeninde maddeden bağımsız olan en yüksek varlığın bilgisine ulaşmaya yönelir. Bu nedenle İbn Sînâ felsefesinde metafizik, salt bir teoloji ilmi olmaktan öte, insanın hakiki varlığını idrak ederek en yüksek mutluluğa ulaşmasını sağlayan bir bilgi alanıdır. Çünkü metafizik, sadece Tanrı bilgisini amaçlamakla kalmaz, aynı zamanda insanın kendi nefsini ve nihaî gayesini bilerek yetkinleşmesini sağlayan bir süreçtir. Bu süreç, insanın içsel farkındalık ve aklî idrakiyle, tüm varlık düzenindeki en yüksek gerçekliğe ulaşmasını mümkün kılar.

**Sonuç**

Metafizikte cevherin konumu, Aristoteles ve İbn Sînâ'nın temel tartışma noktalarından biridir. Ancak bu bağlamda çalışma boyunca ele alınan farklar, yalnızca Aristoteles'in cevher anlayışının temel yapısını ve İbn Sînâ'nın bu anlayışı nasıl genişlettiğini değil, aynı zamanda metafizik ilminin tarihsel gelişiminde bu yaklaşımların nasıl bir rol oynadığını daha iyi anlamamızı sağlayacaktır. Aristoteles cevher kavramını, varlığın temel ilkesi olarak tanımlamış ve onun diğer tüm varlık kategorilerinin temelini oluşturduğunu savunmuştur. Böylece cevher, yalnızca bireysel varlıkların değil, tüm varoluşun anlaşılmasında birincil ilke olarak kabul edilmiştir. Ayrıca Aristoteles'e göre cevher, bir varlığın mahiyetini ve ontolojik statüsünü belirleyen temel unsur olup, değişimin ve hareketin anlamlandırılmasında kritik bir rol de oynamaktadır.

Aristoteles ve İbn Sînâ'nın cevher anlayışındaki farklılıklar, metafiziğin temel konularından biri olan varlık anlayışına doğrudan etki etmiş ve İbn Sînâ'nın Aristotelesçi geleneği nasıl yeniden yorumladığını açıklığa kavuşturmaktadır. Öte yandan İbn Sînâ, Aristotelesçi geleneği takip etmekle birlikte, cevher anlayışını genişleterek varlık ve mahiyet ayrımı üzerinden sistematik bir metafizik çerçeve geliştirmiştir. Bunun sonucunda İbn Sînâ cevheri, yalnızca varlıklar arasındaki hiyerarşiyi belirleyen bir unsur olarak değil, aynı zamanda zorunlu varlık kavramı çerçevesinde varoluşsal bir zorunluluk olarak değerlendirmiştir. Bu doğrultuda Aristoteles'in cevher anlayışı daha çok bireysel varlıkların temel ilkelerine odaklanırken, İbn Sînâ cevheri metafiziksel bir ilke olarak konumlandırmış ve varlık-mahiyet ayrımıyla bu kavramı derinleştirmiştir. Ayrıca İbn Sînâ, metafiziksel incelemenin merkezine zorunlu varlık kavramını yerleştirerek, varlığın temel ilkelerinin araştırılmasını da amaçlamıştır.

Bu bağlamda Aristoteles metafiziği, ilk felsefe (prōtē philosophia) olarak tanımlamış ve onu varlık olmak bakımından varlığın ontolojik temellerini araştıran bir ilim olarak konumlandırmıştır. Bununla birlikte, metafiziğin Tanrı ile ilişkisini yalnızca teoloji bağlamında ele almamış, onu varlık düzeni içerisinde zorunlu ve en yüksek ilke olarak değerlendirerek Tanrı'ya dair soruşturmaları bu ilmin bir konusu olduğunu belirtmiştir. Aristoteles'in görüşlerini temel alarak metafiziğin konusunun *varlık olmak bakımından varlık* olduğunu kabul eden İbn Sînâ, ondan farklı olarak, Tanrı'nın varlığını ve zorunluluğunu metafiziğin ana konusu olarak değil, bu ilmin incelediği meselelerden

[115] Ali Durusoy, "İbn Sînâ: Felsefesi" *Diyanet İslâm Ansiklopedisi* içinde (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1999), 326.

sadece biri olarak değerlendirmiştir. Bu ayrım doğrultusunda, metafiziği yalnızca varlığın genel ilkelerini inceleyen bir ilim olmaktan çıkararak Tanrı'nın zorunlu varlık olarak konumlandırıldığı bir ontolojik çerçeveye oturtmuştur.

Öte yandan, alan yazınında Aristoteles metafiziğini ontoloji veya teoloji bağlamında sınıflandıran çalışmalar bulunmakla birlikte, onun metafizik anlayışı bir yandan *varlık olmak bakımından varlık*ı ele alırken, diğer yandan Tanrı'yı varlık düzeninin temel ilkesi olarak konumlandırması nedeniyle böyle bir kesin tasnif yapmak güçtür. Çünkü Aristoteles metafiziğinde varlık, en kapsayıcı kavram olup hem *varlık olmak bakımından varlık*ın incelenmesini hem de ilk ilkeler ve nedenler arasındaki ilişkilerin belirlenmesini içermektedir. Nitekim Tanrı, metafizik sistem içinde yalnızca bir neden değil, aynı zamanda kozmik düzenin kurucu unsuru/fail neden olarak görülmektedir. Bu sebeple Tanrı, Aristoteles metafiziğinde tüm varlıkları bir bütün hâlinde birleştiren ve evrenin düzenini sağlayan en yüksek ilke olarak görülmektedir. Bu sistemde değişimin nihaî kaynağı olan *hareketsiz ilk hareket ettirici* olarak Tanrı, ontolojik düzeninin en temel unsurudur. Dolayısıyla Aristoteles'in metafiziği hem varlığın en genel ilkelerini hem de Tanrı'nın bu yapıdaki konumunu ele alan bütüncül bir sistemi ifade etmektedir. Bu bakımdan, metafiziğin hem ontolojik hem de teolojik yapıyı ihtiva etmesi bir çelişki oluşturmaz; aksine bu yapı metafiziğin kapsamını genişleten bir unsur olarak değerlendirilmelidir.

Aristoteles'in metafizik anlayışı, özellikle varlık teorisi bağlamında sonraki filozoflar üzerinde etkili olmuş ve İbn Sînâ'nın metafizik sisteminin şekillenmesine zemin hazırlamıştır. Bu çerçevede Aristotelesçi geleneği takip eden İbn Sînâ, metafiziğin konusunu *varlık olmak bakımından varlık* şeklinde belirlemiş, ancak varlık-mahiyet ayrımını temel alarak geliştirdiği sistemle metafiziğin kapsamını genişletmiştir. İbn Sînâ'nın sunduğu bu yenilikçi bakış açısı, sonraki filozoflar, özellikle Thomas Aquinas ve diğer skolastik filozoflar için daha sistematik bir yapı oluşturmasına zemin hazırlamıştır. Bu farklı yönelimler, metafizik bilginin kapsamı ve yöntemi üzerinde belirleyici olmuş, onu farklı açılardan yeniden ele alma gerekliliğini ortaya çıkarmıştır.

Son olarak, Aristoteles metafiziği, ontolojik bir perspektifle varlığın temel ilkelerini ele alırken, İbn Sînâ metafiziği Tanrı'nın zorunlu varlık olarak konumlandırıldığı daha geniş bir varlık anlayışı sunmaktadır. Bu farklılık, metafiziğin konusu hakkında önceki tartışmaların devamı niteliğinde bir değerlendirme sunmaktadır. Aristoteles'in metafiziği ontolojik varlık anlayışını ele alırken, İbn Sînâ'nın zorunlu varlık anlayışıyla bu çerçeveyi genişletmesi, metafizik ilminin sonraki düşünürler tarafından nasıl ele alındığını etkilemiştir. Buna karşılık, metafiziğin konusu ve sınırları üzerine yapılan tartışmalar, felsefî bilginin gelişimine katkı sağlamış ve özellikle skolastik düşüncede Tanrı'nın varlık içindeki konumu ve metafiziğin epistemolojik temelleri üzerine yeni yorumların ortaya çıkmasına neden olmuştur. Bu doğrultuda sunulan karşılaştırmalı analiz, metafiziğin bilgi kuramı ve varlık anlayışı açısından nasıl dönüştüğüne dair yeni araştırmalara mütevazı bir katkı sunabilir.

**Kaynakça**

Agamben, Giorgio. *First Philosophy Last Philosophy: Western Knowledge Between Metaphysics and the Sciences*. Çeviren: Zakiya Hanafi, Cambridge: Polity Press, 2023.

Alper, Ömer Mahir. *İbn Sînâ*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2010.

Aristoteles. *Eudemos'a Etik*. Çeviren: Saffet Babür, Ankara: BilgeSu Yayıncılık, 2015.

Aristoteles. *Fizik*. Çeviren: Saffet Babür, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2001.

Aristoteles. *Kategoriler*. Çeviren: Furkan Akderin, İstanbul: Say Yayınları, 2017.

Aristoteles. *Metafizik*. Çeviren: Ahmet Arslan, İstanbul: Sosyal Yayınları, 2012.

Aristoteles. *Organon IV: İkinci Analitikler*. Çeviren: Ragıp Atademir, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1996.

Arslan, Ahmet. *İlkçağ Felsefe Tarihi: Aristoteles*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2007.

Barnes, Jonathan. *The Presocratic Philosophers*. London: Routledge, 2005.

Bertolacci, Amos. *The Reception of Aristotle's Metaphysics in Avicenna's Kitāb al-Sifā': A Milestone of Western Metaphysical Thought*. Leiden: Brill, 2006.

Bircan, Hasan Hüseyin. *İslâm Felsefesinde Mutluluk*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2001.

Carroll, John ve Ned Markosian. *An Introduction to Metaphysics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

Celkyte, Aiste. *An Analysis of Aristotle's Metaphysics*. London: Macat International, 2017.

Cevizci, Ahmet ve Kasım Küçükalp. *Batı Düşüncesi: Felsefi Temeller*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2010.

Code, Alan. *The Philosophy of Aristotle*. Colorado: Westview Press, 2004.

Cohen, S. Marc. "Aristotle's Metaphysics" in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Fall 2020 Edition. Editör: Edward N. Zalta, Erişim 30 Mart 2025. https://plato.stanford.edu/entries/aristotle-metaphysics/

Curd, Patricia. *The Legacy of Parmenides: Eleatic Monism and Later Presocratic Thought*. Las Vegas: Parmenides Publishing, 2004.

De Rijk, Lambertus Marie. *Aristotle: Semantics and Ontology*. Leiden: Brill, 2002.

Denkel, Arda. *İlkçağ'da Doğa Felsefeleri*. İstanbul: Doruk Yayınları, 2011.

Durusoy, Ali. "İbn Sînâ: Felsefesi" *Diyanet İslâm Ansiklopedisi* içinde, 322-331. Ankara: TDV Yayınları, 1999.

Durusoy, Ali. *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2012.

Gökberk, Macit. *Felsefe Tarihi*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2010.

Görgün, Tahsin. "Mahiyet" *Diyanet İslâm Ansiklopedisi* içinde, 336-338. Ankara: TDV Yayınları, 2003.

Gutas, Dimitri. *Avicenna and The Aristotelian Tradition: Introduction to Reading Avicenna's Philosophical Works*. Leiden: Brill, 2014.

Halper, Edward C. *One and Many in Aristotle's Metaphysics: The Central Books*. New Jersey: Parmenides Publishing, 2005.

Heidegger, Martin. *Kant ve Metafizik Problemi*. Çeviren: Kaan H. Ökten, İstanbul: Alfa Yayınları, 2021.

İbn Sînâ. "Eş-Şeyh Er-Reîsin (İbn Sînâ) Hayatı (Otobiyografi)" *İbn Sînâ Risaleler* içinde, Çevirenler: Alparslan Açıkgenç ve M. Hayri Kırbaşoğlu, 11-30. Ankara: Kitâbiyât Yayınları, 2004.

İbn Sînâ. "Uyûnu'l-Hikme" *İbn Sînâ Risaleler* içinde, Çevirenler: Alparslan Açıkgenç ve M. Hayri Kırbaşoğlu, 65-91. Ankara: Kitâbiyât Yayınları, 2004.

İbn Sînâ. *Dânişnâme-i Alâi*. Çeviren: Murat Demirkol, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları,

2013.

İbn Sînâ. *en-Necât*. Çeviren: Kübra Şenel, İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2013.

İbn Sînâ. *Kitâbu'ş-Şifâ: Metafizik*. Çevirenler: Ömer Türker ve Ekrem Demirli, Cilt 2. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005.

İbnü'n-Nedim. *el-Fihrist*. Çeviren: Ramazan Şen, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019.

Jaeger, Werner. *İlk Yunan Filozoflarında Tanrı Düşüncesi*. Çeviren: Güneş Ayas, İstanbul: İthaki Yayınları, 2011.

Kaya, M. Cüneyt. "İbn Sînâ'nın Kitâbu aksâmi'l-hikme ve tafsîlihâ'sı: Tahkik ve Tercüme," *Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi* 3, sayı: 1 (2020): 1-40.

Kenny, Anthony. *Batı Felsefesinin Yeni Tarihi II. Cilt: Ortaçağ Felsefesi*. Çeviren: M. Kutlukhan, İstanbul: Küre Yayınları, 2017.

Kenny, Anthony. *Batı Felsefesinin Yeni Tarihi: I. Cilt: Antik Felsefe*. Çeviren: Serdar Uslu, İstanbul: Küre Yayınları, 2017.

Kutluer, İlhan. "Cevher" *Diyanet İslâm Ansiklopedisi* içinde, 450-455. Ankara: TDV Yayınları, 1993.

Kutluer, İlhan. *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2013.

Marmura, Michael E. "Translator's Introduction" in *The Metaphysics of The Healing: A Parallel English-Arabic Text*, XIX-XXV. Provo: Brigham Young University Press, 2005.

McGinnis, Jon. *Avicenna*. Oxford: Oxford University Press, 2010.

Owens, Joseph. "Ibn Sina, and His Heritage in the Islamic World and in the Latin West" in *Ibn Sina and His Heritage in the Islamic World and in the Latin West*, 1-14. London: Routledge, 2006.

Owens, Joseph. "The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics: Revisited" in *Philosophies of Existence, Ancient and Medieval*, Editör: Parviz Morewedge, 33-59. New York: Fordham University Press, 1982.

Owens, Joseph. *The Doctrine of Being in the Aristotelian 'Metaphysics': A Study in the Greek Background of Medieval Thought*. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1978.

Pajón Leyra, Irene. "The 'Aristotelian Corpus' and the Rhodian Tradition: New Light from Posidonius on the Transmission of Aristotle's Works," *The Classical Quarterly* 63, sayı: 2 (2013): 723-733.

Popkin, Richard H. "Metafiziğin Kısa Tarihi" *Metafiziğe Giriş* içinde, Derleyen ve Çeviren: Ahmet Cevizci, 145-286. İstanbul: Paradigma, 2001.

Reeve, C. D. C. *Substantial Knowledge: Aristotle's Metaphysics*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 2000.

Scaltsas, Theodore. "Substratum, Subject, and Substance" in *Essays in Ancient Greek Philosophy V: Aristotle's Ontology*, Editörler: Anthony Preus ve John P. Anton, 177-209. Albany: State University of New York Press, 1992.

Shields, Christopher. *Aristotle*. London: Routledge, 2007.

Türker, Ömer. "Metafizik Nedir? İbn Sînâ'nın Kitâbu'ş-Şifâ el-İlâhiyyât'ı Bağlamında Bir Tahlil" *Eş-Şeyhu'r-Reis: İbn Sînâ* içinde, 45-61. Ankara: DİB Yayınları, 2015.

Türker, Ömer. "Metafizik: Varlık ve Tanrı," *İslâm Felsefesi: Tarih ve Problemler* içinde, Editör: M. Cüneyt Kaya, 603-654. İstanbul: İSAM Yayınları, 2014.

Üçer, İbrahim Halil. "İbn Sînâ Felsefesinde Sûret Anlayışı." Yayımlanmamış Doktora Tezi, Sakarya Üniversitesi, 2014.

Wippel, John F. *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas: From Finite Being to Uncreated Being*. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 2000.

Wisnovsky, Robert. *İbn Sînâ'nın Metafiziği*. Çeviren: İbrahim Halil Üçer, İstanbul: Klasik Yayınları, 2010.

Yücefer, Hakan. "Aristoteles'in Metafiziği," *Cogito* 77, (2014): 9-50.

**Araştırma Makalesi**
**Başvuru:** 03.03.2025
**Kabul:** 11.04.2025
**Atıf:** Akgün Özbey, Melek. "Mythological Sources of Feminist Theology: Lilith in Jewish Mythology," *Temaşa Felsefe Dergisi* sayı: 23 (Haziran 2025): 177-187. https://doi.org/10.55256/temasa.1650396

# Mythological Sources of Feminist Theology: Lilith in Jewish Mythology

**Melek Akgün Özbey**[1]
ORCID: 0000-0003-4913-5478

DOI: 10.55256/TEMASA.1650396

**Abstract**

This study critically examines the historical transformation of Lilith, an important mythological source of Judeo-Christian feminist theological tradition, and its impact on feminist thought. The Mother Goddess archetype, which was at the center of the cycle of fertility, life, and death in antiquity, was demonized and transformed into a femme fatale figure with the rise of the patriarchal order. Lilith's transformation in this context is considered one of the examples of the negative positioning of women in religious and cultural narratives and shows how female images in Judeo-Christian sacred texts serve to reinforce patriarchal structures. Starting from the etymological origins of Lilith, the study examines her position within the polytheistic belief system of antiquity and how she was reshaped in monotheistic traditions. The transformation of Lilith into a malevolent figure in Judeo-Christian scriptural narratives is associated with the perception of the female body, sexuality, and autonomy as a threat and is considered as an element that reinforces the anti-woman constructs of patriarchal theology. This transformation has formed the basis of theological critiques by Western feminist movements and has contributed to feminist theology's efforts to reinterpret female archetypes. In conclusion, by analyzing the interplay between religious narratives and gender relations, the study reveals that Lilith's transformation is a theological issue and plays a vital role in shaping feminist thought. This context provides a critical framework for comparing feminist theology with the patriarchal religious tradition.

**Keywords**: Feminist Theology, Mythology, Lilith, Goddess Archetype, Judeo-Christian Tradition.

**Feminist Teolojinin Mitolojik Kaynakları: Yahudi Mitolojisindeki Lilith**

**Öz**

Bu çalışma, Yahudi-Hıristiyan feminist teoloji geleneğinin önemli bir mitolojik kaynağı olan Lilith'in tarihsel dönüşümünü ve bu dönüşümün feminist düşünce üzerindeki etkilerini eleştirel bir perspektiften incelemektedir. Antik çağda bereket, yaşam ve ölüm döngüsünün merkezinde yer alan Ana Tanrıça arketipi, patriarkal düzenin yükselişiyle birlikte şeytanileştirilmiş ve femme fatale figürüne dönüştürülmüştür. Lilith'in bu bağlamdaki dönüşümü, kadınların dini ve kültürel anlatılarda olumsuz bir şekilde konumlandırılmasının örneklerinden biri olarak değerlendirilmekte ve Yahudi-Hıristiyan kutsal metinlerindeki kadın imgelerinin ataerkil yapıların pekiştirilmesine nasıl hizmet ettiğini göstermektedir. Çalışma, Lilith'in etimolojik kökenlerinden yola çıkarak, onun antik çağdaki çoktanrılı inanç sistemi içindeki konumunu ve monoteistik geleneklerde nasıl yeniden şekillendiğini ele almaktadır. Yahudi-Hıristiyan kutsal metin anlatılarında Lilith'in kötücül bir figüre dönüşmesi, kadın bedeni, cinselliği ve özerkliğinin tehdit olarak algılanmasıyla ilişkilendirilmekte ve ataerkil teolojinin kadın karşıtı kurgularını pekiştiren bir unsur olarak değerlendirilmektedir. Bu dönüşüm, Batılı feminist hareketlerin teolojik eleştirilerinin temelini oluşturmuş ve feminist teolojinin kadın arketiplerini yeniden yorumlama çabalarına katkıda bulunmuştur. Sonuç olarak, çalışma, dini anlatılar ve cinsiyet ilişkileri arasındaki etkileşimi analiz ederek, Lilith'in dönüşümünün yalnızca teolojik bir mesele olmanın ötesinde, feminist düşüncenin şekillenmesinde de önemli bir rol oynadığını ortaya koymaktadır. Bu bağlamda, feminist teolojinin patriarkal dini gelenekle karşılaştırılmasına yönelik eleştirel bir çerçeve sunmaktadır.

**Anahtar Kelimeler**: Feminist Teoloji, Mitoloji, Lilith, Tanrıça Arketipi, Yahudi-Hıristiyan Geleneği.

[1] Research Assist. Dr., Erciyes Unversity, Faculty of Letters, Department of Sociology. melekakgun@erciyes.edu.tr

**Introduction**

In modern feminist thought, Lilith symbolizes a radical and liberating sense of belonging. Lilith, whose name is frequently emphasized in the Judeo-Christian tradition and sacred texts and has an important position among the Goddess myths, is a character closest to the Mother Goddess and the Great Goddess archetype. Still, with the transition to the patriarchal order, this position was transformed into a demonic Goddess archetype. When we look at the historical process, the goddesses' qualities, which were seen as the source of abundance, fertility, life, and death in antiquity, changed with the transition to the patriarchal order and became *femme fatale* (woman who causes disaster).[2] Lilith, considered the closest character to the Mother Goddess archetype in antiquity, also underwent a profound transformation within the Judeo-Christian tradition, transforming her Mother Goddess qualities into an evil and deadly she-devil. The shaking of the Goddess archetype with Lilith caused the image of women in society to change and gain a malevolent character.

The Goddess archetype shaped within the Western Judeo-Christian tradition has also formed the theological foundations of feminist movements in the West. Feminist movements, which were formed against the negative perception of women shaped by monotheistic beliefs in the West, rejected the image of women created based on religious beliefs. Instead, they criticized the change in the female archetype in the historical process by referring to the central position of the goddesses in ancient times. They laid the foundations of feminist theology. In the history of Judaism and Christianity, the unfavorable position of women has been perpetuated for centuries through many different narratives in scripture and mythological narratives. It is thought that Lilith, the ancient goddess of the night, is the main element that creates the negative perception of women in the Judeo-Christian tradition of the West.[3] The redesign of the goddess archetype in the Judeo-Christian tradition paved the way for Western feminist theological criticism. Feminist movements in the West have critically engaged with the negative images of women embedded in monotheistic religious traditions, especially those shaped by Judeo-Christian narratives. Rejecting patriarchal constructions of femininity found in sacred texts and theological doctrines, these movements have sought to reclaim the centrality of ancient goddesses as symbols of power and autonomy. By questioning the historical trajectory and decline of the goddess archetype, feminist theologians have sought to construct alternative frameworks for understanding women's spiritual and social roles. In this broader context, Lilith stands as a central figure representing the consistently negative positioning of women in religious and cultural narratives, transforming from a goddess of the night in ancient myths to a demonic figure in Judeo-Christian sacred texts.

The portrayal of women in Jewish and Christian traditions has long been shaped by mythological and sacred narratives that perpetuate their subordination and marginalization. Among these narratives, the story of Lilith is often recognized as a fundamental element in the construction of misogynistic perceptions of women in the Judeo-Christian tradition. Rooted in her ancient role as a goddess of the night, the recharacterization of Lilith as a demonic force reflects the broader social and theological shifts that accompanied the transition from polytheistic to monotheistic belief systems. This transformation, which is central to the consolidation of patriarchal authority, has important implications for understanding the historical subordination of women in religious and cultural contexts.

This study examines the transformation of Lilith's identity as reflected in sacred Judeo-Christian texts and its broader implications. In particular, it aims to explore how Lilith's original identity as the Mother Goddess in ancient traditions has been reinterpreted through the lens of monotheism, leading to her demonization. It also explores how the attribution of malevolent traits to Lilith contributed to the construction of negative female archetypes in Judaism and how these narratives have influenced Western feminist thought. By tracing the theological and cultural underpinnings of feminist critiques, this research seeks to uncover the role of Lilith's transformation in shaping

[2] David Leeming and Jake Page, *Tanrıça Mitleri*, trans. Şehsuvar Alpagut. (İstanbul: Say Yayınları, 2019), 133.
[3] Alev Çınar, "Lilith: Yahudi Mitolojisinde Ana Tanrıça'nın Düşüş ve Şeytana Dönüşme Serüveni," *Bilimname* 35, no. 1 (2018): 362.

the theological foundations of Western feminist movements.

To achieve these goals, the study begins by analyzing the etymological origins of Lilith and exploring her depiction in ancient societies. This is followed by an examination highlighting the content of the Lilith myth and its evolution in historical contexts. The analysis then examines how Judeo-Christian texts redefine the archetype of Lilith and place it within a patriarchal framework. Finally, by considering the social transformations that accompanied the transition from polytheistic to monotheistic belief systems, the study highlights how the reimagining of Lilith as a negative archetype served patriarchal authority. In doing so, it contextualizes the emergence of Western feminist movements as a response to these historical and theological structures. In addition to illuminating the gendered dimensions of religious narratives, this research contributes to a deeper understanding of feminist theology and its critical engagement with the legacy of patriarchal religions.

**1. The Etymology of Lilith**

Lilith is considered a deity of Babylonian, Assyrian, and Sumerian origin, well known to Semitic and non-Semitic peoples. Etymologically, the Sumerian Epic of Gilgamesh is the oldest written source for the word origin of a female goddess character similar to Lilith. In this respect, the word is thought to be Sumerian. In this work, dated 2400 BC, the father of the hero Gilgamesh is described as one of the 'demons of Lillu.' This being became one of the most important examples of the demonic goddess character, later identified with Lilith.[4] The Lillu demons are four creatures of the night, three of whom are depicted as female. These female demons seduce men at night and bear them strange children.[5] The meaning and usage of Lilith are similar to other pre-Semitic languages.[6] Lilith, which derives from the root 'lay' (night) in pre-Semitic languages, is also seen to carry meanings such as 'storm, wind' in many other written tablets.[7] The word lîl, which also means storm/wind in Sumerian, shows that Lilith is a goddess associated with the weather. In addition, lîl also has meanings such as 'epidemic disease' and 'poison.' In some Mesopotamian religions, lîl is also known as a wind that brings disease and pestilence to people, which is defined as the devil. Other names used with Lillu (Lilitu, Ardat Lili, Irdu Lili, etc.) illustrate the gendered nature of demonic goddess designations. In particular, the construction of Ardat Lili as a nocturnal demon, a menacing being who visits men at night and seduces them with her sexuality, shows that women are constructed as a source of lust and a force to be controlled.[8] Although the characters identified with Lilith were initially characterized as storm spirits, these figures were later attributed to malevolent qualities such as night and danger. This emphasizes the ideological aspect of the mythological transformation of female goddess characters.[9]

She is thought to have a similar character to Samael, the demon described in Jewish myths as Lilith's husband after Adam. The word Samael is a combination of the words poison and wind. In this respect, Lilith, who also appears in Babylonian-Sumerian myths as the wind that brings disease and poison, is seen as a goddess with similar characteristics to her husband, Samael. However, one of the most prominent features of Lilith in Mesopotamian myths is her association with Lamatshu, known as the 'baby killer' for poisoning or killing newborn babies.[10] The connection between Lilith and Lamatshu is one element that brings Lilith's character to the forefront in Judaism

[4] Jeremy Black and Anthony Green, *Gods, Demons and Symbols of Ancient Mesopotamia: An Illustrated Dictionary* (London: The British Museum Press, 1992).

[5] Diana Carvalho, *Woman Has Two Faces: Re-Examining Eve and Lilith in Jewish Feminist Thought*, *Electronic Theses and Dissertations* (2009): 21.

[6] Lilith is 'Lilîtu' in Babylonian, 'lilatu' in Assyrian, 'laylâ' in Hebrew, 'leylâ' in Arabic, 'lelit' in Abyssinian, 'leyla' in Aramaic, and 'leyla' in Syriac (R. Campbell Thompson, *The Devils and Evil Spirits of Babylonia, in Luzac's Semitic Text and Translation Series* (London: Luzac and Co., 1903).

[7] Siegmund Hurwitz, *Lilith, the First Eve: Historical and Psychological Aspects of the Dark Feminine* (Zurich: Daimon Verlag, 1992), 32.

[8] Jean Shinoda Bolen, *Goddesses in Everywoman: Thirteen Powerful Archetypes in Women's Lives* (San Francisco: Harper & Row., 1984).

[9] Hurwitz, *Lilith, the First Eve: Historical and Psychological Aspects of the Dark Feminine*, 17-19.

[10] Çınar, "Lilith: Yahudi Mitolojisinde Ana Tanrıça'nın Düşüş ve Şeytana Dönüşme Serüveni," 366.

and pre-Judaic religions. The Babylonian Burney Relief is recognized as one of the earliest iconographic documents on the visual representation of Lilith. The nude, winged figure depicted on the relief, whose feet are likened to owl's feet, is presented in both a frightening and feminine form. The scepter and ring held by Lilith in this image are depicted as symbols of divine authority, while the horned crown on her head represents her as possessing divine power.[11] This image shows that Lilith is considered a demon and a feminine divine figure who commands the powers of night and nature. However, this view has been lost mainly in patriarchal mythological rewritings, where she has been transformed into a more demonic character.[12] In the Babylonian texts on magic and sorcery, the physical description of Lamatshu, who is described as a ruthless and frightening goddess with the face of a lion and the feet of a bird, and the appearance of Lilith are similar.[13]

(The 'Queen of the Night' Relief)[14]

Lilith's sexuality and seductiveness, seen as one of her most essential characteristics, led her to be identified with the night. This aspect of Lilith's association with darkness also influenced the formation of her demonic identity. According to some etymologists, this sexuality that brings Lilith to the forefront in a malevolent way is a false depiction. According to Neumann, who considers Lilith together with goddesses representing immortal femininity in mythologies, Lilith resembles Ishtar, the Goddess of Love and War in Babylonian mythology, who watches men die after making them fall in love with her.[15] Thus, with the similarities established between Lilith, Lamatshu, and Ishtar in ancient mythology, Lilith has a strong goddess identity and a fatal and evil demonic character by emphasizing her femininity.

The depiction of Lilith as a non-fertile woman emerges as a mythical expression of the normative system established by patriarchal mythological discourse over the female body and motherhood. The dichotomy between Lilith being called a 'beautiful virgin' and being identified with prostitution reflects the binary coding of patriarchal mythology on women. This duality reflects, on the one hand, a desirable female figure and, on the other hand, an uncontrollable female figure that emphasizes her demonic aspect.[16] Her depiction as a woman who has no milk and

[11] Beatrice Otto, "Lilith: The First Demon" in *Demonic Figures: Essays in Comparative Mythology*, ed. Erich Neumann and Florian Erdmann (Berlin: Mythos Verlag, 2001), 47.
[12] Bolen, "Goddesses in Everywoman: Thirteen Powerful Archetypes in Women's Lives," 39-40.
[13] Carvalho, "Woman Has Two Faces," 21-22.
[14] British Museum, *Queen of the Night, Babylonia, 1800–1750 BC* (brochure) 2004. https://www.britishmuseum.org/collection/object/W_2003-0718-1
[15] Eric Neumann, *The Origins and History of Consciousness* (London: Princeton University Press, 1954), 71.
[16] Hurwitz, *Lilith, the First Eve: Historical and Psychological Aspects of the Dark Feminine*, 21.

cannot bear children is a concrete indicator of her conflict with the normative motherhood ideal of society.

In conclusion, throughout history, Lilith has represented a mythological character and a multi-layered figure carrying the symbolic burden of social issues such as femininity, sexuality, and fertility. The creation of a demonized Lilith figure is considered an expression of the patriarchal mythological tradition. Therefore, addressing Lilith's etymological and mythological origins requires questioning the ancient texts and the social concerns from which those texts emerged.

**2. Lilith as the Mother Goddess Archetype**

Lilith, who was seen as one of the characters closest to the Mother Goddess archetype in ancient times, has taken on an opposing character with the transition from a matriarchal to a patriarchal social structure in the historical process and the dominance of the authority of the masculine god over the authority of the feminine goddess. While the fertility of the woman in antiquity made her an entity that dominated life and death and therefore had the most substantial authority as the source of life, with the transition to monotheistic belief systems such as Christianity, Judaism, and Islam, where masculine god power is emphasized, the domination of this masculine power has been reduced. However, this change in the goddess archetype occurred due to a long historical process.

In the Mesopotamian religious belief system, one of the oldest civilizations in history, God, seen as the creator of the cosmos, is paired with the unattainable sky as the omnipotent absolute and is mainly accepted as the Sky God. God, the owner of the sky, sits at the top of the sky with his absolute power and rules nature from there. However, with the transition to agricultural life, humanity's connection with the land and the discovery of the earth's sacraments have moved him away from the Almighty God, the owner of the sky, and brought him closer to the Mother Goddess, whom he sees as the creator of fertility, production, and abundance. This Great Mother Goddess has become much closer to man than the Almighty God.[17] This change in humanity's thought system in the historical process has also changed the conception of God. The abstract perception of God, which replaced the divinities attributed to nature and human attributes, led people to divide the universe into two, the earth and the sky, attributing masculinity to the sky as a reflection of divine power and feminine divinity to the planet as a reflection of fertility and production. Therefore, it was accepted that the sky was under the control of the masculine God, and the earth was under the control of the feminine Mother Earth.[18]

Inanna and Ishtar in Mesopotamian mythology are among the most essential Great Goddess characters in the ancient period, showing that the position of the Mother Goddess overtook the concept of a masculine God. Lilith is considered one of the goddesses to whom these Goddesses later handed over the title of Mother Goddess. Although different names in different societies have been called Inanna, she is mainly called the ruler of the Sky and the Earth in Babylonian-Sumerian mythology, together with Ishtar. Inanna/Ishtar's power made her the master of nature and life. This belief in the Supreme Goddess, which was dominant in ancient societies, also shaped the socio-cultural life in these societies. Women, who were associated with the position of Mother Goddess, had a privileged and powerful position politically, economically, and socially. Having control over the land, women also had a political and social superiority over men. In this respect, in the social structure of antiquity, men were subordinate to women in social life. In the matriarchal social structure, the role of men in political and economic activities was minimal compared to women.

Lilith had been the concubine of Inanna/Ishtar before she was elevated to the position of the Mother Goddess, and then, with the fertility given to her, she rose to an important position that ensured the reproduction of the

[17] Mircea Eliade, *Kutsal ve Kutsal-Dışı: Dinin Doğası*, trans. Ali Berktay. (İstanbul: Alfa Yayıncılık, 2017), 107-111.
[18] Çınar, "Lilith: Yahudi Mitolojisinde Ana Tanrıça'nın Düşüş ve Şeytana Dönüşme Serüveni," 368.

earth, and after a while, she completely took over Inanna's Mother Goddess qualities. However, since Lilith was previously depicted as a serpent trying to capture the tree of life, known as the sacred tree in Sumerian mythology, this evil side of her transformed her into the image of a demonic goddess. Thus, the position of the Mother Goddess, the symbol of power and authority, was transformed with Lilith into the image of a demonic and malevolent Goddess.[19] This process, which was also supported by the spread of monotheism, paved the way for legitimizing a masculine God's authority through the narratives in sacred texts in other Judeo-Christian traditions.

### 3. Lilith in Jewish Mythology

The transformation of the Mother Goddess into a demonic character in the face of the masculine authority of God has been one of the most prominent issues in the history of Judaism. Lilith is mentioned only in Isaiah 34:14 in the Bible, where she is described as 'the mistress of a region that is the shelter of jackals and the home of hyenas.' [20] Although the name Lilith is mentioned only in this passage in the Bible, the demonic elements attributed to her are continued in sacred texts within the Judeo-Christian tradition with various goddess analogies. In the relevant passage in Isaiah, the Lord says that He will destroy the people of Edom, the enemy of the Jews, and turn it into a place of famine, wild animals, and disaster. This is the place where Lilith lived and owned. Based on this narrative, Lilith takes on a character identified within the Jewish community, characterized by famine, chaos, disaster, and wild animals. In addition, Lilith is also depicted as a serpent that caused Adam and Eve to be expelled from Paradise.

According to the Jewish myth of Lilith, Jehovah first created Adam, but when Adam grew tired of being alone and mating with the animals in the Garden of Eden, he created a woman. Jehovah created this woman from the same material from which he created Adam and Earth and named her Lilith. According to another narrative, Adam and Lilith were created from the world to live together simultaneously. Sometime after Adam and Lilith started living in the Garden of Eden, when they were about to have sexual intercourse, Adam wanted to be on top of Lilith and ordered her to stay below him. However, Lilith refused to be under Adam, saying they were both made of earth and equal and fled from there. Lilith's refusal made her a character who seduced men, gave birth to many demons, and kidnapped babies at night. According to the story, after Lilith's disobedience, Jehovah created Eve to be a more obedient wife for Adam. However, Lilith took the form of a serpent and entered the Garden of Eden, where she deceived Eve and caused their expulsion from Eden.[21]

The portrayal of Lilith as a serpent who caused the expulsion of man from Paradise has led to the drawing of a profile of a woman who embodies all evil. The most concrete narratives about Lilith are expressed in one of the most important sacred texts of the Yadudis, the Alphabet of Ben Sira, which also contains significant misogyny. In these texts, Lilith's transformation into a demonic character is explained through two different narratives in the biblical book of Genesis. The creation story in the first Bab of Genesis states that Adam and the woman created to be his wife were made simultaneously and from the earth. In contrast, in the second Bab, it is noted that the woman was created from Adam's rib to obey and serve him.[22] Lilith, on the other hand, is depicted here as a serpent who both defied Adam's masculine authority and deceived Eve, causing their expulsion from Eden, thus creating the image of

[19] Çınar, "Lilith: Yahudi Mitolojisinde Ana Tanrıça'nın Düşüş ve Şeytana Dönüşme Serüveni," 373.

[20] "9 Edom's streams will be turned into pitch, her dust into burning sulfur; her land will become blazing pitch! 10 It will not be quenched night or day; its smoke will rise forever. From generation to generation it will lie desolate; no one will ever pass through it again. 11 The desert owl[a] and screech owl[b] will possess it; the great owl[c] and the raven will nest there. God will stretch out over Edom the measuring line of chaos and the plumb line of desolation. 12 Her nobles will have nothing there to be called a kingdom, all her princes will vanish away. 13 Thorns will overrun her citadels, nettles and brambles her strongholds. She will become a haunt for jackals, a home for owls. 14 Desert creatures will meet with hyenas, and wild goats will bleat to each other; there the night creatures will also lie down and find for themselves places of rest. 15 The owl will nest there and lay eggs, she will hatch them, and care for her young under the shadow of her wings; there also the falcons will gather, each with its mate." *(Bible***,** Isaiah 34:9–15*)*.

[21] Leeming and Page, *Tanrıça Mitleri*, 139-140.

[22] Çınar, "Lilith: Yahudi Mitolojisinde Ana Tanrıça'nın Düşüş ve Şeytana Dönüşme Serüveni," 380.

the 'evil woman' in Judaism. In the Alphabet of Ben Sira 23a-b, Lilith appears as follows:[23]

> When the first man, Adam, saw that he was alone, God made a woman like himself from the earth for him. God called her name Lilith and brought her to Adam. They immediately began to quarrel. Adam said: "You lie beneath me." And Lilith said: "You lie beneath me! We are both equal, for we are from the earth." And they would not listen to one another.
>
> As soon as Lilith saw this, she uttered the Divine name, flew up into the air, and fled. Adam began to pray before his Creator, saying: "Master of the universe, the woman that you gave me has fled." God sent three angels and said to them: "Go bring back Lilith. If she wants to come, she shall come, and if she does not want to go, do not bring her against her will.
>
> The three angels went and found her in the sea at the place where the Egyptians were destined to drown. There, they grabbed her and said to her: "If you will go with us, well and good, but if not, we will drown you in the sea."
>
> Lilith said to them:" My friends, I know God only created me to weaken infants when they are eight days old. From the day a child is born until the eighth day, I have dominion over the child, and from the eighth day onward, I have no dominion over him if he is a boy, but if a girl, I rule over her twelve days."
>
> They said: "We won't let you go until you accept upon yourself that each day one hundred of your children will die." And she accepted it. That is why one hundred demons die every day. They would not leave her alone until she swore to them:" In any place that I see you or your names in an amulet, I will have no dominion over that child." They left her. And she is Lilith, who weakens the children of men.

The foregrounding of the character of Lilith and the she-devil in Jewish sacred texts paved the way for the acceptance of a woman as a being who seduces, possesses demonic characteristics, and commits the original sin that leads to expulsion from Paradise. However, this subordinate position of women within Judeo-Christian theology has been essential in forming feminist movements in the West. On the other hand, Lilith has been an important character used by Western feminists to reveal the theological basis for women's social equality, as she constitutes a symbol of a woman who 'opposes masculine domination' by challenging Adam's authority. In modern times, among Western feminists who rejected religious authority and the authority of the Bible, marginal neo-pagan movements emerged, starting with Lilith and supporting a return to the Mother Goddess, as well as groups that supported the interpretation of sacred texts outside patriarchal patterns and argued that women's identity should be defined not only in terms of fertility but also in terms of their role as Goddesses in the historical process. These groups, which enabled the formation of feminist theology, also provided a theological basis against the religiously legitimized male authority in Judaism and Christianity with the character of Lilith.

### 4. Lilith and Feminist Theology

In modern feminist thought, Lilith, who symbolizes a radical and liberating sense of belonging, also constitutes an essential theological basis for Jewish feminists. Jewish feminists see Lilith as a powerful and authoritative source of women's liberation. In this respect, within Western feminist theology, the Lilith myth is interpreted as a means for women to define themselves and reclaim their individual and spiritual power. Mary Daly calls this "the principle of immanence in feminist theology," which suggests that the divine can be found in the human soul—especially in the female soul. The anthropomorphic expression of sacred knowledge and the holy to reinforce the masculine symbolism of God reinforces male discrimination. However, Daly's approach emphasizes no ontological distinction between the ultimate (in the divine context) and the intimate (on a personal level).[24] In this respect, feminist critique reveals that the masculine symbolism used for God contributes to and reinforces gender segregation in the human relationship with God.[25] Parallel to Western feminist critiques of theology, Jewish feminist movements also tend to develop a subjective identification with the female figures in sacred texts and incorporate them into their daily life practices. Elisabeth Schüssler Fiorenza conceptualizes this tendency as the "imaginative identification approach to feminist biblical interpretation.". Unlike classical linguistic biblical translations, this method seeks

[23] Elliott Tepperman, "Lilith - Women To Be Reckoned With," *Sefaria*, accessed February 28, 2025. https://www.sefaria.org/sheets/163219?lang=bi

[24] Marjorie Hewitt Suchocki, "The Idea of God in Feminist Philosophy," *Hypatia* 9, no. 4 (Autumn 1994): 60–61.

[25] Mary Daly, *Gyn/Ecology: The Metaethics of Radical Feminism* (Boston: Beacon Press, 1990), xlv.

to establish a subjective connection with the female characters in scripture, leading to more liberal and egalitarian interpretations of scripture.[26] From the perspective of feminist theology, this approach functions as a strategy to make visible women's voices that have been left in the background in sacred texts.

However, while the potential of feminist theology to challenge traditional scriptural interpretations has brought some criticism, the method of imaginative interpretation aims to uncover historically marginalized religious narratives of women and to offer a feminist critique of the historiography shaped by perceptions of Genesis. Feminist scriptural exegesis is essential for revealing gender perspectives in scriptural interpretations inherent in Jewish history. In Jewish feminist textual exegesis, the reflections of sacred texts on ritual practices are interpreted as the source of transformations in religious practices. In this framework, a feminist perspective on Genesis 1-3 has led to considering Ben Sira as a source of exegesis to reconcile the creation narratives of Lilith and Eve. Especially in Judith Plaskow's narrative of "The Coming of Lilith," traces of a new Jewish feminist exegetical interpretation based on the Ben Sira alphabet can be seen. This exegetical practice demonstrates Jewish feminist theology's attempt to reconstruct the historical representation of women by using sacred texts as a transformative tool.[27] Plaskow's new midrash (exegesis, interpretation) of holy texts constitutes a necessary critical approach within Jewish feminism, much like the liberal and emancipatory approach that Schüssler Fiorenza brought to the Christian feminist theological tradition.

Plaskow's reconstruction of the Genesis narrative incorporates modern Jewish feminist discourses and offers an interpretive perspective that aligns with Schüssler Fiorenza's imaginative identification approach. Plaskow reconstructs the Adam-Eva and Eve-Lilith relationships in the Genesis narrative about her own life experiences, her role in feminist activism, and her contribution to the development of feminist biblical interpretations. Plaskow's midrash against Genesis 1-3 and the Ben Sira Alphabet is as follows:[28]

> IN THE BEGINNING, the Lord God formed Adam and Lilith from the dust of the ground and breathed into their nostrils the breath of life. Created from the same source, both having been formed from the ground, they were equal in all ways. As a man, Adam didn't like this situation and looked for ways to change it. He said, "I'll have my figs now, Lilith," ordering her to wait on him, and he tried to leave her the daily tasks of life in the garden. But Lilith wasn't one to take any nonsense; she picked herself up, uttered God's holy name, and flew away. "Well now, Lord," complained Adam, "that uppity woman you sent me has gone and deserted me." The Lord, inclined to be sympathetic, sent his messengers after Lilith, telling her to shape up and return to Adam or face dire punishment. She, however, preferring anything to living with Adam, decided to stay where she was. And so God, after more careful consideration this time, caused a deep sleep to fall on Adam and, out of one of his ribs, created for him a second companion, Eve. For a time, Eve and Adam had a good thing going. Adam was happy now, and Eve, though she occasionally sensed undeveloped capacities within herself, was basically satisfied with the role of Adam's wife and helper. The only thing that disturbed her was the closeness of the relationship between Adam and God. Adam and God just seemed to have more in common, both being men, and Adam came to identify with God more and more. After a while, that made God a bit uncomfortable, too, and he started going over in his mind whether he may not have made a mistake in letting Adam talk him into banishing Lilith and creating Eve, seeing the power that gave Adam.
>
> Meanwhile, all alone, Lilith attempted occasionally to rejoin the human community in the garden. After her first fruitless attempt to breach its walls, Adam worked hard to build them more potent, even getting Eve to help him. He told her fearsome stories of the demon Lilith, who threatens women in childbirth and steals children from their cradles in the middle of the night. The second time Lilith came, she stormed the garden's main gate, and a great battle ensued between her and Adam in which she was finally defeated. This time, however, before Lilith got away, Eve got a glimpse of her and saw she was a woman like herself.
>
> After this encounter, curiosity and doubt grew in Eve's mind. Was Lilith indeed just another woman? Adam had said she was a demon. Another woman! The very idea attracted Eve. She had never seen another creature like herself before. And how beautiful and strong Lilith looked! How bravely she had fought! Eve slowly began to think about the limits of

[26] Elizabeth Schüssler Fiorenza, *But She Said: Feminist Practices of Biblical Interpretation* (Boston: Beacon, 1992), 26–27.
[27] Carvalho, "Woman Has Two Faces: Re-Examining Eve and Lilith in Jewish Feminist Thought," 38.
[28] Judith Plaskow, *The Coming of Lilith: Essays on Feminism, Judaism, and Sexual Ethics, 1972–2003* (Boston: Beacon Press, 2005), 31–32.

her life within the garden.

One day, after many months of strange and disturbing thoughts, Eve, wandering around the garden's edge, noticed a young apple tree she and Adam had planted, and saw that one of its branches stretched over the garden wall. Spontaneously, she tried to climb it, and struggling to the top, swung herself over the wall.

She did not wander long on the other side before she met the one she had come to find, for Lilith was waiting. At first sight of her, Eve remembered the tales of Adam and was frightened, but Lilith understood and greeted her kindly. "Who are you?" they asked each other, "What is your story?" And they sat and spoke together, of the past and then of the future. They talked for many hours, not once, but many times. They taught each other many things, and told each other stories, and laughed together, and cried, over and over, till the bond of sisterhood grew between them.

Meanwhile, back in the garden, Adam was puzzled by Eve's comings and goings, and disturbed by what he sensed to be her new attitude toward him. He talked to God about it, and God, having his own problems with Adam and a somewhat broader perspective, was able to help out a little—but he was confused, too. Something had failed to go according to plan. As in the days of Abraham, he needed counsel from his children. "I am who I am," thought God, "but I must become who I will become."

And God and Adam were expectant and afraid the day Eve and Lilith returned to the garden, bursting with possibilities, ready to rebuild it together.

The theme of sexuality between Adam and Lilith in The Alphabet of Ben Sira evolves into an implicit relationship between Eve and Lilith in Plaskow's interpretation. The portrayal of Lilith as a figure beyond her sexual nature and in the service of Dam distances sexuality from being an element of conflict. In this context, Lilith is no longer a demon figure who exists with her sexual desires and threatens human children; however, she remains a woman who is demonized for defending herself. Adam, as the representative of patriarchy, constructs the demonization of Lilith as a control mechanism over Eve's obedience. In Plaskow's depiction, Adam's demonization of Lilith is motivated by his fear of the possibility of Eve leaving the garden. This interpretation brings Plaskow's construction of Eve's figure closer to Lilith's depiction in the Alphabet of Ben Sira. In Plaskow's midrash, Lilith is portrayed as a figure who threatens women in labor and kidnaps children from their cradles at night.[29] Although Eve is not directly mentioned in the relevant passages of the Alphabet of Ben Sira, Plaskow's interpretation assumes that Eve had prior knowledge of Lilith's existence.[30]

Plaskow's inclusion of Lilith in the Genesis narrative not only serves as a reminder to Eve not to challenge her husband's authority but also reveals the androcentric approach that shapes this narrative. By identifying women with motherhood and domestic roles, this patriarchal narrative constructs a structure that reinforces gender hierarchy. Plaskow's new interpretation of the Jewish feminist theological tradition reveals Jewish feminist concerns about the perpetuation of implicit patriarchal and androcentric ideas and the negative portrayal of women in Genesis 1-3 and the Alphabet of Ben Sira.

**Conclusion**

Religious and mythological narratives have been at the origins of the idea of the creation of man and woman until today. The creation narratives in the holy books and myths of antiquity, which are discussed through various sacred stories, have led human beings to have multiple thoughts about the ontological foundations of women and men. The first creation stories in holy texts referring to the creation of human beings have shaped the identity of women and men and formed the basis of the patriarchal/matriarchal social structure. In this context, criticisms of the patriarchal reflections in the creation stories in the sacred texts that have been the source of Western feminist theology, especially the Torah and the Bible, and the subordinate position of women vis-à-vis men, have brought the Mother Goddess narratives to the forefront against the masculine conception of God. One of these goddess motifs, Lilith, is one of the most essential characters in Judeo-Christian theology that has contributed to forming the

[29] Plaskow, *The Coming of Lilith: Essays on Feminism, Judaism, and Sexual Ethics,* 107.
[30] Plaskow, *The Coming of Lilith: Essays on Feminism, Judaism, and Sexual Ethics,* 109-110.

perception of women. In the myth of Lilith, whose origins date back to the goddess myths of antiquity, she emerged as a strong female character who had the power and authority of the Mother Goddess and represented holiness, abundance, and fertility in the polytheism of antiquity, but with the abandonment of pagan beliefs and the emergence of the masculine authority of God in monotheism, she was transformed into a demonic character who traps men with her charm and lust, kills babies and stands out with her sexuality. In some of the creation narratives of Western sacred texts, Lilith, who is the first woman created before Eve and the first wife of Adam, has been included as the evilest she-devil in Jewish mythology with her demonic characteristics. In this respect, the myth of Lilith, which shapes Judaism's view of women, is essential in Western theology.

This study examines how Lilith's role as the sacred Mother Goddess in Jewish holy texts, especially in Jewish mythology, was transformed into a demonic character with the understanding of monotheism, creating a change in the perception of women and the basic arguments of Western feminist theology against these narratives in sacred texts. Thus, by revealing the theological foundations of Western feminist thought, the projections of feminism's anti-religious discourses in the Jewish mythological tradition are explained through the character of Lilith. As a result, Lilith, who was brought to the forefront with her demonic character in the creation of the female image in the Judeo-Christian tradition, was used as an antithesis in Western feminist thought and turned into a discourse that supports the egalitarian female discourse of feminism with the Mother Goddess.

**References**

Black, Jeremy and Anthony Green. *Gods, Demons and Symbols of Ancient Mesopotamia: An Illustrated Dictionary*. London: The British Museum Press, 1992.

Bolen, Jean Shinoda. *Goddesses in Everywoman: Thirteen Powerful Archetypes in Women's Lives*. San Francisco: Harper & Row, 1984.

British Museum. *Queen of the Night, Babylonia, 1800–1750 BC* (brochure). 2004a. https://www.britishmuseum.org/collection/object/W_2003-0718-1

Carvalho, Diana, "Woman Has Two Faces: Re-Examining Eve and Lilith in Jewish Feminist Thought" (2009). Electronic Theses and Dissertations. 115. https://digitalcommons.du.edu/etd/115

Carvalho, Diana. "Woman Has Two Faces: Re-Examining Eve and Lilith in Jewish Feminist Thought." PhD diss., Electronic Theses and Dissertations, 2009.

Çınar, Alev. "Lilith: Yahudi Mitolojisinde Ana Tanrıça'nın Düşüş ve Şeytana Dönüşme Serüveni," *Bilimname* 35(1), (2018): 363-395.

Daly, Mary. *Gyn/Ecology: The Metaethics of Radical Feminism.* Boston: Beacon Press, 1990.

Eliade, Mircea. *Kutsal ve Kutsal-Dışı: Dinin Doğası*. Translated by Ali Berktay, İstanbul: Alfa Yayıncılık, 2017.

Leeming, David and Jake Page. *Tanrıça Mitleri*. Translated by Şehsuvar Alpagut, İstanbul: Say Yayınları, 2019.

Neumann, Eric. *The Origins and History of Consciousness*. London: Princeton University Press, 1954.

Otto, Beatrice. "Lilith: The First Demon" in *Demonic Figures: Essays in Comparative Mythology*, Edited by Erich Neumann and Florian Erdmann, 45-60. Berlin: Mythos Verlag, 2001.

Plaskow, Judith. *The Coming of Lilith: Essays on Feminism, Judaism, and Sexual Ethics, 1972–2003.* Boston: Beacon Press, 2005.

Schüssler Fiorenza, Elizabeth. *But She Said: Feminist Practices of Biblical Interpretation.* Boston: Beacon, 1992.

Suchocki, Marjorie Hewitt. "The Idea of God in Feminist Philosophy," *Hypatia* 9, no. 4 (1994): 57-68. http://www.jstor.org/stable/3810422

Suchocki, Marjorie Hewitt. "The Idea of God in Feminist Philosophy," *Hypatia* 9, no. 4 (Autumn 1994): 57-68.

Tepperman, Elliott. "Lilith - Women to Be Reckoned With," *Sefaria*, Accessed February 28, 2025. https://www.sefaria.org/sheets/163219?lang=bi

Thompson, R. Campbell. *The Devils and Evil Spirits of Babylonia*. Luzac's Semitic Text and Translation Series. London: Luzac and Co., 1903.

**Araştırma Makalesi**
**Başvuru:** 06.03.2025
**Kabul:** 12.04.2025
**Atıf:** Akkurt, Mehmet. "Thomas Hobbes: Kendini Korumanın Erdemi Olarak Ahlak," *Temaşa Felsefe Dergisi* sayı: 23 (Haziran 2025): 188-198.
https://doi.org/10.55256/temasa.1652914

# Thomas Hobbes: Kendini Korumanın Erdemi Olarak Ahlak

**Mehmet Akkurt**[1]
ORCID: 0000-0001-7901-3725
DOI: 10.55256/TEMASA.1652914

**Öz**

Thomas Hobbes üzerine hızla büyüyen bir literatür okyanusu söz konusudur ve bu okyanustaki çalışmalar içerisinde en tartışmalı olanları genellikle onun ahlak görüşüne ilişkin olanlardır. Hobbes'un ahlak yasaları olarak gördüğü doğa yasaları doğal haklara dayanır, doğal haklar ise temelini kendini koruma arzusunda bulur. Onun ahlak sisteminin merkezine kendini koruma arzusunu yerleştirmesi, erdemlerden oluştuğunu iddia ettiği ahlak *(doğa)* yasalarını kişisel fayda için ilkelere, hayatta kalmak için kişisel kurallara veya bireyin korunması için bireysel ilkelere dönüştürür. Bu, Hobbes'un ahlak sisteminin temellerinin öznel olduğu ve onun gerçekten de ahlaki bir şüpheci olduğu izlenimini vermektedir. Ancak Hobbes bu temeller üzerine, insanların etkileşiminde ve toplumlarında neyin iyi ve neyin kötü olduğuna dair bilimi kurmak ister. Peki Hobbes, ortaya koyduğu etkileyici sisteminde nesnel bir ahlak inşa edebildi mi? Her şeyden öte kendini koruma üzerine inşa ettiği sisteminde ahlaka yer var mı? Bu makale, Hobbes'un ahlak sistemini inşa ederken, argümanının hiçbir aşamasında bireyin bakış açısını gözden kaçırmadığı; argümanındaki her yeni adımın, her insan için kendi iyiliği açısından haklı çıkartıldığı; ancak buna rağmen onun, *belirli şartlara bağlı olsa da* kişisel fayda veya kendi çıkarını gözetme kalıntılarından nesnel bir ahlak inşa etmeye çalıştığı, iddiasını ortaya koyar. Bir teorinin etkinliğinin taşıdığı etiketten daha önemli olduğu görüşünü odağına alan bu çalışmanın amacı, argümanlarının temeline *hayatta kalma hakkı* ve *yaşamaya değer bir yaşam hakkı*'nı, eş deyişle *kendini koruma* ilkesini yerleştiren Hobbes'un, ahlakı kendini korumanın erdemi olarak gördüğünü ve onun ahlak sisteminin birey açısından son derece etkileyici bir yapı oluşturduğunu ortaya koymaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Hobbes, Ahlak, Kendini Koruma, Doğal Hak, Doğa Yasası, Ahlak Yasası.

**Thomas Hobbes: Morality as the Virtue of Self-Preservation**

**Abstract**

There is a rapidly growing ocean of literature on Thomas Hobbes and the most controversial ones within the studies in this ocean are usually those concerning his view of morality. The laws of nature, which Hobbes considers as moral laws, are based on natural rights while the natural rights find their basis in the desire for self-preservation. Hobbes's placing the desire for self-preservation at the center of his moral system transforms the moral *(natural)* laws, which he claims to consist of virtues, into principles for personal benefit, personal rules for survival, or individual principles for the protection of the individual. This gives the impression that the foundations of Hobbes' moral system are subjective and that he is indeed a moral skeptic. On these foundations, however, Hobbes wants to build the science of what is good and what is bad in human interaction and society. But was Hobbes able to construct an objective morality in the impressive system he put forward? Is there any room for the morality in his system, which was grounded on self-preservation other than anything else? This article argues that in constructing his system of morality, Hobbes never loses sight of the individual's perspective at any stage of his argument; that each new step in his argument is justified for each person in terms of one's own good; that he nevertheless attempts to construct an objective morality out of the remnants of personal benefit or self-interest, albeit *subject to certain conditions*. Focusing on the view that the potency of a theory is more important than the label it carries, the objective of this study is to propound that Hobbes, placing *the right to survival* and *the right to a life worth living*, in other words, the principle of *self-preservation* at the heart of his arguments, presents morality as the virtue of self-preservation and that his moral system constitutes a highly impressive structure for the individual.

**Keywords:** Hobbes, Morality, Self-Preservation, Natural Right, Law of Nature, Moral Law.

[1] Dr. Öğr. Üyesi, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Felsefe Bölümü. mehmetakkurt@ksu.edu.tr

**Giriş**

Doğa Yasaları, "doğal aklın buyrukları oldukları için bunlara doğa yasaları denir" ancak "aynı zamanda Ahlak Yasaları da denir, çünkü bunlar insanların davranışlarını ve birbirleriyle olan etkileşimlerini ilgilendirir,"[2] diyerek *The Elements* adlı eserinde Hobbes, ahlak görüşünün temeline doğa yasalarını yerleştirir. Benzer şekilde *De Cive*'de, Doğa Yasaları *(legem naturalem)* Ahlak Yasaları *(lege morali)* olarak da adlandırılır çünkü "iyi davranışlar, alışkanlıklar veya erdemler'den oluşan barış için gerekli araçları ortaya koyarlar." Burada, Hobbes, doğa yasalarının ahlak yasası olarak adlandırılmasının nedeninin, toplumsal etkileşimde potansiyel olarak ortaya çıkabilecek uyumsuzluğu düzenlemeleri olduğunu ileri sürmüştür.[3] Ayrıca *Leviathan*'da ahlak felsefesinin, insanoğlunun etkileşiminde, yani karşılıklı ilişkilerinde ve toplumda neyin İyi ve neyin Kötü olduğunun biliminden başka bir şey olmadığını, bu nedenle doğa yasalarının gerçek doktrininin veya ahlaki erdemlerin, gerçek Ahlak Felsefesi olduğunu dile getirir. Hobbes'un *Leviathan*'daki bu ifadesi, doğa yasalarının sadece doğal değil, aynı zamanda barış ve iyilik telkin eden ahlaki erdemlerden oluşan Ahlak Yasaları olarak da adlandırıldığı anlamına gelir.[4] Hobbes'un bu üç eserindeki ifadeler dikkate alındığında onun ahlak görüşünün temelinde doğa yasalarının olduğu kendiliğinden açık hale gelir, yani onun ahlak görüşünün anlaşılması ancak ahlak yasalarıyla aynı gördüğü doğa yasalarının anlaşılmasına bağlıdır.

Barış ve iyilik telkin eden ahlaki erdemlerden oluşan doğa *(ahlak)* yasalarından hareketle öznel *kendini koruma/kendi çıkarını gözetme* kalıntılarından Hobbes, nesnel bir ahlak inşa etmeye çalışır. Onun ahlak sisteminin temellerinin öznel olduğu söylenebilir. Hobbes'a göre iyi, herhangi bir insanın iştahının veya arzusunun nesnesidir, yani bir insanın iştahı veya arzusunun yöneldiği şey, o insan bakımından, iyi bir şeydir, onun nefret ve istikrahının yöneldiği nesne kötüdür.[5] İnsanların iştahları ve arzuları farklı olduğu içindir ki, biri bir şeyi iyi sayarken, diğeri kötü sayar ve aynı kişi şimdi iyi olarak gördüğü şeyi hemen sonra kötü olarak görür ve kendisinde iyi olarak adlandırdığı aynı şeyi bir başkasında kötü olarak adlandırır. Ancak Hobbes, bu temeller üzerine "insanların etkileşiminde ve toplumlarında neyin iyi ve neyin kötü olduğuna dair bilimi" kurmak ister.[6] Peki Hobbes, ortaya koyduğu etkileyici sisteminde nesnel bir ahlak inşa edebildi mi? Her şeyden öte kendini koruma üzerine inşa ettiği sisteminde ahlaka yer var mıdır?

Hobbes'un ahlaktan ne anladığının, sisteminde ahlaka veya ahlaki sorumluluklara, ahlaki yükümlülüklere yer olup olmadığının, nesnel bir ahlak inşa edip edemediğinin ortaya konulabilmesi için önce *doğa durumu kavramsallaştırması* bağlamında insan doğasının, kendini koruma ilkesinin, doğal hakların, doğa yasalarının, ahitlerin, yükümlülük ve özgürlüğün ele alınıp incelenmesi gerekir. Ancak onun ahlak görüşünün ortaya konulabilmesi için bu inceleme yeterli değildir, bunun da ötesinde *sivil durum kavramsallaştırmasının* ve bu bağlamda *hayatta kalma hakkı* ve *yaşamaya değer bir yaşam hakkı*nın, kendini korumanın, egemen gücün, ahlaki olarak adlandırılabilecek ve ahlaki olarak adlandırılamayacak olan doğa yasalarının, erdem-barış-yükümlülük-sorumluluk-ahlaki yükümlülük-ahlaki sorumluluk kavramlarının ele alınması ve bunların ahlak kavramı bağlamında incelenmesi gerekir. Dolayısıyla Hobbes'un felsefesinde ahlakın serüvenini ortaya koyabilmek için ilk durağımız doğa durumu, ikinci durağımız ise sivil durum olacaktır.

**1. Doğa (*kusursuz özgürlük*) Durumunda Ahlak**

Hobbes'un sisteminde ahlaka yer olup olmadığının ortaya konabilmesi, öncelikle onun insana dair görüşünü ele almayı gerektirir çünkü hem doğal hakların ve ahlak yasaları olan doğa yasalarının hem de *(ahlaki)* yükümlülüklerin ve sorumlulukların temelinde bu görüş vardır. Bu bağlamda ilk uğrağımız onun insan görüşüdür. Hobbes'un insan

[2] Thomas Hobbes, *The Elements of Law Natural and Politic* (London: Frank Cass, 1969), 95.
[3] Thomas Hobbes, *De Cive Yurttaşlık Felsefesinin Temelleri*, çev. D. Zarakolu. (İstanbul: Belge, 2007), 62.
[4] Thomas Hobbes, *Leviathan*, çev. S. Lim. (İstanbul: YKY, 2007), 202.
[5] Hobbes, *Leviathan*, 48.
[6] Hobbes, *Leviathan*, 116.

doğasına ilişkin fikirleri birtakım kabullere dayanmaktadır. Bunlardan ilki: insanların doğuştan kötü olmadıkları kabulüdür. Hobbes kötü olanların doğaları gereği böyle olmadıklarını,[7] insanların kendi doğalarından kaynaklanabilecek bir iyi veya kötüden söz edilemeyeceğini, sadece mevcut koşulların, hırslarının ve korkularının onları kötü yaptığını dile getirir;[8] çünkü ona göre mutlak anlamda iyi ve kötü yoktur. Bundan dolayı "iyi, kötü ve değersiz sözcükleri, söz konusu sözcükleri kullanan kişinin bakış açısıyla sunulur."[9] İkinci kabul ise, insanların doğuştan eşit olduklarıdır. Doğa gereği tüm insanların aralarındaki tüm fiziksel ve zihinsel farklılıklara rağmen doğa durumda eşit olduklarını iddia eden Hobbes, "kendi gücünüze ne kadar güvenirseniz güvenin, doğa tarafından diğerlerinden daha üstün yaratıldığınıza inanamazsınız"[10] görüşüne yer vermektedir. Burada güç ve diğer insani yetileri bakımından insanların sahip oldukları eşitlikten kastedilen şey, insanların güçlerinin toplamı bakımından yani fiziksel ve zihinsel güçlerinin toplamı bakımından eşit olmalarıdır.[11] Çok güçlü olduğu düşünülen bir insanın bile, ölüm karşısında en az güçsüzler kadar korumasız olması insanlar arasındaki eşitliğin bir diğer kanıtı olarak gösterilir.[12] Hobbes, sahip oldukları güçler gibi insanlar arasında arzular ve isteksizlikler bakımından da temelde bir farkın olmadığını çünkü doğal zorunluluğun insana kendisi için iyi olanı isteme ve arzulamayı ve zararlı olandan kaçınmayı emrettiğini dile getirir.[13] İnsanın kendisi için isteyebileceği en iyi şey, kendi varlığını ölüme karşı savunması ve bu uğurda elinden gelen her şeyi yapmasıdır, çünkü hayatın bittiği yerde ulaşılabilecek başka bir amaç kalmaz.[14] Buradan hareketle Hobbes'un sisteminin merkezinde insan hayatının olduğunu, dolayısıyla yaşam hakkının, bunun da ötesinde kendini koruma hakkının olduğunu söyleyebiliriz. Bundan dolayı Hobbes, birinin bedenini ve canını ölüme karşı savunmasında ve onları korumak için elinden gelen her şeyi yapmasında saçma, anlaşılmaz ve doğal akla aykırı hiçbir şeyin olmadığını dile getirir. Ona göre, doğal akla aykırı olmayan bir şey, adil bir şekilde ve bir *(doğal)* hakka dayanılarak yapılır.

Hobbes *The Elements* adlı eserinde doğal haktan söz ederken, bunu, her insanın kendi bedenini ve canını korumak için sahip olduğu kusursuz özgürlük olarak tanımlamıştır. Burada söz konusu olan şey, insanın kendisini koruma hakkıdır. Ancak Hobbes geniş bir kendini koruma kavramına başvurur. Kendini koruma hakkını sadece hayatta kalma hakkı olarak değil, aynı zamanda kendini "hem ölümden hem de acıdan" koruma hakkı olarak tanımlar.[15] Ayrıca kendini koruma hakkının, kendini korumanın araçlarını edinme hakkını da içerdiğini ileri sürer. Hobbes insanların kendini koruma hakkına sahip olmalarının yeterli olmadığını çünkü bir amaca dönük hakkın, bu amaç için gerekli araçlara ilişkin hakkın inkâr edilmesi durumunda bir anlam ifade etmeyeceğini dile getirir. Dolayısıyla kendini koruma hakkına sahip olmanın aynı zamanda sayesinde kendini koruyabileceği her aracı kullanma ve her edimde bulunma hakkına sahip olmayı da beraberinde getirdiğini ifade eder: "Bir insanın belli bir amaca ulaşma hakkı varsa ve bu amaca belirli araçlar olmadan ulaşılamıyorsa, …bedenini korumak için gerekli olan her aracı kullanma ve her türlü eylemi yapma"[16] hakkına sahiptir. Hangi araçların ya da eylemlerin kendi hayatının korunması için gerekli olup olmadığına karar verecek olan kişi, yine kişinin kendisidir, çünkü Hobbes'a göre doğa yasası gereği *herkes kendisinin yargıcıdır.*[17] Buradan hareketle Hobbes, doğal hakkın her şeyi yapma hakkına eşdeğer olduğunu iddia etmiştir: "Her insan doğası gereği her şey üzerinde hakka sahiptir, yani bu, herkesin ne isterse onu yapma hakkına sahip olduğu anlamına gelir."[18] Eş deyişle, doğa durumunda insanların kendilerini koruyabilmesi için doğa, her şeyi herkese vermiştir, bundan dolayı herkesin her şeye sahip olma ve her şeyi yapma hakkı vardır. En nihayetinde Hobbes'un,

[7] Hobbes, *De Cive Yurttaşlık Felsefesinin Temelleri*, 12.
[8] Hobbes, *Leviathan*, 48.
[9] Celal Sabancı, "Thomas Reid'in İrade Kavrayışı" *İrade Kuramları* içinde, ed. Mehmet Akkurt ve Fatma Erkek (Konya: Çizgi Kitabevi, 2023), 281.
[10] Hobbes, *De Cive Yurttaşlık Felsefesinin Temelleri*, 26.
[11] Gregory S. Kavka, "Hobbes's War of All Against All," *Ethics* 93, sayı: 2 (1983): 292.
[12] Hobbes, *The Elements of Law Natural and Politic*, 71.
[13] Hobbes, *De Cive Yurttaşlık Felsefesinin Temelleri*, 27.
[14] D. D. Raphael, *Hobbes: Morals and Politics* (London: George Allen & Unwin, 1977), 30.
[15] Hobbes, *The Elements of Law Natural and Politic*, 71.
[16] Hobbes, *The Elements of Law Natural and Politic*, 72.
[17] Hobbes, *De Cive Yurttaşlık Felsefesinin Temelleri*, 28.
[18] Hobbes, *The Elements of Law Natural and Politic*, 72.

herkese her şeyi yapma ve her şeye sahip olma imkânı veren koşulsuz bir doğal haktan bahsettiği söylenebilir. Bunun anlamı, doğa durumunda kusursuz bir özgürlüğün olduğu, dolayısıyla hiçbir yükümlülüğün olmadığıdır. Eğer doğa durumunda hiçbir yükümlülük söz konusu değilse o zaman ahlaki olarak nitelendirebileceğimiz bir yükümlülük de yok demektir.

Hobbes'un ahlaktan ne anladığının veya onun sisteminde ahlaka yer olup olmadığının tam olarak ortaya konması, ancak onun yükümlülükten ne anladığının tam olarak ortaya konmasıyla mümkün hale gelir. Hobbes'ta yükümlülük kavramı ahit[19] *(covenant)* kavramıyla doğrudan bağlantılıdır, çünkü insanların sahip olduğu *(doğal)* hakları *-herkesin her şey üzerinde hakkı vardır-* sınırlandıran, yani hak devrini veya haktan feragati gerçekleştiren ve insanları yükümlülük altına koyan ahittir. Hobbes'a göre bir insanın herhangi bir şey üzerindeki hakkını bırakması, başkalarının, o şey üzerindeki hakkının sonuçlarından yararlanmalarına engel olma özgürlüğünden vazgeçmesi demektir.[20] Hobbes için hak, özgürlüğü ifade etmektedir;[21] doğa durumunda herkesin her şey üzerinde hakkı olduğundan[22] birisi bu haklarından herhangi birini kullandığında bir başkasının buna müdahale etme hakkı veya özgürlüğü vardır. Birisinin herhangi bir şey üzerindeki hakkından vazgeçmesi -feragat etmesi ya da devretmesi- başkasının o hakkını kullanmasına engel olma özgürlüğünden vazgeçmesi demektir. Bununla birlikte Hobbes için haktan vazgeçiş, yani ahit, yükümlülük getirir.[23] Hakkından vazgeçen bir kişi, hakkın kendilerine verildiği veya bırakıldığı kimselerin ondan yararlanmalarına engel olma özgürlüğünden vazgeçer, ama aynı zamanda o, bu kimselerin ondan yararlanmalarına engel olmamakla yükümlüdür.[24] Hobbes, insanın bir ahitle yükümlülük altına girdiğini ve verdiği söz nedeniyle bunu yerine getirmesi gerektiğini belirtir.[25] Eş deyişle hak devrini gerçekleştiren ve insanları yükümlülük altına koyan ahittir; *geçerli* bir ahit yoksa, o zaman ifa edilecek ya da edilmeyecek bir ahit yoktur, yani yükümlülük yoktur. Ancak gerçekten de doğa durumunda, insanlar kendi aralarında ahit yapabilirler mi; herhangi bir yükümlülük söz konusu olabilir mi? Hobbes'a göre doğa durumunda ahit yapılabilir. Doğa durumunda ahit yapılabiliyorsa, bu, hak devrinin olduğu, dolayısıyla da yükümlülüğün olduğu ve buna bağlı olarak ahlaki yükümlülüklerden bahsedebileceğimiz anlamına mı gelir? Doğa durumunda ahit yapılabilir, ancak Hobbes'a göre bir ahdin *geçerli* olabilmesi için her iki tarafı da ahdi ifa etmeye zorlayacak yeterli hak ve güce sahip genel bir gücün olması gerekir.[26] Doğa durumunda insanları ahitten kaynaklanan yükümlülüklerini yerine getirmeye zorlayacak egemen bir güç bulunmadığından, bu bağlamda herhangi bir ahdin geçerliliğinden söz edilemez; ahit geçerli değilse hak devri yoktur, yani yükümlülük yoktur; yükümlülük yoksa ahlaki olarak nitelendirebileceğimiz herhangi bir yükümlülük de yok demektir. Doğa durumunda yükümlülüğün olmadığı, dolayısıyla ahlaki bir yükümlülüğün olmadığı fikri, Hobbes'un doğa durumundaki kusursuz özgürlük fikriyle de uyumludur.

Doğa durumunda her insanın kendi varlığını koruyabilmesi için doğa tarafından insana her şeye sahip olma ve her şeyi yapma hakkı verilmiştir *-herkesin her şey üzerinde hakkı vardır-*. Diğer bir ifadeyle insana her şeye sahip olma ve her şeyi yapma izni, yani özgürlüğü verilmiştir, çünkü Hobbes'ta hak, özgürlük anlamına gelir. Ona göre hak, yapmak veya yapmamak özgürlüğünden oluşur.[27] Dolayısıyla doğa durumunda herkesin her şey üzerinde hakkının olması, herkesin her şeye sahip olma ve her şeyi yapma özgürlüğünün olması demektir. Bu durum, Hobbes için doğa durumundaki kusursuz özgürlüktür. Doğa durumundaki bu kusursuz özgürlüğü bozacak olan şey, yükümlülüktür, çünkü her yükümlülük özgürlüğü sınırlandıran bir engeldir. Yükümlülük, haktan vazgeçiş demektir; haktan vazgeçiş,

[19] Ahit *(covenant)* ve sözleşme *(contract)* kavramlarına ilişkin daha fazla bilgi için bkz. Mehmet Akkurt, "Thomas Hobbes ve Adalet" *Adalet Kuramları* içinde, ed. M. Akkurt ve D. Sakin Hanoğlu (Konya: Çizgi Kitabevi, 2024), 90.

[20] Hobbes, *Leviathan*, 97.

[21] Hobbes, *De Cive Yurttaşlık Felsefesinin Temelleri*, 188.

[22] Hobbes, *Leviathan*, 97.

[23] David Gauthier, "Thomas Hobbes: Moral Theorist," *The Journal of Philosophy* 76, sayı: 10 (1979): 551.

[24] Hobbes, *Leviathan*, 98.

[25] Hobbes, *De Cive Yurttaşlık Felsefesinin Temelleri*, 187.

[26] Luc Foisneau, "Leviathan's Theory of Justice" *Leviathan After 350 Years* içinde, ed. Tom Sorell ve Luc Foisneau (Oxford: Oxford University Press, 2004), 108.

[27] Hobbes, *Leviathan*, 97.

yapma ya da yapmama özgürlüğünden vazgeçiş demektir, yani özgürlüğün sınırlanması veya ortadan kalkması demektir. Dolayısıyla yükümlülüğü ortaya çıkaran şey geçerli ahittir, ancak doğa durumunda geçerli bir ahit olamayacağından, yani hak devri veya haktan feragat etme durumu söz konusu olmayacağından, bir başla ifadeyle insanların doğal haklarını sınırlayacak ya da onları bağlayacak geçerli bir ahit yapılamayacağından, yani herhangi bir yükümlülük olamayacağından doğa durumu insanların sınırlanmadığı, bağlanmadığı, engellenmediği kusursuz bir özgürlük durumudur. Bu durum hem Hobbes'un 'engellemenin yokluğu' olarak ifade ettiği özgürlük tanımıyla[28] hem de 'doğa durumunda herkesin her şey üzerinde hakkı olduğu' görüşüyle uyumluluk arz eder. Peki ya Hobbes'un ahlak yasaları olarak ifade ettiği doğa yasaları, doğa durumunda herhangi bir yükümlülük meydana getirmezler mi?

Hobbes'a göre, doğa yasası akılla bulunan ve insanın kendi hayatı için zararlı veya hayatını koruma yollarını azaltıcı olan şeyleri yapmasını yasaklayan veya insanın hayatını en iyi şekilde koruyabileceğini düşündüğü bir ilke veya genel kuraldır.[29] Bu tanımdan da anlaşılabileceği üzere doğa yasasının temelinde olan şey, *kendini koruma*dır[30] ve Hobbes doğa yasasını bu çerçevede tanımlar.[31] Yine bunu destekleyecek şekilde Hobbes, insanlara verilen her türlü zararın doğa yasalarının bir ihlali olduğunu dile getirir.[32] Bu, kendini korumanın sadece doğal hakların değil aynı zamanda ahlak yasası olan doğa yasalarının da içeriğini belirlediği ve onların zorunlu bir koşulu olduğu anlamına gelir. Doğa yasaları koşullu olduğu gibi onların bağlayıcılıkları da koşulludur, başka bir ifadeyle doğa durumunda doğa yasaları insanın kendi varlığını korumasına hizmet ettiği ölçüde bağlayıcıdır. Ayrıca Hobbes, bu bağlayıcılığın fiilen olmadığını, sadece vicdanen olduğunu dile getirir; ancak o, vicdani kısmı da kendini korumaya dayandırır. Hobbes'a göre, başkalarının kendisi gibi davranmadığı bir yer ve zamanda bir insanın doğa yasalarına uyması, varlığın korunmasına hizmet eden bütün doğa yasalarının temeline aykırı olarak insanı başkalarına av yapmaktan ve mahvına yol açmaktan başka bir işe yaramaz.[33] Bu, bir bireyin, ahlak yasaları olan doğa yasaları tarafından buyrulan eylemleri, bunu yapmak kendi kesin mahvına yol açacaksa yapmak zorunda olmadığı anlamına gelir -aynı durum ahitler içinde geçerlidir-.[34] Diğer bir ifadeyle doğa durumunda doğa yasalarına uyulacağına dair yeterli bir güvence söz konusu olmadığından, yani egemen güç olmadığından doğa yasaları fiili olarak yükümlülük oluşturmaz ve fiili olarak bağlayıcı değildir, böyle bir durumda doğa yasasına uymak ya da ondan kaynaklanabilecek herhangi bir yükümlülüğü yerine getirmek, *kendini korumaya* yani doğal akla aykırıdır ve bundan dolayı sadece vicdanen bağlayıcıdır, ve bu bağlayıcılık da koşulludur ve sadece kendini korumaya dayanır. Ayrıca Hobbes *Leviathan*'da "hak, yapmak veya yapmamak özgürlüğünden oluşur; yasa ise, bunlardan birini tespit ve ilzam eder: yani, yasa ve hak, aynı konuda birbiriyle tutarlı olmayan yükümlülük ve özgürlük kadar ayrı şeylerdir," der.[35] Daha açık bir şekilde söylemek gerekirse, doğal hakkın yükümlülüğün yokluğu anlamına gelen doğal bir özgürlük olduğunu, doğa yasasının ise insanları bağlı ve yükümlü hale getirdiğini ileri sürer. Doğa durumunda insanlar doğa yasaları tarafından yükümlü kılınmışlarsa, nasıl olur da aynı zamanda yükümlülükten tamamen muaf olabilirler? Hobbes yükümlülüğü ve sorumluluğu yasayla ilişkilendirir ve doğa durumunda, doğa yasalarının özünde yasa olmadıklarını ileri sürer. Hobbes'a göre insanlar, aklın bu buyruklarını *[doğa yasalarını]*: uygunsuz bir biçimde, yasalar diye adlandırırlar: bu, uygun bir adlandırma değildir, çünkü bunlar, insanların kendilerini korumasına ve savunmasına nelerin yaradığıyla ilgili çıkarsamalar veya teoremlerdir; yasa ise, tam anlamıyla, başkaları üzerinde buyurma yetkisine meşru olarak sahip olan kişinin sözüdür.[36] Doğa yasaları, salt doğa durumunda, tam anlamıyla yasa değil, insanı barış ve uyuma teşvik eden niteliklerdir. Doğa yasası, ancak bir devlet kurulduğunda gerçekten yasa hükmü kazanır, daha önce değil; çünkü ancak o zaman devletin

[28] Philip Pettit, *Made with Words* (Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2008), 137.
[29] Hobbes, *Leviathan*, 96-97.
[30] Thomas Nagel, "Hobbes's Concept of Obligation," *The Philosophical Review* 68, sayı: 1 (1959): 71-72.
[31] Thomas McClintock, "The meaning of Hobbes's egoistic moral philosophy," *Philosophia* 23, (1994): 260.
[32] Hobbes, *De Cive Yurttaşlık Felsefesinin Temelleri*, 60.
[33] Hobbes, *Leviathan*, 115.
[34] George Shelton, *Morality and Sovereignty in the Philosophy of Hobbes* (New York: Palgrave Macmillan, 1992), 49-50.
[35] Hobbes, *Leviathan*, 97.
[36] Hobbes, *Leviathan*, 117.

buyruğu ve devletin yasası haline gelir.[37] Anlaşılabileceği üzere doğa durumunda doğa yasaları özünde yasa olmadığından,[38] herhangi bir sorumluluk veya yükümlülük ya da ahlaki olarak nitelendirebileceğimiz bir sorumluluk veya yükümlülük oluşturmazlar. Öyleyse ahlak yasaları olan doğa yasalarına doğa durumunda hiç kimse uymak zorunda değildir ve bu yasalara uyma konusunda başkalarına karşı sorumlu veya yükümlü değildir, eş deyişle başkalarına karşı ahlaki bir sorumluluğa ya da yükümlülüğe sahip değildir. Buradan hareketle denebilir ki doğa durumunda ahlak yasaları olan doğa yasalarının kendileri 'suçlama için bir zemin' sağlamaz; kişisel, tepkisel kınama için hiçbir dayanak sağlamaz.[39] Doğa durumunda adalet ve adaletsizlik[40], doğru ve yanlış, ahlak ve ahlak dışı kavramlarına yer yoktur. Başka bir ifadeyle doğa durumunda eylemi ahlaki olarak sınırlayan hiçbir şey yoktur. Peki ya sivil durum?

**2. Sivil Durumda Ahlakın Serüveni**

Hobbes'a göre, herkesin doğa durumunda güç ve hak bakımından eşit olmasından amaçlara erişme umudunun eşitliği doğar.[41] Bundan dolayı, iki kişi aynı anda sahip olamayacakları bir şeyi arzu ederse -ki edebilir çünkü herkesin her şey üzerinde hakkı vardır-, birbirlerine düşman olurlar ve esas olarak varlığını korumak, bazen de sadece zevk almak olan amaçları uğruna, birbirlerini yok etmeye veya egemenlik altına almaya çalışırlar.[42] Bu durum insanlar arasında bir güvensizlik halinin ortaya çıkmasına neden olur, çünkü insanlar sahip olduklarının ve sahip olacaklarının her an başkaları tarafından alınabileceğinin farkındadırlar. Başka bir ifadeyle doğa durumu, "daima her gündüzün sizi kendinizle güvencesiz bir biçimde tek başına bırakan bir gecesinin olduğunu bilerek yaşadığınız" bir durumdur.[43] Bu güvensizlik durumundan ise savaş doğar. Hobbes'a göre, herkesin her şey üzerindeki doğal hakkı devam ettiği sürece bu savaş bitmeyecektir.

Doğa durumundaki savaşın sona ermesi, yani barışın sağlanması güven ortamının sağlanmasına ve bu ortamın sağlanması ise herkesin her şey üzerindeki hakkından vazgeçip -kendini koruma, eş deyişle direnme hakkı hariç- bir egemenlik tesis etmesine bağlıdır.[44] Hobbes'a göre, herhangi bir hakkın bırakılmasının amacı fayda sağlamaktır.[45] Dolayısıyla insanların doğa durumundaki haklarından vazgeçip egemen gücü inşa etmelerinin, yani sivil durumu inşa etmelerinin nedeni *fayda* sağlamaktır, söz konusu fayda ise temelde *kendi hayatını koruma* ve *yaşamaya değer bir yaşam*dır.

Doğa durumunun aksine sivil durumda, insanların kendilerini korumasına ve savunmasına nelerin yarayışlı olduğu ile ilgili çıkarsamalar veya teoremler olan doğa yasaları, egemen gücün kurulmasıyla onun buyruğu ve yasası haline gelir;[46] ve bu, ahlak yasası olan doğa yasalarını fiili olarak bağlayıcı hale getirir; ve her iki tarafı da ahdi ifa etmeye zorlayacak yeterli hak ve güce sahip egemen bir güç olduğundan[47] sivil durumda yapılan ahitler *geçerlidir* ve bu ahitler -yapılan ahitlere uyulması gerektiğini buyuran- bir ahlak yasası olan üçüncü doğa yasası gereği *vicdanen* ve *fiilen bağlayıcıdır.* Buradan hareketle doğa durumunun aksine sivil durumda herkesin, doğa yasaları olan ahlak yasalarına ve geçerli ahitlere uyması gerektiği ve bu yasalara ve ahitlere uyma konusunda başkalarına karşı sorumlu ve yükümlü olduğu sonucu çıkar. En azından sivil durumda artık ahlaki olarak nitelendirebileceğimiz bir yükümlülüğün olanağı ortaya çıkar. Fakat bu sonucun tamamen doğru olabilmesi, ancak Hobbes'un hem doğal hakların hem de doğa yasalarının temeline yerleştirdiği *kendini koruma* ilkesini bağlamdan çıkarırsak ya da görmezden gelirsek

[37] Hobbes, *Leviathan*, 191.
[38] Shelton, *Morality and Sovereignty in the Philosophy of Hobbes*, 42-44.
[39] Hobbes, *Leviathan*, 104.
[40] Hobbes, *Leviathan*, 96.
[41] Charles Edward Merriam, "Hobbes's Doctrine of the State of Nature," *Proceedings of the American Political Science Association* 3, Third Annual Meeting (1906): 151.
[42] Hobbes, *Leviathan*, 93.
[43] Eren Rızvanoğlu, "Hegel Versus Hobbes: İnsanın Varkalımsal Aracı Olarak Savaş," *Kaygı* 23, sayı: 2 (2024): 762.
[44] Raphael, *Hobbes: Morals and Politics,* 17.
[45] Claire Finkelstein, "A Puzzle About Hobbes on Self-Defense," *Pacific Philosophical Quarterly* 82, (2001): 336-338.
[46] Hobbes, *Leviathan*, 191.
[47] Foisneau, "Leviathan's Theory of Justice," 108.

mümkün olabilir. Yalnız bu ilkeyi bağlamdan çıkarmak demek, Hobbes'un sisteminin teorik tutarsızlık içinde çökmesi demektir. Öyleyse Hobbes'un yaptığı gibi kendini koruma ilkesini merkeze alıp, onun ahlak sistemini nasıl inşa ettiğini ya da edemediğini; inşa ettiği sistemin ahlaki bir sistem olup olmadığını ve bu sistemin ortaya çıkardığı temel problemleri ele alarak açıklamak gerekir. Böylelikle Hobbes'un ahlak görüşü anlaşılır bir şekilde ortaya konmuş olur.

Hobbes'un ahlak sisteminin anlaşılabilmesi, öncelikle onun ahlaktan ne anladığının ya da ahlak terimini hangi anlamda kullandığının ortaya konulmasını gerektirir. *The Elements*'de doğa yasaları doğal aklın buyrukları oldukları için bunlara doğa yasaları dendiğini, ancak aynı zamanda bunlara insanların davranışlarını ve birbirleriyle olan etkileşimlerini ilgilendirdiği için ahlak yasaları da dendiğini belirtir.[48] Bu eserde ahlak terimi, toplumsal etkileşime gönderme yapar. *De Cive*'de iyi davranışlar, alışkanlıklar veya erdemlerden oluşan barış için gerekli araçları ortaya koydukları için doğa yasalarının ahlak yasaları olarak da adlandırılabileceğini belirtmiştir.[49] Bu eserde ise Hobbes, toplumsal etkileşimde ortaya çıkabilecek uyumsuzluğu düzenleme anlamında ahlak terimine gönderme yapar. Ahlak yasaları olan doğa yasalarının toplumsal etkileşime yaptıkları bu gönderme onların özünde barışa götüren ortak iyiye yönelik olduklarını düşündürebilir[50] ancak unutulmamalıdır ki özünde kendini korumaya yöneliktirler çünkü barış, kendini korumanın bir aracıdır; çünkü ancak barış ortamında insanlar kendi bedenlerini ve uzuvlarını ölüme karşı en iyi şekilde savunabilir ve vahşi bir şekilde öldürülme korkusundan kurtulabilir. *De Cive*'de Hobbes ayrıca "burada yalnızca uyuşmazlıktan/ kargaşadan kaynaklanan tehlikelere karşı kendimizi korumaya yönelik olarak bu ilkeleri ortaya koydum" demiştir.[51] Başka bir ifadeyle ahlak yasaları anlamına gelen doğa yasaları özünde kendini koruma araçları/yollarıyla ilgilidir, ancak her tür kendini koruma yoluyla ilgili değildir; bunlar, kendini korumaya yönelik ilgili toplumsal yollarla ilgilidir. Böyle bir sınırlandırma Hobbes'un doğa yasası tanımına uygunluk arz etmez, çünkü daha geniş bir şekilde, doğa yasasını "yaşamın ve uzuvların sürekli korunması için yapılması ya da yapılmaması gereken şeylerle ilgili doğru aklın buyruğu," olarak tanımlar.[52] Bu ifade de doğa yasalarının toplumsal olmayan kendini koruma yollarıyla da ilgili olduğu, yani toplumsal yollarla sınırlı olmadığı ortadadır. Dikkat edileceği üzere Hobbes burada *kendini koruma* ilkesini muhafaza eder, ancak kendini korumanın toplumsal olan ve toplumsal olmayan yollarını birbirinden ayırır. Kendini korumanın toplumsal olmayan yollarına ilişkin erdemler *De Cive*'de yer almaz çünkü Hobbes bunları geniş anlamda doğa yasaları olarak görse de ahlak yasaları olarak görmez. Buradan hareketle Hobbes'un bütün doğa yasalarını ahlak yasaları olarak görmediği fikrine ulaşabiliriz, çünkü ona göre ahlak yasası, komşularımızın sonucunda incindiği, yaralandığı, gücendiği suçların yasaklanmasından oluşmaktadır.[53] Anlaşılacağı üzere Hobbes, ahlak yasaları olan doğa yasalarının, insanların birbirlerine karşı görevlerini yerine getirmeleriyle ilgili yasalar olduğunu düşünür.[54] Ancak Hobbes'un başkalarına karşı görevlerden kastettiği şey, başkalarına borçlu olma anlamında değil, toplumsal etkileşimleri düzenleme anlamında başkalarına karşı görevlerdir ve yine burada ahlak yasalarının "kendilerini korumak için diğer insanlara karşı gerekli görevlerden" -Hobbes, argümanının hiçbir aşamasında *kendini korumayı* temele alan bakış açısını gözden kaçırmaz[55]- oluştuğunu belirtir.[56]

Hobbes *De Cive*'deki görüşüyle paralel bir şekilde *Leviathan*'da kendini korumanın toplumsal ve toplumsal olmayan yolları arasındaki ayrımını tekrar yapar. Hobbes'a göre, toplu halde yaşayan insanların korunmasının yolu olarak, barışı emreden ve sadece sivil toplum doktrinini ilgilendiren doğa yasaları, barış ve iyilik telkin eden ahlaki erdemlerden oluşan ahlak yasaları olarak da adlandırıldığı anlamda doğa yasalarıdır.[57] Hobbes'un bu görüşü,

[48] Hobbes, *The Elements of Law Natural and Politic*, 95.
[49] Hobbes, *De Cive Yurttaşlık Felsefesinin Temelleri*, 62.
[50] Gauthier, "Thomas Hobbes: Moral Theorist," 553.
[51] Hobbes, *De Cive Yurttaşlık Felsefesinin Temelleri*, 63.
[52] Hobbes, *De Cive Yurttaşlık Felsefesinin Temelleri*, 34.
[53] Hobbes, *De Cive Yurttaşlık Felsefesinin Temelleri*, 285
[54] Hobbes, *De Cive Yurttaşlık Felsefesinin Temelleri*, 212-213.
[55] Richard Tuck, "Hobbes' Moral Philosophy" *The Cambridge Companion to Hobbes* içinde, ed. Tom Sorell (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), 188-189.
[56] Hobbes, *De Cive Yurttaşlık Felsefesinin Temelleri*, 34-35 (dipnot).
[57] Hobbes, *Leviathan*, 202, 115.

kendini korumanın toplumsal yoluna gönderme yapar, ancak o, diğer yandan "insanların mahvına yol açan, dolayısıyla doğa yasasının yasakladığı şeyler arasında sayılabilecek olan sarhoşluk ve diğer her türden aşırılıklar gibi başka şeyler de vardır; fakat bunları belirtmek gerekmez, ayrıca bu konuyla yeterince ilgili değildirler"[58] diyerek kendini korumanın toplumsal olmayan yoluna gönderme yapar.

Eğer Hobbes, ahlak yasalarını kendini korumanın toplumsal yollarıyla ilgili olan doğa yasalarıyla sınırlandırıyorsa, o zaman onun anladığı anlamda ahlak, yalnızca barışçıl toplumsal etkileşim için ilgili yollar olan eğilimleri ve eylemleri yöneten kişisel faydaya dayalı nedenlerle ilgilidir.[59] Dolayısıyla Hobbes'un anladığı anlamda ahlak, doğa yasaları öz-fayda yani kendini koruma odaklı olduğu için, tarafsız olma anlamındaki ahlaki nedenleri kapsamaz; ayrıca onun anladığı anlamda ahlak, sözleşmeden doğan yasal yükümlülükleri kapsamadığından, sorumluluk anlamındaki ahlaki nedenlerle de ilgili değildir.

Doğa yasaları toplumsal etkileşimle ilgiliyken bile kişinin kendisini korumasına yönelik ilgili yolları belirleyen aklın buyrukları olduğunu gördük. Hobbes'un ahlak yasaları kendini korumanın ya da kişisel faydayı gözetmenin ilgili yolu olsa da bazı durumlarda bunun böyle olmadığı, başka bir ifadeyle ahlak yasaları olan doğa yasalarının bazı durumlarda kendini korumayı zayıflattığı söylenebilir mi? Ahlak yasasının buyurduğu bir eylem korumamızı zayıflatsa da ahlak yasasının bir buyruğu olduğu için, yani ahlaki olduğu için bu eylemi gerçekleştirmemiz gerekir mi? Daha önce Hobbes'un "bir bireyin, doğa yasaları tarafından buyrulan eylemleri, bunu yapmak 'kendi kesin mahvına yol açacaksa' yapmak zorunda olmadığını" ifade ettiğini belirtmiştik. Başka bir ifadeyle belirli durumlarda doğa yasaları tarafından buyrulan eylemler bireyin kendi korumasını zayıflatabilir, ancak böyle bir durumda kişi doğa yasaları tarafından buyrulan eylemleri yerine getirmek zorunda değildir. Hatta Hobbes, kendini yok etmeye yol açacağı rasyonel olarak bilinebilir veya öngörülebilir olduğunda adil, minnettar vb. davranmanın bir doğa yasası olmadığını dile getirir. Anlaşılacağı üzere Hobbes'un, ahlak yasaları olarak ifade ettiği doğa yasalarını -ki bunlar erdemlerden oluşur- kendini koruma temelinde ya da kişinin faydasına atıfta bulunarak gerekçelendirdiği açık bir şekilde ortadadır.[60] Kendiliğinden açık hale gelen şey, Hobbes'un ahlakı kendini korumanın erdemi olarak görüyor olmasıdır. Dolayısıyla ahlak yasası kişinin korumasına ya da kişinin faydasına aykırılık arz ettiğinde bağlayıcılığı ortadan kalkmaktadır, yani buyruktan kaynaklanan yükümlülük ortadan kalkmaktadır. En nihayetinde denebilir ki Hobbes doğa yasasının "temelini" her bir kişinin kendi "korunması" ile özdeşleştirmiştir. İster kendini korumanın toplumsal olan yollarıyla ilgili olan ahlak *(doğa)* yasaları olsun ister kendini korumanın toplumsal olmayan yollarıyla ilgili doğa yasaları olsun, bu yasalardan kaynaklanan herhangi bir yükümlülük, kişinin bunları üstlenmesi güvenli olmadığında, yani kendini yok etmeye yol açacağı rasyonel olarak bilinebilir veya öngörülebilir olduğunda, geçersizdir. Ancak egemen güç bu güvenliği sağlayamaz mı?

İster kendini korumanın toplumsal yollarıyla ilgili olan ahlak *(doğa)* yasaları olsun ister kendini korumanın toplumsal olmayan yollarıyla ilgili doğa yasaları olsun bizi güven ve barış ortamına götürecek şey doğa yasalarıdır ve doğa yasalarını sivil yasaya dahil ederek fiilen bağlayıcı kılacak şey de egemen güçtür. Öyleyse egemen güç doğa yasalarına riayet ederse ve dolayısıyla uyruklar egemen gücün sivil yasalarına riayet ederse barış ve güven ortamı sağlanmış olur. Hobbes, doğa yasalarının egemen gücün yapmış olduğu sivil yasalara dahil edildiğini dile getirir, çünkü ancak o zaman yasa hükmü kazanırlar, yalnız bundan egemen gücün bu yasaları sivil yasalara dahil ettiği sonucu çıkmaz. Bir egemen bir doğa yasasını görmezden gelebilir, açıkça reddedebilir ya da onunla çelişen sivil yasalar çıkarabilir. Örneğin egemen, on beşinci doğa yasasını açıkça ihlal ederek "görüldüğü yerde tüm arabulucuları öldürün" emrini yasa olarak koyabilir.[61] Bu, doğa yasalarının egemen gücü sınırlandırmadığı anlamına gelir. Doğa yasalarının, egemen gücün kuruluşundan sonra bile oynadıkları kalıcı role vurgu yapılarak bu görüşe karşı çıkılabilir.

[58] Hobbes, *Leviathan*, 115.
[59] Bernard Gert, "The Law of Nature as the Moral Law," *Hobbes Studies* 1, sayı: 1 (1988): 28.
[60] Gert, "The Law of Nature as the Moral Law," 43-44.
[61] Hobbes, *Leviathan*, 114.

Bunlar arasında cezalandırmada zalimlik *(yedinci yasa)*, yargısal yorumlamada hakkaniyet *(on birinci yasa)* ve yargıçların karakteri ve yargısal tanıklık *(on altıncı ila on sekizinci yasalar)* ile ilgili doğa yasaları bulunmaktadır.[62] Ancak bu, egemen gücün doğa yasalarına tam olarak riayet edeceğinin ve yapacağı sivil yasalara tam olarak dahil edeceğinin kesin olarak garanti edildiği anlamına gelmez. İster kendini korumanın toplumsal yollarıyla ilgili olan ahlak *(doğa)* yasaları olsun ister kendini korumanın toplumsal olmayan yollarıyla ilgili doğa yasaları olsun, doğa yasalarına aykırı bir kuralı gerçekten yasallaştırma niyetinde olan herhangi bir egemen, nihai temyiz mahkemesi olmaya devam eder ve nihayetinde davayı bizzat kendisi karara bağlayabilir. Kendisi bizzat karar vermese bile, ona tabi olan yargıçlar doğa yasasıyla uyumlu makul kararlar veremeyebilir.[63] Öyleyse egemen gücün, doğa yasalarına uymadığı yerde uyruklar doğa yasasının, dolayısıyla sivil yasanın buyruklarına uymak ve bunlardan kaynaklanan yükümlülük veya sorumlulukları üstlenip yerine getirmek zorunda değildirler, çünkü uyrukların bunları üstlenmesi güvenli değildir. Böyle bir durumda ahlaki yükümlülüklerden ya da sorumluluklardan bahsetmek mümkün değildir. Ancak egemen güç doğa yasalarına riayet ettiğinde, uyrukların sözleşme *(contract)* gereği egemenin buyruklarına riayet etmeleri gerekir. Bütün bunlardan hareketle uyrukların her durumda doğa yasalarına ya da bu yasalar tarafından içerilen sivil yasalara uymak zorunda olmadıkları sonucu ortaya çıkar ve yine burada belirleyici unsur *kendini korumadır*, yani uyruklar yasalara ne zaman uyulup ne zaman uyulmayacağına kendini koruma ilkesini temele alarak kendileri karar verirler. Çünkü uyruğun, eylemlerinde egemenin kamusal yargısına boyun eğme ve emirlerine itaat etme taahhüdüne rağmen, itaatin kişinin kendisini korumasına zarar vereceği rasyonel bir şekilde bilindiğinde veya öngörüldüğünde, uyruk, egemene itaatsizlik etme özgürlüğünü-hakkını elinde tutar. *Hayatta kalma hakkı* ve *yaşamaya değer bir yaşam hakkı*, doğal haktan kaynaklanan vazgeçilemez iki haktır.[64] Bu iki hakka yapılacak her türlü müdahale direnmeyi gerektirir,[65] ancak diğer bütün durumlarda uyrukların egemen gücün yasalarına uyması gerekir. Dolayısıyla da sivil durum doğa durumuna göre daha güvenlidir, çünkü tüm insanlar barışın iyi olduğu konusunda hemfikirdir, ancak yalnızca tüm insanlara eşit olarak dayatılan bir güç bu güvenliği/barışı sağlayabilir, en azından egemen güç doğa yasalarına uyduğu sürece. Öyleyse sivil durumda uyruğun güvenliğini tehlikeye atacak herhangi bir durum olmadığı sürece uyruk, -toplumsal olsun ya da olmasın- doğa yasalarının ve bunları temele alan sivil yasanın buyruklarından kaynaklanan yükümlülük veya sorumlulukları üstlenip yerine getirmelidir. Öyleyse sivil durumda en azından *belirli şartlarda da olsa* yükümlülüğün mümkün olduğu, dolayısıyla ahlaki olarak nitelendirebileceğimiz bir yükümlülüğün mümkün olduğu; uyrukların yasalara uyma konusunda başkalarına karşı ahlaki bir sorumluluğunun olduğu, başka bir ifadeyle Hobbes'un ahlak söz konusu olduğunda "şüpheci bir filozof olmadığı"[66] söylenebilir. Dolayısıyla sivil durumda belirli şartlara bağlı olsa da genel anlamda doğa yasaları, özel anlamda ahlak yasaları, 'suçlama için bir zemin' sağlayabilirler; kişisel, tepkisel kınama için bir dayanak sağlayabilirler. En nihayetinde sivil durumda belirli koşullarda da olsa ahlak kavramına yer olduğu, eş deyişle Hobbes'un sisteminde ahlak kavramının kendisine yer bulduğu söylenebilir.

**Sonuç**

İster kendini korumanın toplumsal yollarıyla ilgili olan ahlak *(doğa)* yasaları olsun ister kendini korumanın toplumsal olmayan yollarıyla ilgili doğa yasaları olsun, doğa yasalarının kişisel fayda için ilkeler olduğunu, hayatta kalmak için kişisel kurallar olduğunu ve insanlığın korunması için genel ilkeler olmadığını açık bir şekilde gözler önüne sermeye çalıştık. Hobbes, argümanının hiçbir aşamasında bireyin bakış açısını gözden kaçırmaz. Her ne kadar Hobbes'un ahlak sistemi tüm insanlar için ortak bir bakış açısı sağlıyor görünse de her insan, bu ortak olanı kendi korunması ve faydasıyla ilgili özel kaygısının sonucu olarak görüyor olmalıdır. Bu nedenle Hobbes'un argümanındaki her yeni adım, her insan için kendi iyiliği açısından haklı çıkartılmış olur. Dolayısıyla Hobbes'un, ahlakı kendi

[62] Hobbes, *Leviathan*, 112-114.
[63] Hobbes, *Leviathan*, 197.
[64] Hobbes, *Leviathan*, 99, 160.
[65] Hobbes, *De Cive Yurttaşlık Felsefesinin Temelleri*, 42.
[66] Sam Black, "Science and Moral Skepticism in Hobbes," *Canadian Journal of Philosophy* 27, sayı: 2 (1997): 179.

çıkarını korumaya indirgediğini varsayabiliriz ve bu, onun ahlak sistemini tartışmalı hale getirir. Bir başka şekilde ifade etmek gerekirse, Hobbes'un sisteminde ya da argümanlarında belirgin bir şekilde ahlaki olan bir şeyin eksik olduğundan şüphelenebiliriz. Peki eksik olan şey nedir? Eksik olan şey yükümlülük anlayışında mıdır? Hobbes'un sisteminde koşullu da olsa yükümlülüğe yer olduğunu ve bu yükümlülük anlayışının ahlaki yükümlülüğü dışlamadığını ortaya koyduk. Hobbes yükümlülükten kendi kendine dayatılan hak yoksunluğunu anlamaktadır, yani bir yükümlülük altında olmak, kişinin daha önceki bazı haklarından feragat ederek kendisini yükümlülük altına sokmuş olmasını gerektirir. Hobbes açısından kendimizi kişisel faydamızı koruma gerekçesiyle yükümlü kılarız, bu gerekçe yükümlülüklerimizin niteliğini -ahlaki veya ahlak dışı- belirler mi? Kendi faydamızı/çıkarımızı gözetme amacıyla üstlenilen bir yükümlülük, ahlaki nedenlerle üstlenilen bir yükümlülükten daha az ahlaki bir yükümlülük değildir. Sizden borç para alırsam, ister yoksullara yardım etmek için borç almış olayım ister kişisel zevkim için borç almış olayım, size bu parayı geri ödeme konusunda sadece yasal değil ahlaki bir yükümlülüğüm de vardır. Dolayısıyla Hobbes'un sistemindeki yükümlülükleri ahlaki olarak nitelendirmemizi zorlaştıran şey, yükümlülükleri üstlenme gerekçeleri değildir, yükümlülüklerimizi yerine getirme gerekçeleridir. Hobbes, bir kişi ahlaki olarak yükümlü olduğunda, kendi yararına olsun ya da olmasın yapması gereken bir şey vardır, demez. İşte onun yükümlülük anlayışında eksik olan ve sistemindeki yükümlülükleri ahlaki olarak nitelendirmemizi zorlaştıran şey budur.

Hobbes'a göre iyi, herhangi bir insanın iştahının veya arzusunun nesnesidir, yani bir insanın iştahı veya arzusunun yöneldiği şey, o insan bakımından iyi bir şeydir, onun nefret ve isteksizliğinin yöneldiği şey kötüdür. İnsanların iştahları ve arzuları farklı olduğu içindir ki, biri bir şeyi iyi sayarken, diğeri kötü sayar ve aynı kişi şimdi iyi olarak gördüğü şeyi hemen sonra kötü olarak görür ve kendisinde iyi olarak adlandırdığı aynı şeyi bir başkasında kötü olarak adlandırır. Bu, Hobbes'un ahlak sisteminin temellerinin öznel olduğu ve gerçekten de ahlaki bir şüpheci olduğu izlenimini vermektedir. Ancak Hobbes bu temeller üzerine, insanların etkileşiminde ve toplumlarında neyin iyi ve neyin kötü olduğuna dair bilimi, kurmak ister. Bütün insanlar savaşın düşmanları olduğu konusunda hemfikirdir ve bu yüzden bütün insanlar barışın iyi olduğu konusunda hemfikirdir ve bu nedenle doğanın yasaları olan barışın yolu veya araçları da iyidir. Barışın yolu veya araçları olan doğa yasaları, insanların doğal haklarını sınırlamalarını ve birbirlerine karşı belirli yükümlülükleri kabul etmelerini gerektirir. Bu nedenle Hobbes, öznel kendi çıkarını gözetme kalıntılarından nesnel bir ahlak inşa etme iddiasında bulunur. Hobbes'a göre, iyinin ve kötünün ne olduğu hakkında, nesnelerin kendi doğalarından alınabilecek herhangi bir genel kural olmadığından, bu genel kuralı ortaya koyacak olan egemen güçtür, eş deyişle nesnelliği sağlayacak olan egemen güçtür. Sonuçta ortaya çıkan 'çıkar uyumsuzluğunu' ortadan kaldıracak olan mutlak egemen güçtür, elbette egemen güç kendini koruma ilkesini ihlal etmediği sürece. En nihayetinde bir öğretinin etkinliğinin taşıdığı etiketten daha önemli olduğu görüşü benimsenirse Hobbes'un ahlak sisteminin son derece etkileyici bir yapı oluşturduğu kendiliğinden açık hale gelir.

**Kaynakça**

Akkurt, Mehmet. "Thomas Hobbes ve Adalet" *Adalet Kuramları* içinde, Editörler: M. Akkurt ve D. Sakin Hanoğlu, 79-109. Konya: Çizgi Kitabevi, 2024.

Black, Sam. "Science and Moral Skepticism in Hobbes," *Canadian Journal of Philosophy* 27, sayı: 2 (1997): 173-207.

Finkelstein, Claire. "A Puzzle About Hobbes on Self-Defense," *Pacific Philosophical Quarterly* 82, (2001): 332-361.

Foisneau, Luc. "Leviathan's Theory of Justice" *Leviathan After 350 Years* içinde, Editörler: Tom Sorell ve LucFoisneau, 105-122. Oxford: Oxford University Press, 2004.

Gauthier, David. "Thomas Hobbes: Moral Theorist," *The Journal of Philosophy* 76, sayı: 10 (1979): 547-559.

Gert, Bernard. "The Law of Nature as the Moral Law," *Hobbes Studies* 1, sayı: 1 (1988): 26-44.

Hobbes, Thomas. *De Cive Yurttaşlık Felsefesinin Temelleri*. Çeviren: D. Zarakolu, İstanbul: Belge, 2007.

Hobbes, Thomas. *Leviathan*. Çeviren: S. Lim, İstanbul: YKY, 2007.

Hobbes, Thomas. *The Elements of Law Natural and Politic*. London: Frank Cass, 1969.

Kavka, Gregory S. "Hobbes's War of All Against All," *Ethics* 93, sayı: 2 (1983): 291-310.

McClintock, T. "The meaning of Hobbes's egoistic moral philosophy," *Philosophia* 23, (1994): 247-263.

Merriam, Charles Edward. "Hobbes's Doctrine of the State of Nature," *The American Political Science Association* 3, Third Annual Meeting (1906): 151-157.

Nagel, Thomas. "Hobbes's Concept of Obligation," *The Philosophical Review* 68, sayı: 1 (1959): 68-83.

Pettit, Philip. *Made with Words*. Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2008.

Raphael D. D. *Hobbes: Morals and Politics.* London: George Allen & Unwin, 1977.

Rızvanoğlu, Eren. "Hegel Versus Hobbes: İnsanın Varkalımsal Aracı Olarak Savaş," *Kaygı* 23, sayı: 2 (2024): 754-782.

Sabancı, Celal. "Thomas Reid'in İrade Kavrayışı" *İrade Kuramları* içinde, Editörler: Mehmet Akkurt ve Fatma Erkek, 275-291. Konya: Çizgi Kitabevi, 2023.

Shelton, George. *Morality and Sovereignty in the Philosophy of Hobbes*. New York: Palgrave Macmillan, 1992.

Tuck, Richard. "Hobbes' Moral Philosophy" *The Cambridge Companion to Hobbes* içinde, Editör: Tom Sorell, 175-208. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

**Araştırma Makalesi**
**Başvuru:** 07.03.2025
**Kabul:** 05.04.2025
**Atıf:** Merkit, Ekin. "Yeraltı Filminin K. Jaspers'in Varoluşsal İletişim Anlayışı Bağlamında Değerlendirilmesi," *Temaşa Felsefe Dergisi* sayı: 23 (Haziran 2025): 199-211. https://doi.org/10.55256/temasa.1653197

# Yeraltı Filminin K. Jaspers'in Varoluşsal İletişim Anlayışı Bağlamında Değerlendirilmesi

**Ekin Merkit**[1]
ORCID: 0000-0001-6480-2078
DOI: 10.55256/TEMASA.1653197

**Öz**

Bu makalede Zeki Demirkubuz'un Fyodor Dostoyevski'nin *Yeraltından Notlar* romanından serbest şekilde uyarladığı *Yeraltı* (2012) filmi Karl Jaspers'in varoluşsal iletişim anlayışı bağlamında ele alınmıştır. Bu çalışmanın amacı Jaspers'in varoluşsal iletişim anlayışını film analizi aracılığıyla örneklendirmektir. Bu bağlamda *Yeraltı* filmi ve özellikle filmin birkaç sahnesi analiz edilerek Jaspers'in varoluşsal iletişim anlayışının gündelik yaşamdaki karşılığı örneklendirilmeye ve somutlaştırılmaya çalışılmıştır. Bu doğrultuda filmin başkahramanı olan Muharrem karakterinin varoluşsal iletişimden yoksun olmasının onun varoluş sancıları yaşamasına neden olduğu iddia edilmektedir. Bununla birlikte Muharrem'in durumu günümüz insanının yalnızlık ve iletişim sorununun önemli bir örneği olarak değerlendirilmektedir. Günümüzde birçok insanın yaşamı Muharrem'in yaşamına benzer şekilde Jaspers'in sosyolojik iletişim türleri olarak adlandırdığı var-olmanın iletişimi, genel bilincin iletişimi ve tinin iletişimi tarafından kuşatılmış bir haldedir. Bu durumun sonunda ise insanlar varoluş sancılarının, bunalımların ve kalabalık yalnızlıkların esirine dönüşmektedir. Buradan hareketle makalede, Muharrem karakteri üzerinden günümüz insanının yalnızlık ve iletişim sorununa Jaspers'in varoluşsal iletişim anlayışı teorik bir çözüm önerisi olarak sunulmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Jaspers, Yeraltı, Varoluşsal İletişim, Dasein, Existenz.

**Evaluation of the Underground Film in the Context of K. Jaspers' Existential Communication Understanding**

**Abstract**

In this article, Zeki Demirkubuz's film *Underground*, freely adapted from Fyodor Dostoyevsky's novel *Notes from Underground* (2012), is discussed in the context of Karl Jaspers' understanding of existential communication**.** The aim of this study is to exemplify Jaspers' understanding of existential communication through film analysis. In this context, the film *Underground* and especially a few scenes from the film were analyzed to exemplify and concretize the daily life equivalent of Jaspers' understanding of existential communication. In this regard, it is claimed that the lack of existential communication of the film's protagonist, Muharrem, causes him to experience existential pain. However, Muharrem's situation is considered as an important example of today's people's loneliness and communication problems. Today, many people's lives, similar to Muharrem's life, are surrounded by what Jaspers calls sociological types of communication: communication of Dasein, communication of general consciousness and communication of the spirit. At the end of this situation, people become prisoners of existential pains, depression and crowded loneliness. From this point of view, Jaspers' existential communication approach is presented as a theoretical solution to the loneliness and communication problems of today's people through the character of Muharrem.

**Keywords:** Jaspers, Underground, Existential Communication, Dasein, Existenz.

[1] Doç. Dr. nry_merkit@hotmail.com

## Giriş

Zeki Demirkubuz'un Fyodor Dostoyevski'nin *Yeraltından Notlar* (1864) romanından serbest bir şekilde uyarladığı *Yeraltı* (2012)[2] filmi çok katmanlı bir incelenmeye elverişli bir eserdir. Nitekim literatürde söz konusu eser üzerine Friedrich Nietzsche, Albert Camus, Wilhelm Dilthey, Jean Paul Sartre gibi düşünürlerin felsefî görüşleri çerçevesinde yapılan birçok araştırma mevcuttur.[3] Bu çalışmada ise *Yeraltı,* Karl Jaspers'in (1969) varoluşsal iletişim kavramıyla çözümlenmeye çalışılmıştır. Bu bağlamda filmin baş ve anti-kahramanı Muharrem'in (Engin Günaydın) hikâyesi Karl Jaspers'in yalnızlık ve iletişim kavramları çerçevesinde ele alınmıştır.

Dostoyevski'nin ifadesiyle "gösterişsiz, içi hınçla dolu bir adam"[4]olan Muharrem Ankara'da yalnız yaşamakta, apartman görevlisi ve aynı zamanda evine temizliğe gelen Türkan'dan ve birkaç eski arkadaşından başka neredeyse kimseyle görüşmemektedir. Kendisiyle ve çevresiyle sürekli bir çatışma halinde olan Muharrem, eski arkadaşı Cevat'ın yazdığı romanın aldığı ödülden büyük rahatsızlık duymaktadır. Çünkü ona göre Cevat bir fikir hırsızıdır ve bu nedenle yazdığı romandan dolayı övülmeyi ve/veya ödül almayı değil yerilmeyi, eleştirilmeyi ve gerçeğin yükü altında ezilmeyi hak etmektedir. Muharrem çevresindeki bu küçük kalabalıkla büyük bir yalnızlık ve iletişim sorunu yaşamaktadır. Onun öyküsü günümüzdeki birçok insan için aslında oldukça tanıdıktır.

Muharrem'in yaşadığı yalnızlık ve iletişim sorunu günümüzdeki birçok insanın ortak sorunudur. Öyle ki Türk Dil Kurumu 2024 yılının kelimesini 'kalabalık yalnızlık' olarak açıklamıştır.[5] Yaklaşık bir milyon kişinin katılımıyla gerçekleşen halk oylamasında seçilen bu kavram yalnızlık ve iletişim sorununun günümüz insanı için ne denli önemli bir problem olduğunu bir kez daha hatırlatmıştır. Peki, bu sorunun çözümü nedir? Söz konusu soruna bir çözüm önerisi sunabilmek için öncelikle sorunun kaynağını bulmak gerekmektedir. Teknolojinin ve dijital dünyanın hızla gelişmesiyle birlikte neredeyse her anında başkalarıyla iletişim halinde olan insanlar neden hala yalnızlıktan şikâyet etmektedir? Çünkü iletişim içinde iletişimsizlik yaşanmakta ve bu yüzden kalabalık yalnızlıklar çoğalmaktadır. Dolayısıyla bu sorunun çözümlerinden biri ve belki de en önemlisi gerçek ve anlamlı ilişkiler kurmaktır. Bu tür ilişkiler kurmanın yolu ve yöntemi nedir sorusu ise bizlere 20. yüzyıldan seslenen Jaspers'in varoluşsal iletişim anlayışını hatırlatmaktadır. Bu nedenle çalışmamızda günümüz insanının yalnızlık ve iletişim sorununa örnek teşkil eden Muharrem'in öyküsü Jaspers'in iletişim anlayışı bağlamında analiz edilmiştir.

Bu çalışmanın amacı Jaspers'in varoluşsal iletişim anlayışını film analizi aracılığıyla örneklendirmektir. Bu bağlamda literatüre katkı sağlamak amacıyla *Yeraltı* filmi ve özellikle filmin birkaç sahnesi analiz edilerek Jaspers'in varoluşsal iletişim anlayışının gündelik yaşamdaki karşılığı örneklendirilmeye ve somutlaştırılmaya çalışılmıştır. Bu amaç doğrultusunda makalede nitel araştırma yöntemlerinden biri olan dokuman analizi yöntemi betimleyici bir çerçevede kullanılmıştır. Söz konusu yöntem basılı ve elektronik materyalleri kapsayan belgeleri inceleme, değerlendirme ve bu belgelerden anlam çıkarma yoluyla ele alınan konu hakkında bir kanı oluşturmak için verilerin analiz edilerek yorumlanmasını gerektiren sistemli bir yöntemdir.[6]Bu bağlamda öncelikle Jaspers'in iletişim anlayışı ele alınmış, daha sonra ise Muharrem karakterinin varoluşsal iletişim yoksunluğu ve yalnızlık sorununa dair bulgular incelenmiştir.

---

[2] Filmin Künyesi: Filmin Adı Yeraltı. Yönetmenin Adı: Zeki Demirkubuz. Oyuncular: Engin Günaydın, Nihal Yalçın, Serhat Tutumluer, Nergis Öztürk, Murat Cemcir, Serkan Keskin, Feridun Koç. Yapım Yılı: 2012. Yapımcı: Mavi Film. Süre: 110 dakika. Ülke: Türkiye. Dil: Türkçe.

[3] Bu çalışmalardan bazıları şunlardır: Ö. Nilay Erbalaban Gürbüz, "Yeraltı'nı Nietzsche'den Okumak," *Sinecine* 4(1), (2013): 175-181.; Merve Kaptan ve Pınar Karaca, "Understanding the Absurd 'Insıde'," *Etkileşim* (10), (2022): 144-154.; Coşkun Liktor, "Muharrem ya da Modern Bireyin Bir Yeraltı Adamı Olarak Portresi," *Türk Film Araştırmalarında Yeni Yönelimler* (12), (2016): 39-54.

[4] Fyodor Dostoyevski, *Yeraltından Notlar*, çev. Mehmet Özgül. (İstanbul: İletişim Yayınları, 2014), 39.

[5] Türk Dil Kurumu (TDK), "2024 Yılının Kelimesi/Kavramı "Kalabalık Yalnızlık"," erişim 6 Mart 2025.https://tdk.gov.tr/icerik/basindan/2024-yilinin-kelimesi-kavrami-kalabalik-yalnizlik/

[6] Glenn Bowen, "Document Analysis as a Qualitative Research Method," *Qualitative Journal* 9(2), (2009): 27.

**1. Karl Jaspers'in İletişim Anlayışı**

İletişim, Jaspers felsefesinin en önemli kavramlarından biridir. Onun iletişime bu denli önem vermesinde Kierkegaard etkisi vardır. Ancak Jaspers'in iletişime ayırdığı kapsam Kierkegaard'dan daha fazladır.[7] Kierkegaard'a göre hakikat ve varoluş özneldir ve insanın öznelliğe ulaşması dolaylı iletişim ile mümkündür. Dolaylı iletişim, insanın hakikatin kendi varoluşuyla ilgili olduğunu kavramasını ve hakikati içselleştirerek kendi yaşamına yansıtmasını sağlayan iletişim türüdür.[8] Dolaylı iletişim kişiyi düşünmeye, sorgulamaya ve analiz yapmaya teşvik eder.[9] Varoluşun öznelliği konusunda Kierkegaard ile hemfikir olan Jaspers, varoluşun dolaylı iletişimden ziyade insanlar arasındaki ilişkide gerçekleşeceğini ileri sürerek ondan farklı sonuçlara ulaşmıştır.[10] Bu bağlamda nitelikli insan iletişimi Jaspers'in hem kişisel yaşamı hem de felsefesi için öyle önemlidir ki bu nedenle ona 'diyalog/iletişim filozofu' adı verilmiştir.[11] Jaspers felsefe yapmada insanı harekete geçiren üç temel motif olduğunu belirtir. Bunlar hayret ve bilmek, kuşku ve kesinlik, kayboluş ve kendi olmaktır. Bu motifler insanlar arası iletişim koşulunun altındadır.[12]

Jaspers'e göre insanın 'kendi' olmasının en önemli koşulu iletişimdir. İnsan psikolojisinde olasılıklara ve kendi olmaya dair ilgi potansiyel olarak vardır. Bu potansiyeli açığa çıkaracak olan felsefedir. Felsefe insana çağrıda bulunur, olasılıklar tasarlar ve insanın karar verme alanını açar. İnsan, kendi kaynaklarını kavradığında, var-olmadan fazlası olduğunu da idrak eder. Bu bağlamda insan "değişen ve kendisi aracılığıyla kendini meydana getiren varlıktır".[13]

Jaspers felsefesinde iletişim yalnızca kişiler arasında gerçekleşir. İnsanın hayvan, bitki ve doğa gibi insan dışındaki nesnelerle kurduğu ilişki tek yönlü olduğu için bunlar iletişim kavramı içinde değerlendirilmez. İletişim her zaman bir karşılıklılık ilişkisi gerektirdiği için iletişimin iki ucunda da özne olmalıdır.[14] Bu nedenle Jaspers felsefesinde iletişim türleri insanlar arasında ve insanlarla birlikte karşılıklı ilişkiden dolayı ortaya çıkarlar.

İletişimin neden var olduğu ve kişinin neden yalnız olamayacağı soruları 'kendisi olmak isteyen' insanın sorduğu sorulardan bazılarıdır. İnsan yalnızca başkalarıyla olan iletişiminde var olabilmektedir. Jaspers'e göre insan Dasein (var-olma) ve Existenz (varoluş) gibi yönleri olan bir varlıktır. İnsanın var-olması onun varoluşu anlamına gelmemektedir. Dasein (var-olma) insanın varlık biçimlerinin en altında yer alır. Dasein insanın güdü, içgüdü koşullarınca belirlenmiş, bedensel canlılık alanını oluşturan yönüdür.[15] Başka bir ifadeyle Dasein insanın yalnızca yaşam ve canlılık işlevlerinin kendini gösterdiği ve bunlarla sınırlandığı alandır. Oysa insan bundan çok daha fazlasıdır. İşte bu çok daha fazlasının açığa çıkması için onun varoluşuna (Existenz) kavuşması gerekir. Bunun koşulu ise insanın diğer insanlarla özgürleştirici ve gerçek bir iletişim kurmasıdır. İnsanın varoluşuna kavuşabilmesi başka varoluşlarla iletişim halinde olmasına bağlıdır: "Ben başkasıyla varım, yalnız bir hiçim"[16] diyen Jaspers'e göre eksik iletişimden eşsiz bir acı, gerçek iletişimden benzersiz bir tatmin doğar.[17]

Peki, insanı eşsiz bir acıdan kurtararak ona benzersiz bir tatmin yaşatacak olan gerçek iletişim nedir? Beni ben yapacak, hiçlikten kurtaracak başkası bunu nasıl ve ne yolla sağlayacaktır? Jaspers felsefesinde bu soruların cevaplarının merkezinde varoluşsal iletişim kavramı yer almaktadır. Jaspers; var-olmanın iletişimi, genel bilincin iletişimi, tinin iletişimi ve varoluşsal iletişim olmak üzere dört çeşit iletişimin olduğunu ifade etmektedir. Varoluşsal iletişimin neden gerçek iletişim olduğunu ve Muharrem karakterinin yaşadığı iletişim sorununun kaynağını ortaya çıkarmak

[7] Jacques Colette, *Varoluşçuluk*, çev. Işık Ergüden. (Ankara: Dost Kitabevi, 2023), 144.
[8] Abraham Joshua Heschel, *A Passion For Truth* (New York: Farrar, Straus and Giroux, 1973), 105.
[9] Soren Kierkegaard, *Ya/Ya da*, çev. Nur Beier. (İstanbul: Alfa Yayınları, 2020), 24.
[10] Haluk Erdem, *Karl Jaspers Felsefesinde Hakikat, İletişim ve Siyaset* (Ankara: Ebabil Yayıncılık, 2007), 110.
[11] Ronald D. Gordon, "Karl Jaspers as Philosophical Practical Mystic," *Journal of Arts & Humanites* 13(2), (2024): 9.
[12] Karl Jaspers, *Felsefe Konuşmaları: Felsefeye Giriş*, çev. Abdurrahman Aliy. (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2021), 21.
[13] Karl Jaspers, *Nietzsche: Nasıl Felsefe Yapıyordu?*, çev. Murat Batmankaya. (İstanbul: Alfa Yayınları, 2013), 161.
[14] Erdem, *Karl Jaspers Felsefesinde Hakikat, İletişim ve Siyaset,* 55.
[15] Haluk Erdem, "Karl Jaspers Felsefesinde İnsan Problemi," *Felsefe Dünyası* (37), (2003): 52-57.
[16] Jaspers, *Felsefe Konuşmaları: Felsefeye Giriş*, 21.
[17] Karl Jaspers, *Way to Wisdom: An Introduction to Philosophy*, çev. Ralph Manheim. (New Haven and London: Yale University Press, 1954), 25.

için varoluşsal iletişim konusuna geçmeden önce diğer iletişim türlerinin özelliklerine değinmemiz konunun açıklığa kavuşturulması açısından fayda sağlayacaktır.

Jaspers'in var-olmanın iletişimi olarak adlandırdığı iletişim türünde insanın kendi olma bilinci söz konusu değildir. Öyle ki bu iletişimde insan kendi olma bilincinin olanaklarının farkında bile değildir. Bununla birlikte bu tür iletişimde insan ben-merkezci davranır. Çünkü amaçlanan şey, kişinin kendi varlığının isteklerini yerine getirme arzusudur. Dolayısıyla var-olmanın iletişimi kendi amaçlarına ulaşmak isteyen insanlar arasındaki iletişimi ifade etmektedir.[18]

Bu iletişimde ortaya çıkan eyleme biçimleri; kandırma, telkinde bulunma, güç kazanma, karşısındakini zayıflatma gibi eylemlerdir. Var-olmanın iletişiminin en karakteristik özelliği kişilerin kendi ilgi ve ihtiyaçlarını giderme amacı gütmeleri ve bu amaç uğruna neredeyse hiçbir etik değer tanımamalarıdır. Bu nedenle bu tür iletişimde insanların ilkel ortaklığı söz konusudur.[19]

Tek amaçları kendi çıkarlarını gerçekleştirmek ve korumak isteyen insanların etik değerleri göz ardı eden iletişim tarzı olan var-olmanın iletişimi kalıcı bir iletişim türü değildir. Çünkü kişilerin kendi istek ve ihtiyaçları yerine getirilir getirilmez iletişim de bitmektedir. Bu iletişim türünde kişiler arasındaki ilişki araç-amaç ilişkisidir. Kişiler kendi amaçları uğruna bir başkasını araç haline dönüştürmektedir. Burada belirleyici olan başarı ve yararlılıktır. Ancak bu başarı ve yararlılık hedefinde belirleyici olan özgeci değil bencil bir yaklaşımdır.[20]

İletişimi oluşturan ilişki araç-amaç ilişkisi olduğu için partnerlerin kendi olmalarının bir değeri yoktur. Önemli olan kişinin kendi amacına ulaşması olduğu için bu amaca aracılık edenin şu ya da bu kişi olmasının bir önemi yoktur. Kişinin çıkarlarını koruyan, başarıya ulaşmasını ve isteklerini gerçekleştirmesine aracılık eden herkes bu iletişimde bir partner olabilir. Var olma (Dasein) olarak insan kendi üzerine düşünmeden ve kendilik bilincinden yoksun olduğu için[21] bu iletişim türündeki insanların bilinci açıktır ancak kendi olma bilinçleri örtüktür.

Var-olmanın iletişiminin en önemli sorunlarından biri Dasein'ın sınır durumlarından kaçınması ve onları görmezden gelmek istemesidir. Ancak Existenz'in kendini bir bütün olarak gerçekleştirebilmesi için sınır durumlarıyla yüzleşmesi gerekir. Mücadele, acı, suç ve ölüm gibi durumlar Jaspers'in sınır durumlarının örnekleridir.[22]Sınır durumlarında deneyimlediği başarısızlık sayesinde kişi kendine geri çekilir. Böylece o, sınır durumlarının aşılmasının ve varoluşsal iletişimin koşullarından biri olan yaratıcı yalnızlık içine girer.[23] Dünya ve diğer insanlar karşısında kendisinin farkına varan insan, var-olmadan genel bilince doğru bir sıçrayış yaşar.

Var olma aşamasından genel bilince doğru sıçrayış yaşayan kişi, dünya ve diğer insanlar karşısında kendisini fark eder. Genel bilincin iletişiminin temelinde anlama yetisinin açık, zorunlu ve genel geçer mantıksal düşünme boyutu vardır. Bu tarz iletişimin en önemli örneği bilimsel tartışmalardır. Tartışma tamamen nesnel bir düzlemde, kişilerin henüz kendilerini ortaya koymadıkları bir ortamda devam etmektedir. Bu iletişimin partnerleri de değiştirilebilirler ve diğer partnerlerin yerine geçebilirler.[24]

Var-olmanın iletişiminde olduğu gibi bu iletişim türünün temelinde de araç-amaç ortaklığı vardır. Ancak buradaki amaç 'anlama'dır. Yine var-olmanın iletişiminde olduğu gibi genel bilincin iletişiminde de iletişimin taraflarının

[18] Erdem, *Karl Jaspers Felsefesinde Hakikat, İletişim ve Siyaset,* 57.
[19] Erdem, *Karl Jaspers Felsefesinde Hakikat, İletişim ve Siyaset*, 57.
[20] Jaspers, *Felsefe Konuşmaları: Felsefeye Giriş*, 94.
[21] Kurt Salamun, "Moral Implications of Karl Jaspers' Existentialism," *Philosophy and Phenomenological Research* 49(2), (1988): 317.
[22] Arslan Topakkaya, "K. Jaspers'de (Varlığın) "Sınır Durumları" (Grenzsituationen) Kavramı'nın Anlamı Üzerine Bir Deneme," *Felsefe Dünyası* (2), (2007): 146.
[23] Erdem, *Karl Jaspers Felsefesinde Hakikat, İletişim ve Siyaset*, 63.
[24] Erdem, *Karl Jaspers Felsefesinde Hakikat, İletişim ve Siyaset*, 59.

o kişi ya da bu kişi olmasının bir önemi yoktur. Önemli olan doğruları kavramak, bilmek ve bildirmektir. Bu bakımdan bu tür iletişimde insanların nesnel ve rasyonel ortaklığı söz konusudur. Ancak bu iletişim türü de kişinin kendi olması için yeterli değildir. Çünkü bu iletişimde insan yalnızca anlama yetisinden ibaretmiş gibi düşünülmektedir. Oysa "rasyonelliği ile insan kendisi olmaz, ama o olmadan da insan kendisi olmaz".[25]

Jaspers'in belirlediği bir diğer iletişim biçimi ise tinin iletişimidir. İnsan her zaman bütünlüğe ulaşmak ister ancak bütün bir idedir. Bütün idesinin ortaklığında diğer insanlarla kurulan iletişim türü ise tinin iletişimidir. Bu iletişim türünün örnekleri toplum, aile, üniversite ve meslek içi iletişimdir.[26] Ancak bu iletişim türü de insanın kendi olması için yeterli değildir.[27]Çünkü bu iletişim türünde de maskeler vardır. İnsanın kendi olmasını sağlayan iletişim türü varoluşsal iletişimdir.

Jaspers'e göre iletişim, insanların duygu ve düşüncelerini bir başkasına aktarmak ve birtakım ihtiyaçlarını karşılamak amacıyla gerçekleştirdikleri ampirik temelli bir ilişkiden ibaret değildir. Varoluşsal iletişim kendi varoluşunun bilincine erişmeyi başarabilmiş bireyler arasında yaşanan bir iletişim türü olarak katılımcılarına kendileri hakkında sofistike ve yaşamsal bir farkındalık kazandıran zorlu ve anlaşılması güç bir süreçtir.[28] Bir süreç olarak varoluşsal iletişim, insanın benliğine yönelik bir mücadele anlamına gelmektedir. Bu sürecin yalnızlık, karşılıklı açıklık, sevenlerin savaşımı ve eşit düzeylilik gibi aşamaları vardır.[29]

İnsanın varoluşsal iletişime ulaşabilmesinin koşullarından ilki onun yalnızlık deneyimi kazanmasıdır. Ancak bu yalnızlık deneyimi toplumdan soyutlanmış, izole olmuş veya münzevi bir yaşamı değil; insanın kendi benliğinin ve değerlerinin farkına varmasını sağlayarak onu güçlendiren yaratıcı bir yalnızlık durumunu ifade etmektedir. İnsan yalnızca *zoonpolitikon*[30] değildir; o, aynı zamanda bireysel bir varlıktır. İnsanın bireysel bir varlık olması zorunlu olarak yalnızlığı beraberinde getirir. Bu nedenle bireyin olduğu yerde yalnızlık da vardır. Birey bir süre yalnızlık ve acı içindedir fakat zamanla bundan sıyrılır. İnsan, bireyliğinin farkında olmaya başladığı andan itibaren yalnızlığı yaşamaya başlar. Bununla birlikte insan, bireyliğiyle yüzleştiği andan itibaren diğer bireylerle iletişim içinde olmayı seçer ve böylece hem bireyselliğini korur hem de yalnızlıktan kurtulmuş olur.[31]

İnsanın özgürleşebilmesi için dünyayla iç içe geçerek bütünleşmesi gerekir. Özgürlük, insanın dünyayı terk etmesi yoluyla gerçekleşmez. Aksine özgürlük insanın dünyada, dünyaya karşı kendine özgü bir tutum ve duruş geliştirmesi demektir: "Hem orada ve o anda olmak hem de olmamak, hem içinde olmak hem de aynı zamanda dışında olmak".[32]Özgürlük dünyadan ve dünyevi olandan el etek çekerek değil, orada ve onlarla kalıp mücadele ederek kazanılır. Dolayısıyla dünyadan soyutlanmış münzevi bir yaşamın insanı özgürleştirmesi mümkün değildir. Bu bağlamda mutlak özgürlük olmadığı gibi yalıtılmış bir özgürlük de yoktur. Çünkü insan, düşüncede ve var-olmada, kendileriyle karşılıklı yardımlaşarak yaşamını mümkün kıldığı başkalarına bağlıdır.[33] Kendi-varlık olarak insan, başka bir kendi-varlığa bağlıdır ve kendi-varlıkların benliklerine ulaşmaları ancak birbirleriyle iletişim kurmalarına bağlıdır. Bu nedenle yalıtılmış bir özgürlük mümkün değildir.[34]

Yalnız olarak kişi ne özgür olabilir ne de kendisini gerçekleştirebilir. İnsanın kendini gerçekleştirebilmesi için başka insanların varlığına yaklaşması ve onlarla iletişime geçmesi gerekir. Bu durum, varoluşsal iletişimin ikinci

[25] Erdem, *Karl Jaspers Felsefesinde Hakikat, İletişim ve Siyaset*, 60.
[26] Karl Jaspers, *Philosophy 2*, çev. E. B. Ashton. (London: The University of Chicago Press, 1970), 49.
[27] Erdem, *Karl Jaspers Felsefesinde Hakikat, İletişim ve Siyaset*, 60.
[28] Brinley Yare, "Karl Jaspers 'Communication in Existenz'," *Existential Analysis: Journal of the Society for Existential Analysis* 16(1), (2005): 36.
[29] Erdem, *Karl Jaspers Felsefesinde Hakikat, İletişim ve Siyaset*, 65-69.
[30] Aristoteles, *Politika*, çev. Mete Tunçay. (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2014), 12.
[31] Jaspers, *Felsefe Konuşmaları: Felsefeye Giriş*, 38.
[32] Jaspers, *Felsefe Konuşmaları: Felsefeye Giriş*, 102.
[33] Jaspers, *Way to Wisdom: An Introduction to Philosophy*, 115.
[34] Jaspers, *Felsefe Konuşmaları: Felsefeye Giriş*, 101.

aşaması olan 'açık oluş'a geçişi sağlar. Bu aşamada Jaspers, 'açık olmayı isteme' ve 'kapalı kalmayı isteme' kavramlarına vurgu yapmaktadır. Kapalı kalmayı isteyen insan, kendi olmaya ve başkasıyla varoluşsal iletişim kurmaya cesaret edemez. Bu nedenle maskelerden kurtulamaz ve varoluşuna erişemez. Açık olmayı isteme ise insanı kendisini gerçekleştirdiği iletişime girmek için cesaretlendirir.[35] Bu anlamda karşılıklı açıklık aşaması kişilerin iletişim kurarken birbirlerinin karşısına mümkün olduğunca maskesiz çıkmalarını ifade etmektedir. İletişim halindeki insanların birbirlerini herhangi bir çıkar aracı veya nesne olarak görmekten kurtulabilmesinin en önemli koşullarından biri karşılıklı açıklık ilkesinin gerçekleşmesidir. Bu ilkeyi gerçekleştirmeyi başaran kişiler, karşısındaki kişilerin kendiliklerini kabul ederek onların benliklerini gerçekleştirme mücadelelerine sevgiyle destek olurlar. Dolayısıyla iletişimde karşılıklı açıklık süreci beraberinde sevenlerin savaşımını getirir.

Sevenlerin savaşımı, birinin diğerine kendi olabilmesi için her tür silahı sağladığı sevgi dolu bir mücadeledir.[36] Bu mücadelede kişi sadece kendinden değil, karşısındakinden de sorumlu hisseder.[37] Sevenlerin savaşımının temelinde çatışma değil, dayanışma ve güven vardır. Bu anlamda varoluşsal iletişim var-olmanın iletişiminin tam karşısında yer almaktadır. Çünkü var-olmanın iletişiminde bencillik söz konusuyken varoluşsal iletişimde özgecilik hâkimdir. Sevenlerin savaşımında savaşın amacı kazanmak ya da kaybetmek değil, varoluşumuzu gerçekleştirmek için varoluşsal iletişime katılmaktan vazgeçmemektir. Bu amaç uğrunda mücadele eden insanların motivasyon kaynağı sevgidir. Sevgi nefretin karşıtıdır. Sevgi var olmaya, nefret ise var olmamaya zorlar.[38] "Neyi seviyorsam, ondan onun var olmasını isterim".[39] Bu nedenle sevenlerin savaşımında varoluş bilincine erişmiş insanlar derinlik içinde birbirlerine bağlanır.[40] Bu bağlamda Jaspers'in varoluşsal iletişim anlayışı kişilerarası iletişime kalp ve ruhun yeniden kazandırılması gerektiğini hatırlatmaktadır.[41]

Bu aşamada kendisini ve başkasını herhangi bir mukayeseye gerek görmeden yalnızca kendi olarak kabul eden ve böylece eşit düzeyli iletişim kurmayı başaran bireylerin varoluş bilinci uyanır. Varoluşsal iletişimde partnerler birbirlerinin 'biricik' olduğunun farkındadır. Bu bakımdan diğer iletişim türlerinin aksine varoluşsal iletişimde eşit düzeyli partnerlerin yeri bir başkası tarafından doldurulamaz. Jaspers'in 'eşit düzey' ifadesiyle kastettiği şey kişinin sosyal statüsü, eğitim derecesi ve birtakım yetkinlikleri gibi ampirik olarak saptanabilen olgular değildir. Söz konusu ifadeyle anlatılmak istenen, insani ilişkinin tam bir eşitliğidir. Bu eşitlik, kişi bir başkası olup olamayacağını sorgulamadığında, kendisini bir başkasıyla karşılaştırmadığında ve başkası karşısında 'kendi' olarak kaldığında gerçekleşmektedir. Varoluşsal iletişimin temel karakteristik özelliklerinden biri olan eşit düzeylilik insanın kendi varoluş bilincine erişmesi için oldukça önemli bir adımdır.[42]

İnsanın iletişim biçimini var-olmanın iletişimi, genel bilincin iletişimi ve tinin iletişiminden varoluşsal iletişime dönüştürebilmesi için yalnızlık, karşılıklı açıklık, sevenlerin savaşımı ve eşit düzeylilik aşamalarını gerçekleştirmesi gerekir. Kişilerarası iletişimde bu aşamaların yok sayılması insanları sosyolojik iletişim türlerine hapsetmekte ve onların mümkün varoluşunu kaybetmelerine neden olmaktadır. Mümkün varoluşuna erişemeyen insan varoluş sancıları tarafından kuşatılmaktadır. *Yeraltı*'nda Muharrem'in yaşadığı varoluşsal sorunların önemli nedenlerinden biri de budur. Çevresindeki hiçbir insanla sosyolojik iletişim türlerinin dışında iletişim kuramayan Muharrem, yerüstünde mümkün varoluşuna erişememiş ve kendini yeraltına mahkûm etmiştir.

---

35 Erdem, *Karl Jaspers Felsefesinde Hakikat, İletişim ve Siyaset*, 68.
36 Jaspers, *Felsefe Konuşmaları: Felsefeye Giriş*, 52.
37 Jaspers, *Philosophy 2*, 53.
38 Jaspers, *Way to Wisdom: An Introduction to Philosophy*, 60-61.
39 Jaspers, *Felsefe Konuşmaları: Felsefeye Giriş*, 53.
40 Karl Jaspers, *Felsefe Nedir?*, çev. İsmet Zeki Eyüboğlu. (İstanbul: Say Yayınları, 2003), 69.
41 Ronald D. Gordon, "Karl Jaspers: Existential Philosopher of Dialogical Communication," *Southern Communication Journal* 65(2-3), (2000): 105.
42 Erdem, *Karl Jaspers Felsefesinde Hakikat, İletişim ve Siyaset*, 69.

**2. Muharrem Karakterinin Varoluşsal İletişim Yoksunluğu ve Yalnızlık Sorununa Dair Bulgular**

*Yeraltı* filmi, yazarlık deneyimine sahip orta yaşlı bir devlet memuru olan ve derin bir yalnızlık içinde yaşayan Muharrem'in hikâyesini konu edinmektedir. Çevresindeki insan ilişkilerinin gerçek ve anlamlı olmadığını düşünen Muharrem bu nedenle insanlara karşı hınç doludur. Onun yalnızlığı insanların kendi olmayışlarına ve/veya olamayışlarına karşı bir tepkidir. Bu bakımdan kısmen zorunlu kısmen de tercih edilmiş bir yalnızlık içinde yaşayan Muharrem öfke, bunalım, tiksinti, çelişki, yabancılaşma gibi duygularla ve varoluş sancılarıyla kuşatılmış bir karakter olarak karşımıza çıkmaktadır.

Muharrem'in yalnızlığının temel nedenlerinden biri çevresindeki insanların istekleri ve çıkarları uğruna gerçeklikten ve kendi benliklerinden yoksun kalmayı tercih etmeleridir. Kitapta olduğu gibi filmde de yeraltı adamını "yalnızca dinleriz; üstelik pencerenin ardı gibi saygın bir yerden de değil, yerdeki döşemelerin aralığından. Tüm dünyaya o aralıktan seslenir; hayatı boyunca da oradan gelen sesleri dinlemiştir. Kendisi hakkında söylenebilecek her şeyi, bilhassa da aleyhinde söylenebilecekleri bilir".[43] Yeraltı dünyası yerüstünde toplumla uyum kuramayanların ve bu nedenle kendini orada var edemeyenlerin dünyasıdır. Muharrem'in içinde bulunduğu durumu Jaspers'in "eksik iletişimden eşsiz bir acı, gerçek iletişimden benzersiz bir tatmin doğar"[44] sözüyle özetlemek mümkündür diyebiliriz. Filozofun eksik iletişimden kastettiği insanın kendi ol(a)madığı, karşısındaki insanı araç olarak gördüğü ve onun da kendi olmasına izin vermediği iletişim biçimleridir. Muharrem'in birkaç kişiyle sınırlı olan sosyal çevresiyle kurduğu iletişimin gerçek iletişimden oldukça uzak olan eksik iletişim türlerine birer örnek teşkil ettiği görülmektedir. İşte bu nedenle yeraltı dünyasına çekilen Muharrem'e göre bu dünyanın karanlık ve çirkin yüzü, temiz görünen dünyadan daha gerçek ve samimidir.

Filmin birkaç sahnesinde Muharrem, etrafındaki insanların kendi olmaları için uğraşmıştır. Ancak her seferinde onların çıkarları uğruna gerçek duygularını, düşüncelerini ve benliklerini hiçe saydıklarını görmüştür. Kendi olma yolunu seçmeyen bu insanlar Muharrem'in de kendi olmasına izin vermemektedir. Bu nedenle Muharrem'in varoluşsal iletişim arayışı yerüstünde izini kaybettirmiştir. Onun kendilik arayışındaki yönünü artık yalnızca yeraltı dünyası belirlemektedir.

Söz konusu sahnelerden biri Muharrem'in Kızıl Elma yayınevini ziyarete gittiği sahnedir.[45] Bu ziyaret sırasında Muharrem, eski arkadaşı Cevat'ın *Ankara Sıkıntısı* adlı romanıyla ödül aldığını ve diğer arkadaşlarının (Sinan, Tarık ve Feridun) ona bir kutlama yemeği organize ettiklerini öğrenir. Muharrem'e göre Cevat ne bu ödülü ne de arkadaşlarının kutlama ve övgülerini hak etmektedir. Çünkü Cevat adı geçen kitabı çevresindeki insanların hikâyelerini izinsiz bir şekilde kullanarak yazmıştır. Yayınevindeki arkadaşlarına bu gerçeği hatırlatmaya ve onaylatmaya çalışan Muharrem arkadaşlarının bir an olsun ikiyüzlülükten ve çıkarlarını korumak için Cevat'a yaptıkları dalkavukluktan kurtulmalarını ve kendi olmalarını istemektedir. Ancak bu sahne Muharrem'in umduğu gibi devam etmez. Tarık ve Feridun geçmiş konuların konuşulmasından rahatsız olur ve mekândan ayrılırlar.[46]

Yayınevinde Sinan'la yalnız kalan Muharrem ona karşı da aynı çabayı devam ettirir. Sinan'a Cevat'ın daha önce aldığı bir başka ödülü hatırlatır. Cevat, Sinan'ın babasının anılarını hikâyelerinde izinsiz kullanarak umut verici hikâyeci ödülü almış ancak söz konusu anlatılar nedeniyle Sinan ve babası Muharrem'in ifadesiyle "sokağa çıkamaz hale gelmiştir".[47] Sinan geçmişte olanları Cevat'la konuşup aralarında çözdüklerini söyleyerek yine Muharrem'in beklediği tavrı göstermemiştir. Bu durum karşısında daha çok sinirlenen Muharrem, Sinan'a şu sözleri söyler: "Konuşunca ne oluyor, hırsızlık yaratıcılığa mı dönüşüyor? […] Biraz bir gururunuz okşandığı zaman hemen hizaya geçiyorsunuz.

[43] Dostoyevski, *Yeraltından Notlar*, 23.
[44] Jaspers, *Felsefe Konuşmaları: Felsefeye Giriş*, 21.
[45] Zeki Demirkubuz (Yönetmen), *Yeraltı* (Türkiye: Mavi Film, 2012), 14:55.
[46] Demirkubuz, *Yeraltı*, 18:49.
[47] Demirkubuz, *Yeraltı*, 20:36.

Sizde tahammül edemediğim konu bu işte. Bu huyunuz yüzünden nefret ediyorum sizden".[48] Muharrem'in öfkesinin nedeni Sinan'ın maruz kaldığı haksızlık karşısında Cevat'ın yakın arkadaşı olma statüsünü kaybetmemek uğruna geçmişi görmezden gelerek onun otoritesinin altında ezilmeyi tercih etmesi, değerlerini ve benliğini yok saymasıdır. Arkadaşlarını bu durumla yüzleştirmek isteyen Muharrem, Cevat'ın kutlama yemeğine kendisini zorla davet ettirir.

O, bu yemekte arkadaşlarıyla gerçek iletişimi başarmayı hedeflemektedir. Cevat'ı sevmediği halde kendisini onun kutlama yemeğine zorla davet ettirmesinin nedenlerinden biri budur. Sahte ilişkiler, maskeli insanlar ve çıkarların etik değerleri yerle bir ettiği yaşamlar Muharrem'e diş ağrısına[49] benzer bir sancı yaşatmaktadır. Birinin diğerlerine bu sancıyı hatırlatması gerekmektedir. Bu amaç doğrultusunda Muharrem, Cevat'ın kutlama yemeğine hazırlık yapmak ve kendini güçlendirmek istemektedir. Bu durumu gördüğümüz sahnelerden biri Muharrem'in Nietzsche'nin *Böyle Buyurdu Zerdüşt* adlı eserini okuduğu sahnedir. Bu sahne, Jaspers'in genel bilincin iletişimi olarak adlandırdığı iletişim türüne örnek olarak değerlendirilebilir. Muharrem adı geçen eseri okurken "bu, işte bu! Evet evet!"[50] şeklinde ifadeler kullanarak varoluş ve anlam arayışının cevabını bulmuş gibi tavırlar sergilemektedir. Bu durum aslında daha çok, Kierkegaard'un dolaylı iletişim anlayışında karşımıza çıkan okurun metin aracılığıyla kendine yaklaşması ve iç dünyasıyla iletişime geçmesi haline benzemektedir.[51]Ancak iyi kitaplar okumayı geçmiş yüzyıllardaki en iyi beyinlerle konuşmaya benzeten Descartes[52] gibi düşünürsek; bu sahnede Muharrem, Jaspers'in genel bilincin iletişimi olarak adlandırdığı iletişim biçimi aracılığıyla Nietzsche'nin felsefi düşünceleriyle zihinden zihne iletişim kurmakta ve içsel hesaplaşma yaşamaktadır. Bununla birlikte bu sahnede Jaspers'in ifade ettiği gibi genel bilincin iletişiminin insanın kendi olması için yeterli olmadığını görürüz.

Muharrem bir yandan zihnini kutlama yemeğine hazırlarken diğer yandan gündelik yaşamına devam etmekte ve işe gidip gelmektedir. Filmde Muharrem'in işyerindeki ortamını gösteren sahneler Jaspers'in tinin iletişimi adı verdiği idelerin belirlediği ortaklıklara örnektir. Yine Jaspers'in ifade ettiği gibi tinin iletişimi de Muharrem'in kendi olması için yeterli olmamıştır. Çünkü bu tür iletişimde maskeler söz konusudur. Öyle ki Muharrem'in işini sevmediği ve 'ekmek parası' için katlandığı işyerine kendini ait hissetmediği açıktır.[53] İnsanın kendi olması ve benliğini kazanması için zaten yeterli olmayan tinin iletişimi böyle bir durumda hiç yeterli olmamaktadır.

Kutlama yemeğinden önceki günlerden birinde televizyonda doğa belgeseli izlerken uyuyakalan Muharrem'in uyandığında Cevat ve diğer arkadaşlarını tepesine dikilmiş halde kendisine bakarlarken gördüğü sahne[54] Jaspers'in var-olmanın iletişimi olarak adlandırdığı iletişim tarzına örnek olabilecek sahnelerden biridir. Av-avcı metaforunun kullanıldığı bu sahnede Muharrem av, Cevat ve diğerleri ise avcı konumundadır. Var-olmanın iletişiminde hiçbir etik değer tanınmadığı için iletişimin partnerleri birbirleri için adeta birer av gibidir. Burada önemli olan avcının amacının gerçekleşmesidir. Dolayısıyla avın kendinde bir değeri yoktur. O, avcının isteklerine, ihtiyaçlarına ve amaçlarına hizmet eden yalnızca bir araçtır. Bu nedenle Jaspers'e göre bu iletişim türü insanlığın en ilkel halidir: "Her birimiz kendi içinde, […] iletişim yerine yabancı olanın iterek uzaklaştırılmasını, güç ve şiddet şehvetini, kazanmanın kör ümidi içinde savaş fırsatları yoluyla ve vahşi, her şeyi kurban eden, öldürmeye hazır macera yoluyla kitlelerin coşturulmasını görürüz".[55]Peki, var-olmanın iletişimi varoluşsal iletişime dönüşebilir mi? İnsanların var-olmanın iletişiminden kurtulabilmeleri için öncelikle karşısındaki insanın onun çıkarlarına hizmet eden bir araç olmadığını kabul etmesi gerekir. Ötekinin kendi olmasına izin vermek ve onu kendi olarak kabul etmek için iletişim halindeki öznelerin birbirlerine karşı eşit düzeyli bir yaklaşım benimsemesi gerekir. Oysa Muharrem ve arkadaşları arasında

48 Demirkubuz, *Yeraltı*, 20:41.
49 Dostoyevski, *Yeraltından Notlar*, 50.
50 Demirkubuz, *Yeraltı*, 31:15.
51 Kierkegaard, *Ya/Ya da*, 22.
52 Afşar Timuçin, *Descartes Felsefesine Giriş* (İstanbul: Bulut Yayınları, 1999), 73.
53 Demirkubuz, *Yeraltı*, 45:47.
54 Demirkubuz, *Yeraltı*, 40:19.
55 Jaspers, *Felsefe Konuşmaları: Felsefeye Giriş*, 94.

sürekli bir çatışma ve birbirlerini aşağılama hali hâkimdir.

Yaşamdaki en önemli şeyin en değerli varlığımız olan kişiliğimizi, benliğimizi korumak olduğunu söyleyen Dostoyevski gibi Muharrem de kişiliğini ve benliğini korumak uğruna çektiği her türlü acı ve sıkıntıya, insanların onu yok saymasına veya her türlü olumsuz etiketlenmelere razıdır. Çünkü o, gerçeği inkâr eden veya çıkarları uğruna etik değerleri görmezden gelen diğerlerinin yüzüne onların yok saymasıyla gerçeğin ve değerlerin yok olmadığını her fırsatta ve oldukça sert bir şekilde vurmaktadır. Bu nedenle ona göre "acıda hazların en tatlısı saklıdır".[56] Dostoyevski'nin "sizi rahatsız ediyor, yüreğinizi sızlatıyor; hem de evinizde uyku uyutmuyorum ya! Uyumayın, dişlerimin ağrıdığını her an siz de anlayın. Artık eskiden görünmek istediğim gibi bir kahraman değil; iğrenç, şirret bir adam var karşınızda. Varsın öyle olsun."[57]sözleri Muharrem'in yalnızlığını ve varoluş sancılarını resmetmektedir.

Filmin belki de en can alıcı sahnesi olan meşhur yemek sahnesi[58] Muharrem'in hem kendi hem de arkadaşları için kendi oluş ve dolayısıyla varoluşsal iletişim çabasını sürdürdüğü bir başka sahnedir. Bu sahnede Cevat; Sinan, Tarık ve Feridun tarafından sürekli olarak onaylanıp övülmektedir. Cevat'ın edebiyat dünyasında aldığı ödül, onun arkadaşları arasındaki popülerliğini ve otoritesini de artırmıştır. Muharrem dışında tüm arkadaşları tarafından sorgulanmadan ve eleştirilmeden sürekli onaylanan Cevat bu durumdan güç alarak Muharrem'le masada konuşurken sürekli 'biz' dili kullanmaktadır. Muharrem, Cevat'ın bu tavrından duyduğu rahatsızlığı şu sözlerle ifade eder:

> Hepiniz benim hakkımda aynı şeyleri düşünüyor olabilirsiniz, bunu anlarım. Ama hepinizden tek bir kişiymiş gibi bahsetmeniz kafamı karıştırıyor. Laflarımı hanginize bakarak söyleyeceğim konusunda sıkıntı yaşıyorum. Onun için herkes kendi adına konuşursa daha iyi olacak. Hem bunların da kendilerine ait bir düşünceleri olabilir. Sürekli 'biz biz' deyip durursan o zaman nasıl söyleyebilsinler ki?[59]

Muharrem'e göre Cevat'ın dilinden düşürmediği bu 'biz', kendi olmayı göze alamayan, yalnızlık korkusuyla birbirinin kölesi haline dönüşmüş, sorgulamayan, düşünmeyen, eleştirmeyen, tüm değerleri yıkıma uğramış sürü insanlarından ibarettir. Yemek sahnesinde Muharrem'in bazı sözlerinden etkilenen ve eline bir kalem alıp not alan Cevat'ı diğer arkadaşlarının hayranlıkla ve takdir ederek izlemeleri Muharrem'i çileden çıkarır. Çünkü bu sahne[60] Muharrem'in Cevat'a yönelttiği fikir hırsızlığı veya özgün olmayış ithamının ispatı gibidir. Ancak Cevat'ın diğer arkadaşları bu konuda da Muharrem'le hemfikir değildir. Aksine onlar bu durum karşısında Cevat'ı hayran hayran izlemektedir. Cevat'ın popülerliğinden ve otoritesinden etkilenen Sinan, Tarık ve Feridun yaşanan olayları değerlendirirken etik değerleri ve gerçek düşüncelerini göz ardı ederek maskelerin arkasına sığınmaktadırlar. Onlar bir yandan Muharrem'e hak verirken diğer yandan Cevat'ın gücü altında ezilerek sessiz kalmayı ve böylece doğrudan veya dolaylı bir şekilde Cevat'ı onaylamayı tercih etmektedir.

Yemeğin devamında Muharrem şu sözleri söyler: "Gerçeği, içtenliği ve samimiyeti çok severim ve Dostoyevski'nin dediği gibi gerçeğin her şeyin üstünde, zavallı egoların bile üstünde tutulmasını isterim. Arkadaşlığın karşılıklı, açık sözlü ve yalansız olanı için canımı bile veririm".[61]Arkadaşlığın karşılıklı, açık sözlü ve yalansız olması için söz konusu arkadaşlığın temelini oluşturan iletişimin karşılıklı açıklık, eşit düzeylilik ve sevenlerin savaşımı gibi niteliklerinin olması gerekir. Ancak film boyunca Muharrem ve arkadaşları arasındaki iletişimde karşılıklı açıklık yerine maskelerin, eşit düzeylilik yerine Muharrem'in arkadaşları tarafından aşağılanmasının, sevenlerin savaşımı yerine ise sürekli bir çatışma ve sevgisizliğin hüküm sürdüğü açıkça görülmektedir. Dolayısıyla Muharrem'in anlam arayışının ve varoluş sancılarının nedenlerinden birinin ve belki de en önemlisinin varoluşsal iletişim yoksunluğu olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır.

[56] Dostoyevski, *Yeraltından Notlar*, 44.
[57] Dostoyevski, *Yeraltından Notlar*, 51.
[58] Demirkubuz, *Yeraltı*, 45:20 – 64:57.
[59] Demirkubuz, *Yeraltı*, 48:52.
[60] Demirkubuz, *Yeraltı*, 56:23.
[61] Demirkubuz, *Yeraltı*, 59:00.

Muharrem ne arkadaşları ne de arkadaşlarının dışında iletişim kurduğu sınırlı sayıdaki insanlardan biri olan apartman görevlisi Türkan ile iletişiminde karşılıklı açıklık, eşit düzeylilik ve sevenlerin savaşımı durumunu bulabilmiştir. Türkan apartman yöneticisiyle yaşadığı sorunları Muharrem'e anlatırken ve ondan yardım beklerken veya akıl alırken ikisinin arasında maskesiz bir iletişim var gibi görünür.[62] Ancak Türkan'ın hasta bakıcılığını yaptığı apartman yöneticisini Muharrem'in tavsiyesi üzerine öldürmeye çalışması fakat daha sonra hastanede ziyaret ederek mirası uğruna onunla evlenmeye karar vermesi ve bu kez Muharrem'e karşı apartman yöneticisini savunması Muharrem'de büyük hayal kırıklığına neden olur.[63] Türkan da diğerleri gibi çıkarları uğruna hiçbir etik değer tanımamaktadır. O da diğerleri gibi eşit düzeylilikten oldukça uzak bir şekilde, Muharrem'e bir araçmış gibi davranmış, onun karşısında kendi olmamış ve Muharrem'in de kendi olmasına izin vermemiştir. Türkan'ın da değer yargıları ve değerlendirme biçimi çıkarlarına göre değişmektedir. Onun ve diğer insanların ilişkileri Dasein'ın iletişiminden ibarettir. Oysa insan Dasein'dan çok daha fazlasıdır. Kişinin kendini gerçekleştirmesi olarak Existenz'e erişebilmesinin en önemli koşulu ise varoluşsal iletişimdir. Etrafındaki kimseyle gerçek iletişim kuramayan Muharrem, bu nedenle kendisini yerüstünde var edememiştir.

Tıpkı hayatta olduğu gibi filmde de sadece Muharrem değil aslında bütün karakterler yalnızdır. Yaşadıkları yalnızlıklar açısından benzer olan bu karakterleri birbirinden farklı kılan onların yalnızlıkla baş etme yöntemleridir. Asıl mesele, bir şekilde maruz kalınan, kısmen tercih edilen fakat sonuç olarak can yakan bu yalnızlık karşısında neyin tercih edileceğidir: Köleleşmek mi özgürlüğe kavuşmak mı? Yalnızlık duygusunun kendinde bir anlamı yoktur. Bu nedenle yalnızlığı kendi başına olumlu/iyi veya olumsuz/kötü olarak değerlendiremeyiz. Yalnızlığa anlam yükleyen insandır. İnsanın yalnızlığı karşılama biçimine göre yalnızlık olumlu veya olumsuz bir anlam kazanmaktadır. Bu bağlamda yalnızlık yönetilmesi ve mücadele edilmesi gereken bir durumdur. Yalnızlık deneyiminin insan üzerinde olası iki etkisi söz konusudur: Özgürleşmek veya köleleşmek. Yalnızlığıyla barışabilen ve bu süreçte kendi değerlerini tanıyan insan kendi olmaya bir adım daha yaklaşır. Kendi olmayı başaran insan ise özgürleşir. Jaspers'in bakış açısına göre Türkan, Cevat ve diğerleri kolayı seçmiş ve köleleşmişlerdir. Muharrem'in seçimi ise özgürlükten yanadır. O, ne pahasına olursa olsun diğerleri karşısında bozuk para gibi harcanmamayı ve benliğini korumayı tercih etmiştir.

Muharrem yemek gecesini büyük hesaplaşma gecesi olarak düşünmüş fakat bu hesaplaşmadan zaferle değil arkadaşları tarafından aşağılanarak ayrılmıştır. Ancak buna rağmen gecenin sonunda Muharrem yine kendinden ve yaşamından vazgeçmemiş, karlı bir havada gömülmek istemediğini söyleyecek kadar kendine ve yaşamına sahip çıkmıştır.[64] Yerüstündeki sahte ilişkilere ve ikiyüzlü insanlara hınç duyan Muharrem yine de bu dünyadan kendini soyutlamamış ya da gönüllü bir inzivaya çekilmemiş, bu dünyayla mücadele etmiş, savaşmış fakat bu insanlar tarafından hiçbir zaman kendi olarak kabul görmeyeceğini anlamıştır. İnsanın bu dünyada kendi varoluşuna erişebilmesi ve kendini Existenz olarak var edebilmesinin temel koşulu diğer varoluşlarla iletişim kurabilmesidir. İnsanın varoluşu başka varoluşlara bağlıdır ve insan başkalarıyla vardır, yalnız bir hiçtir.[65] Bu bağlamda yerüstünde özgür ve kendi olamayan, Existenz olarak kendini var edemeyen ve böylece bir 'hiç'e dönüşen Muharrem kendilik arayışı için yeraltına yönelmeye bir nevi mecbur kalmıştır.

Bu noktada şunu belirtmek gerekir ki Muharrem'in iletişim tarzı da problemlidir. Onun arkadaşlarıyla olan iletişiminde sevenlerin savaşımının aksine üstün gelmeye odaklı bir varoluş mücadelesinin hâkim olduğu görülmektedir. O, bir yandan arkadaşlarını kendileriyle yüzleştirmeye çalışırken diğer yandan kendini onlardan üstün görerek kibirlenmektedir. Hınç ve öfkeyle hareket eden Muharrem arkadaşlarıyla yapıcı bir iletişim kurmaktan ziyade onlara haklılığını kabul ettirmek ve üstün gelmek için mücadele etmektedir. Bu mücadele, Jaspers'in sevgi dolu mücadelesinden oldukça uzaktır; çünkü Muharrem ne kendini ne de başka insanları sevmektedir. İnsan kendini sevmeyi

[62] Demirkubuz, *Yeraltı*, 09:46.
[63] Demirkubuz, *Yeraltı*, 90:50.
[64] Ö. Nilay Erbalaban Gürbüz, "Yeraltı'nı Nietzsche'den Okumak," *Sinecine* 4(1), (2013): 180.
[65] Jaspers, *Felsefe Konuşmaları: Felsefeye Giriş*, 21.

ve kendinden memnun olmayı öğrenmelidir. Çünkü kendini sevmeyen ve kendinden memnun olmayan insan, bu durumun intikamını diğerlerinden almaya çalışmaktadır. Bu nedenle herkesin bir arada yaşayabilmesi için öncelikle insanın kendinden memnun olmayı öğrenmesi gerekmektedir.[66]Dolayısıyla mevcut halinden memnun olmayan insan, kendi olabilirliğine odaklanmalı ve bu halini aşarak ideal haline ulaşmak için çalışmalıdır.

Nihayetinde kendini ve arkadaşlarını 'kendi' olarak kabul edemeyen Muharrem kucaklamadığı insanlar tarafından dışlanmakla cezalandırılmıştır. Arkadaşlarıyla ilişkisinde var-olmanın iletişiminden öteye geçememiş ve avcı olmaya çalışırken av olmuştur. O, bir yandan gerçeğe, içtenliğe, samimiyete ve arkadaşlığın karşılıklı olanına ne denli önem verdiğini haykırırken diğer yandan arkadaşlarına karşı sürekli olarak hınç ve nefret kusmaktadır. Cevat'a yaptığı hırsızlığın bedelini ödeterek hakkını almayı ve zafer kazanmayı amaçlayan Muharrem hüsrana uğramıştır; çünkü hınç ve nefret duygusunun etkisiyle Jaspers'in var-olmanın iletişimi olarak adlandırdığı iletişim tarzından öteye geçememiştir. Oysa Muharrem, kendisini aşağılık bir varlık olarak gördüğünü söyleyerek[67] kendi çiğliğiyle yüzleşmiştir. Bu, onu arkadaşlarından ayıran en önemli şeydir. Çünkü arkadaşları kendi çiğlikleriyle yüzleşme cesaretini bile gösterememiş ve korkaklıklarının üstünü Muharrem'i aşağılayarak örtmek istemişlerdir. Ancak Muharrem, yüzleşme aşamasında tıkanıp kalmış, olduğu halini ideal hali için aşmaya çalışmak ve böylece yeraltından çıkmak yerine diğerlerini yeraltına çekmeye çalışmıştır.

Jaspers'in perspektifine göre Muharrem'in yeraltından kurtulması için her şeyden önce sevgi ve güven temelli ilişkiler kurmaya ihtiyacı vardır. Onun çevresindeki insanlarla kurduğu ilişkilerde karşılıklı olarak nefret, yalan, hile gibi var-olmanın iletişiminin temel karakteristiğini oluşturan duyguların hâkim olduğu görülmektedir. Bu duygularla hareket eden insanların karşısındaki insanı 'kendi' olarak kabul etmesi ve onunla varoluşsal iletişim kurması mümkün olmamaktadır. Nitekim Muharrem'in hikâyesinde de görüldüğü gibi sevgiden yoksun ilişkiler dayanışma temelli sevenlerin savaşımının aksine çatışmaya dayalı yaşam için savaşa yol açmaktadır. Muharrem'in hikâyesi varoluşsal iletişim yoksunluğunun kişinin insan-oluşuna ne denli zarar verdiğinin önemli bir örneğidir.

**Sonuç**

Muharrem'in yerüstünde iletişim halinde olduğu insanlar oldukça sınırlı sayıdadır. Muharrem'in bu kişilerle olan iletişimi aynı zamanda onun dünyayla kurduğu iletişimdir. Ancak Muharrem'in yaşadığı ve Dostoyevski'nin diş ağrısına benzettiği varoluş sancılarının nedenlerinden biri onun, Jaspers'in varoluşsal iletişim adı verdiği gerçek iletişimden yoksun kalışıdır. Öyle ki o, etrafındaki sınırlı sayıdaki insanla varoluşsal iletişim bir yana iletişimin en ilkel tarzlarından biri olan var-olmanın iletişiminden öteye geçememiştir.

Muharrem karakterinin yaşamında da görüldüğü gibi insanın varoluşsal iletişimden yoksun kalması içsel çelişkiler, yabancılaşma, yalnızlık, anlamsızlık, amaçsızlık ve huzursuzluk gibi varoluşsal sorunlara neden olmaktadır. İnsanın varoluşuna erişebilmesi için diğer varoluşlarla karşılaşarak iletişime geçmesi gerekmektedir. Varoluşsal iletişimden yoksun kalmak kişinin kendi oluşundan, benliğinden yoksun kalması demektir. Bu bağlamda Jaspers'in 20. yüzyılda ileri sürdüğü varoluşsal iletişim anlayışı günümüzde de birçok insanın yaşadığı söz konusu varoluşsal sorunların çözüm önerilerinden biri olarak hala güncelliğini ve önemini koruyor görünmektedir.

Buraya kadar anlatılanlardan hareketle şunu söylemek mümkündür: Dostoyevski'nin *Budala* adlı eserindeki "hiç olmazsa tek bir insanla, sanki kendi kendimleymiş gibi her şeyi konuşmak istiyorum"[68] sözü yalnızca Muharrem'in değil kalabalık yalnızlık içinde bunalan birçok insanın varoluşsal iletişim arayışı ve sessiz haykırışını özetler niteliktedir. Mutluluk, iyilik ve güzellik başta olmak üzere her şeyde birbiriyle yarışır hale gelen günümüz insanı

[66] Jaspers, *Nietzsche: Nasıl Felsefe Yapıyordu?*, 167.
[67] Demirkubuz, *Yeraltı*, 13:30.
[68] Fyodor Dostoyevski, *Budala*, çev. Ergin Altay. (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2019), 539.

sevenlerin savaşımı yerine adeta yaşam için savaş ve paylaşım savaşı halindedir. Düşünce yaşamının eylemsizlik, eylemsizliğin ise "mümkün olduğunca çabuk giderilmesi gereken bir eksiklik"[69] olarak görüldüğü bu dünyada insanlar birbirleri için yalnızca birer araç gibi konumlanmaktadır. Dolayısıyla insanların yaşamları Jaspers'in sosyolojik iletişim türleri dediği var-olmanın iletişimi, genel bilincin iletişimi ve tinin iletişiminden ibaret bir hale dönüşmektedir. Bu durumun sonunda ise insanları varoluş sancıları, bunalımlar ve kalabalık yalnızlıklar kuşatmaktadır. Çünkü insan, Dasein'dan ibaret bir varlık değildir. O, Existenz'e erişemediği sürece mutluluğa da kavuşamamaktadır. Existenz'e erişmenin yolu ise varoluşsal iletişimden geçmektedir.

Günümüzde birçok şey gibi iletişimin de artık bir tür tüketime dönüştüğü, insanların Jaspers'in var-olmanın iletişimi olarak adlandırdığı iletişim tarzlarıyla ötekiyi amaçlarını gerçekleştirmek için bir tüketim aracı gibi konumlandırdığı görülmektedir. Bu bağlamda her insanın varoluşsal iletişime ihtiyaç duyduğu açıktır. Ancak bu tür iletişimin günümüz insanı için ne kadar gerçekleştirilebilir bir iletişim türü olduğu tartışılabilir. Bugün, ötekinin negatifliği, yerini aynının pozitifliğine bırakmış durumdadır. Aynının aşırı çoğalması, aşırı iletişim ve aşırı tüketim toplumsal gövdeyi etkileyen patolojik değişikliklere neden olmuştur.[70] Günümüz koşullarında maskelerden kurtulmak ve ötekini kendi olarak kabul etmenin ötesinde onun kendi olabilmesi için sevgiyle mücadele etmek mümkün müdür? "İnsan insanın kurdudur" anlayışının yerine "insan insanın varoluşunun yoludur" anlayışının benimsenmesinin imkânı nedir? Günümüz insanı çeşitli sebepler yüzünden çok sayıda insanla varoluşsal iletişim kurma imkânı bulamasa da Dostoyevski'nin ifade ettiği gibi tek bir insanla bile olsa bu iletişimi deneyimleyebilmek için çabalamaktan vazgeçmemelidir. Nitekim Jaspers'in varoluşsal iletişim anlayışının şekillenmesinde onunla tanıştığında yalnızlık ve melankoli hissinin yok olduğunu ve kendilik bilincinin değiştiğini söylediği eşi Gertrud Mayer ile olan iletişiminin oldukça etkili olduğu bilinmektedir.[71] Bununla birlikte söz konusu sorular Jaspers'in "ne olabiliyorsak onu çağın üzerine atamayız, kendimizi olabildiğimiz şeyin boyunduruğu altına sokamayız, daha ziyade çağın aydınlatmasıyla, derinlikten yaşayabildiğimiz yere nüfuz etmeyi deneriz"[72]sözünden hareketle başka bir çalışmanın konusu olarak detaylı bir şekilde irdelenebilir.

[69] Byung Chul Han, *Tefekkür Yaşamı: Ya da Eylemsizlik Üzerine*, çev. Barış Tut. (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2024), 9.
[70] Byung Chul Han, *Ötekini kovmak: Günümüzde Toplum, Algı ve İletişim*, çev. Mustafa Özdemir. (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2023), 7.
[71] Kurt Salamun, "Karl Jaspers' Conceptions of the Meaning of Life," *Existenz: An International Journal in Philosophy, Religion, Politics, and the Arts* 1(2), (2006): 2.
[72] Jaspers, *Felsefe Konuşmaları: Felsefeye Giriş*, 95.

**Kaynakça**

Aristoteles. *Politika*. Çeviren: Mete Tunçay, İstanbul: Remzi Kitabevi, 2014.

Bowen, Glenn. "Document Analysis as a Qualitative Research Method," *Qualitative Journal*, 9(2), (2009): 27-40.

Colette, Jacques. *Varoluşçuluk*. Çeviren: Işık Ergüden, Ankara: Dost Kitabevi, 2023.

Demirkubuz, Zeki. (Yönetmen). *Yeraltı* (Film). Türkiye: Mavi Film, 2012.

Dostoyevski, Fyodor. *Budala*. Çeviren: Ergin Altay, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2019.

Dostoyevski, Fyodor. *Yeraltından Notlar*. Çeviren: Mehmet Özgül, İstanbul: İletişim Yayınları, 2014.

Erbalaban Gürbüz, Ö. Nilay. "Yeraltı'nı Nietzsche'den Okumak," *Sinecine* 4(1), (2013): 175-181.

Erdem, Haluk. "Karl Jaspers Felsefesinde İnsan Problemi," *Felsefe Dünyası* (37), (2003): 52-57.

Erdem, Haluk. *Karl Jaspers Felsefesinde Hakikat, İletişim ve Siyaset*. Ankara: Ebabil Yayıncılık, 2007.

Gordon, Ronald D. "Karl Jaspers as Philosophical Practical Mystic," *Journal of Arts & Humanites* 13(2), (2024): 1-13.

Gordon, Ronald D. "Karl Jaspers: Existential Philosopher of Dialogical Communication," *Southern Communication Journal* 65(2-3), (2000): 105-118.

Han, Byung Chul. *Ötekini Kovmak: Günümüzde Toplum, Algı ve İletişim*. Çeviren: Mustafa Özdemir, İstanbul: Ketebe Yayınları, 2023.

Han, Byung Chul. *Tefekkür Yaşamı: Ya da Eylemsizlik Üzerine*. Çeviren: Barış Tut, İstanbul: Ketebe Yayınları, 2024.

Heschel, Abraham Joshua. *A Passion For Truth.* New York: Farrar, Straus and Giroux, 1973.

Jaspers, Karl. *Felsefe Konuşmaları: Felsefeye Giriş*. Çeviren: Abdurrahman Aliy, İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2021.

Jaspers, Karl. *Felsefe Nedir?*. Çeviren: İsmet Zeki Eyüboğlu, İstanbul: Say Yayınları, 2003.

Jaspers, Karl. *Nietzsche: Nasıl Felsefe Yapıyordu*?. Çeviren: Murat Batmankaya, İstanbul: Alfa Yayınları, 2013.

Jaspers, Karl. *Philosophy 2*. Çeviren: E. B. Ashton, London: The University of Chicago Press, 1970.

Jaspers, Karl. *Way to Wisdom: An Introduction to Philosophy*. Çeviren: Ralph Manheim, New Haven and London: Yale University Press, 1954.

Kierkegaard, Soren. *Ya/Ya da*. Çeviren: Nur Beier, İstanbul: Alfa Yayınları, 2020.

Salamun, Kurt. "Karl Jaspers' Conceptions of the Meaning of Life," *Existenz: An International Journal in Philosophy, Religion, Politics, and the Arts* 1(2), (2006): 1-8.

Salamun, Kurt. "Moral Implications of Karl Jaspers' Existentialism," *Philosophy and Phenomenological Research* 49(2), (1988): 317-323.

Timuçin, Afşar. *Descartes Felsefesine Giriş*. İstanbul: Bulut Yayınları, 1999.

Topakkaya, Arslan. "K. Jaspers'de (Varlığın) "Sınır Durumları" (Grenzsituationen) Kavramı'nın Anlamı Üzerine Bir Deneme," *Felsefe Dünyası* (2), (2007): 143-154.

Türk Dil Kurumu (TDK). "2024 Yılının Kelimesi/Kavramı "Kalabalık Yalnızlık"," Erişim 6 Mart 2025. https://tdk.gov.tr/icerik/basindan/2024-yilinin-kelimesi-kavrami-kalabalik-yalnizlik/

Yare, Brinley. "Karl Jaspers 'Communication in Existenz'," *Existential Analysis: Journal of the Society for Existential Analysis* 16(1), (2005): 36-49.

**Araştırma Makalesi**
**Başvuru:** 20.03.2025
**Kabul:** 03.05.2025
**Atıf:** Kara, Bülent. "Yeni Toplumsal İlişkilerin Görünümü: E-Dünya, Beşince Dünya ve Dördüncül İlişkiler," *Temaşa Felsefe Dergisi* sayı: 23 (Haziran 2025): 212-229. https://doi.org/10.55256/temasa.1661750

# Yeni Toplumsal İlişkilerin Görünümü: E-Dünya, Beşinci Dünya ve Dördüncül İlişkiler

**Bülent Kara**[1]
ORCID: 0000-0001-6021-085X
DOI: 10.55256/TEMASA.1661750

**Öz**

Görünen ile gerçekliğin arasındaki farklılığın en yalın ve en anlamlı meydana geldiği bir dönemi ifade eden e-dünya, dijitalleşmenin sonucu ortaya çıkmış ve en çok toplumu etkilemiştir. Sosyal ilişkiler ve sosyal davranışların yeniden şekillenmesini sağlayan bu nesnel durum, sosyolojik olarak yeni yoruma ve anlamlandırmaya muhtaç gibi gözükmektedir. e-Dünya toplumda bir aynileşmeyi yaratırken sosyoloji bu aynileşmenin içinde yaşayan insanların etkileşimlerinin farklılıklarını ortaya çıkarma zorunluluğu olarak kendini yeniden tamamlamalıdır. Geleneksel anlayışın belirlediği tüm bilgi ve tecrübelerin harmanlanıp yeniden yorumlanması sanki toplumu anlamaya yetmeyecek gibi görünmektedir. Onun için bilgi ve tecrübenin ortaya çıkardığı kesişimden ziyade yeni bilgi, yeni teknik ve anlayış ortaya koymak zorunluluğu doğmuştur. Özellikle bu noktada dijitalle yeniden düşünülmesi ve anlamlandırılması gereken toplumu ifade etmek gerekir. Dolayısıyla toplumsal yapının ne yönde dönüştüğünü birçok noktayla içselleştirerek aktarmak faydalı olacaktır. Diyalektik ilişkileri, hakları, toplumun temel yapı taşını oluşturan birtakım unsurlarla dijitali sentezlemek ve aktarmak, yeni düzeni anlamlandırmanın gerekli alt yapısını bizlere sunacaktır. Bunun için dijital dünyanın felsefesinden ve ayrıca toplumun yapısında belirleyiciliği yüksek olan kültür ve din konuları, dijitalle yeniden düşünülmelidir. Bunun yanı sıra dijitalle dönüşen kimliğe ve dijitalin ortaya çıkardığı dezavantajların neler olduğuna eleştirel bakış açısıyla odaklanılmalıdır. Bu yazımızda alandaki temel eserlere atıf yapılarak yeni bir dil, yeni bir söylem ve yeni bir anlamlandırma yapmaya çaba sarf edilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Yeni Toplumsal İlişkiler, Dijitalleşme, E-Dünya, Beşinci Dünya, Dördüncül İlişkiler.

**The Manifestation Of New Social Relations: E-World, Fifth World, and Quaternary Relationships**

**Abstract**

The e-world, which represents a period where the difference between appearance and reality is most evident and meaningful, has emerged as a result of digitization and has had the most significant impact on society. This objective situation, which has facilitated the reshaping of social relations and social behaviors, appears to require new interpretation and understanding from a sociological perspective. While the e-world creates a form of homogenization within society, sociology must renew itself by uncovering the differences in the interactions of the individuals who live within this homogenization. The blending and reinterpretation of all knowledge and experiences determined by traditional perspectives seem insufficient to fully comprehend society. Therefore, the emergence of new knowledge, techniques, and understanding has become a necessity, rather than focusing solely on the intersection of existing knowledge and experience. Particularly at this point, it is necessary to reconsider and reinterpret society in the context of the digital world. Thus, it will be beneficial to internalize and convey the transformation of social structure in many dimensions. Synthesizing and conveying digitality with dialectical relationships, rights, and other fundamental elements of society's building blocks will provide us with the necessary framework to understand the new order. For this purpose, both the philosophy of the digital world and issues such as culture and religion, which play a significant role in shaping society, must be reconsidered in the digital context. In addition, attention should be paid to the transformation of identity through digital means and to critically examine the disadvantages that digitalization introduces. In this paper, an effort has been made to construct a new language, new discourse, and new meaning, with reference to key works in the field.

**Keywords:** New Social Relations, Digitalization, E-World, Fifth World, Quaternary Relationships.

[1] Prof. Dr., Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü. bkara@ohu.edu.tr

**Giriş**

Toplumda yaşanan gelişmeler, toplumsal ilişkilerin her zaman farklı boyutlarla yeniden var olmasına olanak tanımıştır. Toplumu şekillendiren ve ne olduğunu tanımlayan, birbiriyle ilişkili bütün olgular, farklı perspektiflerle yeniden ele alındığında bazen mevcut olanın ötesine geçer, bazen de mevcut duruma eklenen yeni özelliklerle biçim kazanır. Bugünün toplumuna farklı bir boyut kazandıran temel yapı ise dijitalleşme olgusudur. Dijitalleşme, her türlü toplumsal yapıyı içine alarak, neredeyse her olguyu dijital ya da elektronik niteliklerle donatmaktadır. Bu süreç, dijitalleşmeye dâhil edilen her unsuru, teknolojik altyapı ile yeniden şekillendirir ve yeni çıktılar üretir. Sonuç olarak, "akıllı" olarak tanımlanan nesneler ve yaşam alanları ortaya çıkmakta ve bu alanlar da "akıllı" kategorisinde yeniden düzenlenmektedir[2]. Dijitalleşme ile şekillenen bu yeni düzen, toplumu tanımlayan farklı kavramların üretimine yol açmıştır. Örneğin, dijital çağ ve dijital toplum gibi ifadeler, bu dönüşümün kapsamını anlatan terimler arasında yer alırken, e-dünya, beşinci dünya ve dördüncül ilişkiler gibi yeni kavramlar da gündeme gelmektedir. Tüm bu kavramların altında yatan temel faktör dijital devrimdir; bu devrim, toplumsal yapıları, ilişkileri ve bireylerin yaşam biçimlerini köklü bir şekilde dönüştüren bir süreçtir.

Günümüzde insanın yaşamındaki tüm ilişkiler, artık "dördüncül ilişki" kavramı çerçevesinde ele alınabilir. Dördüncül ilişki, teknolojinin ön planda olduğu, mevcut ile mevcut olmayan arasındaki kesişim noktasında kurulan bir ilişki biçimidir. Bilgi ve iletişim teknolojilerinin, e-dönüşüm süreçlerinin ve diğer teknolojik altyapıların belirleyici faktörler olduğu sanal evren, dördüncül ilişkilerin merkezini oluşturmaktadır. Bu dijital ortam, toplumsal ilişkilerin sürekliliğini sağlamak ve dönüştürmek adına gerekli temel altyapıyı sunmaktadır. Dördüncül ilişkiler, beşinci dünya olarak tanımlanan yapının içinde kendini var eder ve sürekliliğini bu yapı içerisinde sürdüren bir sistem halini alır. Beşinci dünya, dijitalleşmenin evrimiyle her türlü unsuru kendi bünyesine dâhil edebilen, değişim ve dönüşümü mümkün kılan bir ortam olarak tanımlanabilir. Bu ortamda yer alan her unsur, dijital entegrasyonla birlikte dönüşerek yeni bir biçim alır. Bu süreç, toplumsal yapının dönüşümünü ve dijitalleşmeyle birlikte ortaya çıkan yeni ilişkisel dinamikleri derinlemesine gözler önüne sermektedir.

Yeni Dünya algısı inşasında ilişkiler ya da bir nesne, beşinci dünya bağlamında ele alındığı gibi, kültür, kimlik, din, ruh, beden ve yaratıcı kavramları da dijitalleşme süreci içinde yeniden yorumlanabilir. Bu tür unsurlar dijital ortamda yeniden anlamlandırıldığında, geleneksel ve klasik tanımlarından çözülme sürecine girdiği söylenebilir. Dijitalleşmenin kültüre entegrasyonu, dijital kültürün ortaya çıkmasına yol açar ve bu kültür, kendine özgü bir bağımlılık yapısı üretmektedir. Dijitalleşen kimlikler, bireyin iç dünyasını doğrudan yansıtarak, aslında olmak istediği kişiliği sanal ortamda yaratma ve gerçekleştirme imkânı tanımaktadır. Benzer şekilde, dinin dijital ortamda ele alınması, tüm dini inançların akıl çerçevesinde tek bir merkezde toplanmasına ve dijitalleşmenin din üzerindeki etkilerinin tartışılmasına zemin hazırlamaktadır ve ayrıca yaratıcıyı somut bir şekilde deneyimleme fikri, dijital düşünme süreciyle yeniden şekillenmektedir. Bu noktada, mevcut ifadeler yetersiz kalmakta ve dördüncül ilişkiler ışığında, yaratıcıya ulaşmanın yolları daha kapsamlı bir şekilde ele alınmalıdır. Dijitalleşen dünya, bu tür soyut kavramları dönüştürerek, toplumsal yapıyı ve bireysel kimlikleri yeniden biçimlendirmektedir.

Dijitalleşmeyle birlikte akıl, ön planda tutulmalı ve dijitalleşen her yön, akıl çerçevesinde tartışılarak sonuca ulaşılmalıdır. Bu yaklaşım, geleceği yeniden yorumlamak için bir imkân sunmaktadır. Dijitalleşme, sürekli olarak dinamik bir yapı içinde var olan bir olgudur. Dinamik yapısı, her geçen gün bünyesine eklediği yeniliklerle tanınmasına yol açmakta ve bir sonraki adımın veya yeniliğin ne olacağını öngörmek, dijitalleşmenin sunduğu algılarla mümkün olmaktadır. Dijitalleşmeden önce ütopik görünen birçok unsur, artık somut bir karşılık bulmaya başlamıştır. Ancak dijitalleşmenin bu tür avantajlarının yanı sıra, beraberinde getirdiği tehditler de mevcuttur. Batıda ortaya çıkan bu yenilikçi düzen, asırlardır var olan köklü gelenekleri, işleyişleri ve kurumları tehdit etmekte ve yok etme

[2] Guillaume Pitron, *Dijital Cehennem Bir Like'ın Ucuna Yolculuk*, çev. Alp Tümertekin. (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2023), 56-62.

potansiyeline sahiptir. Bu bağlamda, dijitalleşmenin toplumsal yapıyı dönüştürerek, köklü ve geleneksel yapıların çözülmesine, marjinal örgütlenmelerin ve aşırı sağın yükselişine zemin hazırladığı söylenebilir.

**1. Dijital Dünya/e-Dünya ve Haklar**

İlk ortaya çıktığı, kavramlaştırıldığı ve sosyolojik bir vakıa olarak kendinden söz ettirdiği andan itibaren emek ve sermaye karşılıklı bir yarış ve çatışma içine girmiş; bu yarış ve çatışma toplumsal yaşantıda bir düzensizlik ve çekişme meydana getirmiştir. Zaman geçtikçe meydana gelen teknolojik gelişmeler ve bu gelişmelere paralel olarak değişen ve dönüşen toplumla birlikte bu yarış ve çatışma boyut değiştirerek yeni ortama kendini uyarlamıştır. Teknolojinin kullanılmasıyla veya teknolojinin sosyolojik düşüncelerin belirleyiciliğinde etkili olmasıyla, artan oranda ve hep birbirini takip eden yeni birtakım kavramlaştırmalara, bir takım modellemelere ihtiyaç duyulmuştur. Özellikle toplumsal düzlemde emek sermaye çelişkisinin oluşturduğu haklar manzumesi, büyük oranda dijitalleşmenin hâkim olduğu toplumsal yapılarla birlikte ya da teknolojinin toplumlar tarafından yaygın kullanılmasıyla birlikte bir ütopyaya dönüşmüştür.

Bu dijital dünyanın ve bu dünyadaki yeni ilişki biçimlerinin yeniden tanımlanması, yeniden kavramsallaştırılması lazım gelerek, ütopiklikten çıkarılması ve gerçekliğe kavuşturulması gerekmektedir. Teknolojinin meydana getirdiği bu yeni dijital dünya ve ona ait ilişkileri, büyük oranda paradoksal olarak gündelik yaşamda insanların amaçlarını ve ihtiyaçlarını belirlemektedir. Bu amaç ve ihtiyaçlar hiyerarşisinde, hakların hangi aşamada ve ne kadar önemli olduğu, gündelik yaşamda nereye konacağı, yani bir arada yaşamanın zorunlu kıldığı ilişkisel bütünlüğün (karmaşanın) düzenli bir toplumsal yapıya dönüşmesinde hakların temel belirleyiciliği üzerinden dünyayı yeniden anlamlandırılması, tanımlanması ve kavramsallaştırılması elzem görülmektedir.

Beşinci dünya ve dördüncül ilişkiler şeklinde (bu şekilde tanımlanması uygundur) ortaya çıktığı yöne doğru bir evirilme olduğunu söylemek mümkündür. Toplumsal değişmenin tetiklediği ivme ve gelişme bir yönüyle haklar noktasında çözülme ve başkalaşma oluşturarak haklara ket vurulmasını sağlarken, diğer taraftan haklar manzumesini olanca gücüyle en küçük gruptan en büyük etnik veya teolojik topluma kadar müthiş bir reaksiyon, müthiş bir bilinç, müthiş bir gelişme ve müthiş bir karşılık bulmasını sağlamaktadır. Aslında büyük oranda küreselleşme ve küreselleşme kavramının oluşmasını sağlayan telekomünikasyon ya da dijital dünyadır. Bu dünya, hakların kullanılmasını veya bu konuda bilinçlenmenin oluşmasını, sosyal alanın gelişmesini, engelliler, yaşlılar, kadınlar, hayvanlar vb. dezavantajlı kesimlerin bu haklardan ne kadar yararlanacağının ortaya çıkarılmasını kendine en çok çelişki ve karşıtlık olarak görmektedir. Bu çalışmada, dijital dünya veya e-dünya diye kavramsallaştırılabilecek yeni dönemin sosyolojik açıdan değerlendirilerek yeni toplumsal ilişkilerin çözümlenmesi, buna paralel olarak hakların yeniden tanımlanması gerektiği ele alınacaktır.

**2. Beşinci Dünya Dördüncül İlişkiler**

Çağdaş sosyoloji aslında günümüz toplumlarında sosyal yapıyı anlamlandırırken bu yapıyı etkileyen en büyük faktörün teknolojiye bağlı olarak hakların almış olduğu durum ve belirleyiciliktir. Bu hakların önem derecesine göre tasnifi, bu tasniften ortaya çıkan ile geçmişteki tasniflerin mukayesesini sağlayan önemli unsur dijitalleşme, yani genel adıyla metaversedir. Aslında biraz öngörüyle bakmak gerekirse günümüzde metaverse sosyolojisi denen bir sosyoloji gelişmektedir. Dolayısıyla sosyal değişmeler ve bu değişmeleri etkileyen faktörler üzerinden dikkate alınması gereken hakları, dünyanın karşı karşıya kaldığı bu dijital değişme üzerinden nasıl değerlendirilmesi gerektiği konusu önemli bir noktada durmaktadır.

Teknoloji, birincil önemde sosyal değişmenin merkezine konularsa, bu sosyal değişmenin haklar noktasında nasıl bir belirleyicilik kazanacağı veya ne gibi bir manzume oluşturacağı, neyi neyin yerine ikame edeceği, birincil

hakların varlığını devam ettirip ettiremeyeceği ya da birincil hakların hangilerinin önemini yitireceğinin belirsizliğinin giderilmesi gerekmektedir. Buradaki hızlı ve akışkan değişkenlik, toplumun gündelik pratiklerinde hem bireyler arası hem bireyin grup veya devletle ilişkilerinde çok ciddi kaymalar, sapmalar ya da yeniden tanımlamalar doğuracaktır.

İnsanlık tarihi boyunca gelişimsel bir süreç geçiren iletişimin oluşturduğu birincil, ikincil ve üçüncül ilişki biçimi, kendine has bir toplumsallaşma yapısını oluşturduğu bilinmektedir. Dijitalleşme ile birlikte yeni bir iletişim şekli ve buna bağlı olarak yeni bir ilişki türünün ortaya çıktığı, eski ilişki şekillerinde ise önemli oranda zayıflama veya değişme meydana geldiği görülmektedir. Teknoloji bağımlı dördüncül ilişki olarak kavramsallaştırılabilecek bu yeni ilişki biçimi, varmış gibi olup aslında olmayan veya var olmayıp kendini varmış gibi göstererek sanal âlem üzerinden kendini gerçekleştirmektedir. Gerçek olmayandan birincil, ikincil ve üçüncül ilişkilerin gündelik pratikteki varlıklarıyla gözlemlenebilecek somutlukla ortada olmasına karşın[3], gerçekliği bir imgelem olup varlığı reelden daha etkin bir sanal dünyanın karşımızda durduğu kastedilmektedir. Bu sanal ve düşünsel dünya kendine has iletişim şeklini oluşturmakta bu da yeni toplumsal ilişkiler meydana getirmektedir. Bu sanal dünya ve teknoloji (dijital dünya) toplumsal yapıları, toplumsal ilişkileri, bireysel ilişkileri çok daha derinden etkilemekte ve gelecek neslin, yeni kuşakların kendi kimliğini ve kendi kültürünü oluşturmasında belirleyici olmaktadır. Dolayısıyla dijital dünyanın kendine has iletişimi sonucunda oluşan dördüncül ilişkilerin var ettiği toplumsal yapıya uygun yeni hakların tanımlanması gerekmektedir.

Sanal veya gerçek, nasıl kabul edilirse edilsin insanlar ne olduğunu, neler yaşadığını ve hangi haklara sahip olduğunu bu sanal âlem üzerinden tanımlayıp kendini anlamlandırmakta ve konumlandırmaktadır. İnsanlar karşılaştığı en küçük sorunda tepkisel tanımlara, karşıtlıklara ya da geleneğin dışında aykırı birtakım açıklamalara ve izahlara başvurarak anlamlandırma ve konumlandırma yapmaktadırlar. Yani bilgi teknolojileri, internet, dijitalleşme ve e-dönüşüm ekseninde şekillenip farklılaşan toplumsal yaşamdaki kültürel unsurlar, birbiriyle haklar temelinde ilişkilerini yeniden düzenlemek zorundadır. Çünkü bu yeni toplumsal yapı sahip olduğu çok güçlü ve çok etkin eğilimlerle yeni ilişki biçimlerini oluşturmaktadır. Tabii her yeni ilişki biçimi yeni bir yapı oluşturmakta ve bu yapı kendi dünyasını ve bu dünyadaki sosyal sonuçlarını ve sosyal haklarını doğurmaktadır[4]. Kendi sosyal sonuçları ve sosyal problemleriyle birlikte ortaya çıkan bu yeni ilişki biçiminin oluşturduğu yeni yapı sosyolojik olarak izaha muhtaçtır. Sosyoloji bunu anlamlandırmazsa toplumsal kriz derinleşecek, bunalım artacak ve toplumların büyük oranda istikrarını ve sürekliliğini tehdit eder hale gelecektir.

Buradaki en büyük sorunlardan biri, dijital dünyanın yeni kuşaklara kendini kabul ettirerek bir etkileşim ve bir bütünleşme meydana getirirken; dijitalleşmenin yaygınlaşarak etkisini gösterdiği dönemden önceki kuşaklarda ciddi bir kriz ve bunalım, ciddi bir çatışma ve tartışma yaratmasıdır. Bu durum, hem mevcut kuşakların yeni kuşaklarla uyumunu ve teknolojinin kullanımını olumsuz etkilemekte; hem de aile düzeninden büyük oranda emeğin şekillenmesine/örgütlenmesine, hakların tanımlanmasından pozitif ve negatif hakların ortaya konulmasına kadar tüm süreçleri büyük oranda altüst edecek gelişmelere neden olmaktadır. Onun için bu yeni gelişmelerin anlamlı bir bütünlüğe, anlamlı bir gelişmeye dönüştürerek çok iyi bir şekilde tüm kuşaklara aktarılması önem arz etmektedir.

### 3. Dijitalin Oluşturduğu Toplum

Buradan bakıldığında sosyolojideki sosyal ilişki problemi, Ferdinand Tönnies'ten başlayıp Charles Cooley'e kadar, Cooley'den günümüze kadar ayna benliğin, sosyal benliğin ve toplumsal benliğin oluşumundaki tüm rolün, toplum yerine artık dijitalin alacak olmasındadır. Yani bu benliklerin oluşumunu sağlayan fiziki toplum yerini dijital dünya yani metaverse almaktadır. Madem sosyal benliğin oluşmasını dijital sağlayacak, o zaman bu dijital dünyanın

[3] Gözlem, deney ve çıkarımlarda bulunabilmek, sosyolojik çalışmaların ve çıkarımların disipline uygun şekilde olması gerekir.
[4] Persons'un AGİL şeması, düzenin bozulması sonrasında yeni düzenin oluşması.

sosyolojik izahının yapılması bir zorunluluktur.

Bir ütopya gerçekleşmektedir; metaverse ile beşinci dünya dördüncül ilişkiler gelişmektedir. Artık yeni toplumların içinde olacağı/oluşacağı yeni bir e-dünya olacaktır. Bu e-dünya yeni bir yapı, yeni bir ilişki, yeni bir ihtiyaçlar hiyerarşisi, yeni amaçlar ve yeni etkileşimler oluşturmaktadır. Bu e-dünya yeni kontrol biçimleri, yeni statüler, yeni roller sunacak; çağdaş sosyolojinin bize öğrettiği ve sosyolojinin temel kavramlarını oluşturan sosyolojik tahayyülü ve dili biçimlendiren geleneksel öğretilerin yeniden şekillenmesini ve yeniden biçimlenmesini sağlayarak özünü değiştirmektedir. Yeni e-dünya, e-ilişki, e-dönüşüm ve e-hizmet gibi kavramlar, yeni bilgi otoyolları, bilgi otobanları oluşturmaktadır. Bilgi ağlarının oluşturduğu internet, geçmişteki klasik iletişim araçlarından radyo, televizyon, gazete veya dergiden milyonlarca kat daha hızlı ve etkili dönüşüm sağlamaktadır. Bu durum ilişkilerin karmaşıklaşmasını, kontrol biçimlerinin berraklığının kaybolmasını, doğuştan gelen statülerin ve rollerin öneminin azalmasını kaçınılmaz kılmaktadır. Çünkü klasik toplum yapılanmasının olduğu dünyada çoğunlukla insanların bir tek mesleğe bağlı olarak gelir, statü ve aidiyetleri varken; e-dünyada çoklu meslekler ve buna bağlı olarak gelir durumları oluşacak bu da statü ve rol karmaşasının oluşmasına neden olmaktadır. Böyle bir dünyada kimin nerede, nasıl ve hangi kıstaslara göre toplumsal yapı içinde yer alacağının bilinmesini zorlaştırmaktadır.

Bu karmaşıklık, sosyal haklara da aynı şekilde yansımaktadır. Bir taraftan I. Körfez Savaşı'nda ABD ve müttefiklerinin, I. Dünya Savaşı'ndan daha fazla silah ve bombayı Irak topraklarına atmasına dünya kamuoyu sessiz kalırken; diğer taraftan (doğru olmadığı ortaya çıkan) Irak'ın Kuveyt'e saldırması yüzünden petrolün kirlettiği denizde bir karabatak fotoğrafı üzerinden neredeyse tüm dünyanın gözyaşına boğulmasının sağlanması başarılmıştır. Oluşturulan algıyla Irak tarihiyle, kültürüyle ve medeniyetiyle yağmalanıp bombalanırken, karabatağın oluşturduğu üzüntü ve tepki kadar bir tepki ve üzüntü yaşanmamıştır. Yani en kutsal haklar olarak kabul edilmesi gereken insan hakları ikincil ve üçüncül plandaki yeni marjinal ya da daha az önemli olan pasif haklarla yer değiştirebilmektedir.

Dijital dünya veya e-dünya, yeni hak tanımlamaları, yeni dayanışma ve örgütlülük tipleri, yeni mücadele ve eylem yöntemleri doğurmaktadır. Çalışma hayatında sendikaların önemini yitirmesi hak mücadelesi noktasında örgütlülüğün gerilemesi, sendikal mücadeleyle elde edilen hakların yavaş yavaş geri alınması, bu yenidünyanın kendine özgü iletişim ve toplumsallaşma şeklinden veya artık ihtiyaç duyulmamasından kaynaklanmaktadır. Bireyin kendini aşırı keşfetmesi, egonun yeniden tanımlanmasına/keşfedilmesine, süperego/ahlakın geri planda kalıp baskılanmasına neden olmaktadır. Fetişizm üzerinden insan tanımıyla toplumu var ederek, kadim bir kültürün kuşaklar üzerinden devamlılığını sağlayan ahlaki değerlerin etkisini, önemini veya kontrolünü gevşetmektedir. Dijital dünya, toplumun yaygın kabulleriyle benimsenen hakların önemini azaltarak karşıt belirsizlikler oluşturacak unsurları yeniden ortaya çıkartıp yeni bir toplumsal modelleme, yeni bir toplumsal ağ oluşturmaktadır.

Yinelemek gerekirse dünya bir dijital devrim yaşamakta ve bu dijital devrim üzerinden ortaya çıkan e-dünya/beşinci dünya eski tanımlamaları artık kabul etmemektedir[5]. Hangi kaynaktan ortaya çıktığı belli olmayan bu beşinci dünya/e-dünya, çıktığı andan itibaren metaverse üzerinden ve dijital devrim üzerinden kitle iletişim araçlarını ele geçirip büyük kitleleri tesiri altına alarak etkilemekte, dönüştürmekte, eylem ve davranışlarını belirlemektedir.

**4. Dijital Dünyanın Kültür ve Kimliğe Etkisi**

Dijital dünyanın ortaya çıkardığı sosyal medya yeni iletişim araçları aracılığıyla bir dijital kültür oluşturmakta ve bu oluşturulan dijital kültür mevcut kültürün ana kalıplarıyla, alt kalıplarını sorgulayarak yeni bir kültürlenme, yeni bir kültürleşme yaratmaktadır. Bu yeni kültür, tarihsel ve sosyolojik bağların belirleyiciliği yerine kendine bağımlı,

[5] Birinci dünya kapitalist dünya; ikinci dünya sosyalist/kominist dünya; üçüncü dünya bağımsızlığın, bağlantısızlığın kabul edildiği dünya; dördüncü dünya, iflah olmayan zorunluluklar, yoksullar dünyası (Afrika'nın bazı bölgelerinde öyle bir yoksulluk vardır ki, ne yaparsanız yapın insanları ondan kurtarmak mümkün değildir. Öyle ki insanlar yoksul bile değildir).

dijital bağımlılık oluşturacak şekilde kendini ikame etmektedir. Birey için teknolojiyi vücudun parçası şekline sokarak kullanma zorunluluğunu dikte ettirmekte, teknolojiden uzaklaşmasıyla kendine yabancılaşacağı, kendisini var edemeyeceği, hayata intibak sağlayamayacağı ve gündelik pratiklerini gerçekleştiremeyeceği hissine boğmaktadır.[6]

Bir taraftan isteyen kullanır isteyen kullanmaz şeklinde sanki kullanma özgürlüğü kişinin kendisindeymiş gibi bir izlenim yaratırken diğer taraftan çepeçevre sarmakla kendini vazgeçilmez bir hale getirmektedir. Yani öyle bir durum ki sosyal ağlar insanların yaşına, tabakasına, zenginliğine, coğrafyasına, statüsüne, gelir düzeyine, siyasal tercihlerine ve medeni durumuna bakmaksızın bireyler arasında yeni bir sosyalleşme biçimi oluşturmaktadır. Aynı zamanda kişinin bir sosyalleşme ve etkileşim kurmasında, kendini ifade etmek için özgürlüğün sınırlarını değiştirmede ve dönüştürmede zorlayıcılıkla birlikte kişiliksizleştirmektedir. Bunu özgürlükten öte bir bağımlılık olarak değerlendirmek gerekmektedir.

Dijital dünya/e-dünya, kişinin kimliğini ve kişiliğini kendi noktasından/perspektifinden büyük oranda yansıtma fırsatını vermektedir. Bu fırsat zamana ve uzama bağlı kalmaksızın tüm bireylerin bunlardan yararlanmasını ve tüm insanlığın yeni bir şeyler elde etmesini sağlamaktadır. Zaman ve uzam algısının değişmiş/değiştirilmiş olması önemli bir nokta olarak dikkat çekmektedir. Uzamın zamanla an üzerinden geliştirdiği bilgiyle, aklımız anlamını yitirmektedir. Çünkü uzam/mekân sanal olunca, mekânın zamanı bilgiyle tanımlaması yetersiz kalmakta; böyle bir dünyanın içinde bir dikotomi/ikilem kendini var etmektedir. Dijital devrim, e-dünya özgürleştirmemektedir, insanların eylemlerini sınırlandırarak aslında zihinsel bir süreç oluşturmakta ve kontrolü artırmaktadır. Oysaki teknolojinin özgürlüğü çoğalttığı, kontörlü bireyin kendisine verdiği, bilgiyi artırdığı sanılmaktadır. Bir taraftan bireyi bilgiyle şişirmekte ama diğer taraftan eylem ve özgürlük iradesini sınırlandırarak kontrol altına almaktadır[7].

**5. Dijital Dünyanın Tehditleri**

E-Dünya, bir tortu dünyası yaratarak adeta korkutucu bir Tanrıya dönüşmüş durumdayken; dijitalleşme de yeni bir yaratıcı gibi fetiş olarak topluma sunulmaktadır. Dijitalin kendisi adeta yeni bir Tanrı, bir yaratıcı gibi konumlandırılmaktadır. Onun oluşturduğu dünya yeni bir dünya olduğundan haliyle siyasal yapı, ekonomik yapı ve askeri yapı büyük oranda değişerek yeni bir toplumsal yapı oluşmaktadır. Sanki içinde olunan ama farkında olunmayan bir sanal dünya bulunmaktadır. Hem içinde yaşanılan hem de içinde yaşatılan değişim dışardan gözlemlenememektedir. Bilgisayarlar, telefonlar, televizyonlar ve tabletler insanları olayların içine çekmektedir. Her tarafı aynalarla, görüntülerle kuşatılmış bir yaşam sunulmaktadır. İçinde olunduğu için kanıksanması, alışılması ve kabul edilmesi çok kolay olmaktadır. Dolayısıyla onun tesiriyle insanlığı sürekli yozlaştırmakta, değiştirmekte ve dönüştürmektedir. Kurgular üzerinden ütopik bir dünya, bir gelecek yaratılmaktadır denildiğinde bunun faili kim olduğu sorusunu akla getirmektedir. Genelde dünyadaki kurguyu zenginler, kapitalistler ve emperyalistler yaptığı, diğer toplumların da buna uymak zorunda kaldığı, büyük toplum mühendisliklerinin oluşturulduğu düşünülmektedir. Bu yenidünya da böyle midir diye sorulduğunda böyle olmadığını, olmayabileceğini düşündürmektedir[8].

Şöyle bir ayrıntı gözden kaçırmamak gerekir. Kimi çevreler tarafından düşünüldüğü gibi bu yenidünya sadece batının kendi medeniyet, kültürel ve kapitalist hegemonyasını, gelişmemiş veya az gelişmiş toplumlar üzerinde oluşturma/perçinleme, dönüştürme süreci değildir. Aynı zamanda kendileri tarafından yaratılan bu dijital devrim/e-dünya, Batının kendi kadim geleneklerini, köklü kurumlarını kaptırarak yok etmekle karşı karşıya kalmaktadır. Çünkü

[6] David Rogers, *Dijital Dönüşümde Oyunun Kuralları,* çev. İclal Büyükdevrim Özçelik. (İstanbul: Optimist Kitap, 2017), 79-86.

[7] Haklar savunucuları tarafından hakların fetişi üzerinden hareket edenler hakların önemliymiş gibi gözükerek hak ihlallerini meşrulaştırıyor. Örneğin dünya Irak'a özgürlük ve demokrasi getireceğim diye müdahale ederken en temel yaşam haklarını yok etti bugün Gazze'de aynı dünyanın eliyle çocuklar, kadınlar öldürülüyor.

[8] İnsan veya insan zekâsından ziyade aklın kendisi mi? Zekânın kendisi mi? Yani sistematik bir irade veya bilgi değil de ortaya çıkmış bilgiden ziyade zekânın insandan soyutlanmış aklın kendisi mi bunu yapıyor acaba? İnsanın da kontrol edemediği, insanın iradesi dışında bir güç gibi düşünülebilir. İnsanın kendi gücü dışında ama insanın kendisinin yaptığı, insanın kendi iradesel gücü dışında ama insanın eliyle yapılan bir şey.

orada da koruyucu duvarların, kontrol mekanizmalarının zayıflamaya başladığı net bir şekilde gözlemlenmektedir. Gelişmiş ülkelerde aşırı sağın yükselişi, marjinal örgütlenmelerin oluşması buna örnek olarak vermek mümkündür. Batının gelecekte karşılaşacağı büyük sorunlardan biri de aşırı sağın yükselişidir. Çok ulusçu, çok kültürlü, özgürlükçü bir bakışı, bilginin akışkanlığı ve seküler yaşam üzerinden kendine rol biçen yani birinci dünya olarak kendisini algılayan ve konumlandıran batı, dijital devrimle/e-dünyayla bunu büyük oranda kaybetmektedir. Her yerde aşırı sağın ya da ırkçı, şoven yaklaşımların artığı, örgütlendiği ve büyük oranda hukuk devleti olgusunu göz ardı ederek negatif yönde dönüştürdüğü hukukun üstünlüğü kavramını erozyona uğrattığı görülmektedir.

Enformasyon teknolojisi, ağ teknolojisi 1990'lı yıllardan itibaren toplumsal yaşama etkin olarak girmeye başladığı andan itibaren dünyaya yeni bir çehre kazandırdığı bilinmektedir.[9] Aklın bunu nasıl içselleştirdiği ile ilgili ciddi bir problem ortada durmaktadır. Etkin sentezleme gücüne sahip aklın bunu kavrayamamış olması bir yığın soru işareti oluşturmaktadır[10]. Kirli olup berrak olmayan bir dünya; egemenlerin kontrol ve güdümünde bir dünya denilecek olsa! Onların da dışında bırakılıp sadece kendi lehlerine döndürmeye çalıştıkları ihtimalini daha güçlü düşündürmektedir[11]. Devletin ideolojik aygıtlarıyla, kapitalistlerin her şeyi metalaştırma çabasıyla şimdiki bilgi teknolojileri toplumu, yapılarıyla, bağlarıyla, kurumlarıyla bilinen veya öngörülen toplum mu? Bunu düşündürmektedir. Bu yenidünya öncesinde toplumsal yapı için kurumların yeri çok önemli olduğu bilinmektedir. Çünkü kurumlar, hakların toplumsal olarak devamlılığını, genel kabulünü, çoğunluk tarafından içselleştirilmesini ve yaygınlaştırılmasını sağlamakta temel belirleyici rol almaktadır. Peki, bu yenidünyada kurumlar, örneğin sendikalar işlevleriyle bilinen sendikalar mı? Devlet yapısıyla bilinen, devlet mi? Emek ve sermaye, bilinen emek ve sermaye mi? Hangisi sanal emek, hangisi gerçek emek veya hangisi sanal sermaye, hangisi gerçek sermaye, bunda ciddi belirsizlik yaşanmaktadır. Bazen bunların sanalı, gerçeğinden daha etkin olarak kendini göstermektedir. İşte günümüz e-dünyada bu kavramların tümü yeniden izaha muhtaç görünmektedir.

### 6. Dijital Dünya/e-Dünya ve Din

Dijital dünya/e-dünyanın etkilediği alanlardan biri de birey-toplum din ilişkisidir. Din, bir toplumun sınırlarını belirleyen, kültürel oluşumunu inşa eden ve gelecek nesillerin varlığını devam ettirmesini sağlayan temel unsurların başında gelmektedir. e-Dünyanın dinin önemini azalttığı/azaltacağı yönünde bir kanaatin hâkim olduğunu söylemek mümkündür. Ancak hakların kullanımında çok önemli bir yer tutan dinin yerine yeni bir hegemonya, yeni çatışma alanları, yeni belirleyiciler, yeni dinamikler ve yeni güç odakları ortaya çıkardığı/çıkaracağı yaklaşımı daha olası görünmektedir. Modern anlamda sosyolojinin temel öğretisi, seküler bilim ve akıl geliştikçe insanların dinsel inançları ya da regüler yaşantıları önem kaybedeceği yönündedir.[12] Ama dijital dünya dinin görünürlüğünü ve özelleştirilmesini farklılaştırarak yeni inanç ritüellerini, sembollerini yaşam biçimine dönüştürmektedir[13]. Bu dönüştürme ciddi sıkıntılara yol açmaktadır. Din, kendini var etmek/varlığını devam ettirmek için korkuları artıran dijitalin sopasına dönüştürülmektedir. Kutsal kitapların ve peygamberlerin yaratıcı referanslı sevgi, hoşgörü, ahlak üzerine kurdukları öğreti; korku, kontrol, zorlayıcı hegemonya ve üstün gücün vasfına yeniden dönüştürülmektedir. Belki tarihin belli dönemlerinde bu vardı ama temel kabul artık seküler yaşamla, akıl merkezli bakışla bunun azalacağı veya yok olacağı yönündeydi. Fakat bu konuda bir yanılma olabileceği düşünülmektedir[14].

---

[9] Donelly Jack, *Universal Human Rights in Theory and Practice* (New York: Cornell University Press, 2013), 112-119.

[10] Basit bir tabirle bireyler kendi kafalarını kullanma yerine telefon kullanmakta bir nevi telefon menşeli kafalı bireyler, telefon birey ve gerçek yaşam arasında bir tampon yapı oluşturmaktadır.

[11] Marks'ın toplumsal gelişme aşmaları veya Comte'nin Üç Hal Yasasına yeni bir aşama eklenebilir mi? Aklın olmadığı ilk insanın akıldan çok bedenin etkin olduğu dönem (beden öncelikli insan), akılla birlikte bir insan, sonra aklın öncelikli bir insan, şimdi ise sade akıl.

[12] Auguste Comte, *Pozitif Felsefe Dersleri ve Pozitif Anlayış Üzerine Konuşma*, çev. Erkan Ataçay. (Ankara: Bilgesu Yayıncılık), 46-57.

[13] Evanjelistler, yeni yaşam biçimleri, aşırı sağın beslendiği temel nokta olan ırkın yanında en önemli şey Hristiyan teolojinin öğretileri adeta Orta Çağın kilisesinin gücü üzerinden oluşan örgütlülüğü başkalaştırarak yeniden tanımlamaya başlamıştır.

[14] Tarihin her evresinde din, toplumların kendilerini var etmesi için önemli faktör olmuştur. Acaba burası da dini kullanarak dini tartışarak kendi varlığını mı güçlendirmeye çalışıyor? Ya da en büyük güç dini yenmekle mi elde ediliyor? Sanki böyle bir durum var. Burada dinle savaşta aslında kendi varlığını kabul ettirmeye çabalıyor.

Dijitalleşmenin yeni bir din olgusu yeni bir inanç ve yeni bir var olma yaratmaktadır. Bunu anlamak zor değildir. Acaba din dijitalleşmeyi yeniyor mu? Endişesini taşımamak mümkün görülmemektedir. Dijitalleşme her alanda bir güç olgusu olarak toplumsal yapıyı ciddi bir değişimle kendine dönüştürürken/uyumlu hale getirirken, din yeniliyor gibi bir hissiyat yanılgısı oluşturmaktadır. Aslında dijitalleşme dine karşı etkisini pek gösteremiyor gibi görünse de sanki dünya skolastik dönemi tekrar yaşamaktadır. Dünyanın birçok yerlerinde yaygınlaşan mezhepler çatışması, tarikatlar sürtüşmesi! Oysaki dünya ortaçağı yaşamış, ilk çağları yaşamış, engizisyonları yaşamış ve bir deneyim kazanmıştır. Sanki dijital bu alanları yine yeniden hortlatmış durumdadır. Dinin ortaya çıkardığı özgürleştirme, barış ya da irade kullanımı, imanın öngördüğü inançlı bir yaşam birikimi/biçimiyken, buradaki temel sıkıntı bir taraftan geçmişe dönük düşmanlaştıran, ayrıştıran, çatıştıran bir din algısı hortlatılmakta; diğer taraftan dini geçmişte bırakmaya, insanla bağını tamamen koparmaya çalışılmaktadır. Teknolojiyle birlikte din, tanım ve anlam noktasında topluma kısmen yabancılaşmış durumdadır.

Dijital dünya dini yaşamdaki referansları, örnekleri geçmişten günümüze getirerek günümüzün dünyasına bir modellemeye imkân vermemektedir. Daha açık söylemek gerekirse, Peygamber Efendimizin ve sahabeleri döneminde olan olayları ciddi anlamda oradaki örneklemleri günümüze aktararak daha modern kabul edilecek bir anlam yaratmak mümkün olmamaktadır. Tüm dinlerde rivayetler, menkıbeler ve rüyalar korku ve baskı aracı haline getirilerek yeni kaotik insan modeli oluşturulmaktadır. Televizyonlarda, filmlerde, belgesellerde yer verilen avatar denilen şekillere bakıldığında cinler âlemi, gündelik yaşamsal aklın temel kodlarına enjekte edilerek, suni yöntemlerle insanın birincil ilişkileri, birincil pratikleri etki altına alınmaktadır[15]. Yani bir cin olan avatar, cinler âlemine ait bir varlık olarak teknoloji ile bilinçaltında gündelik yaşama etki etmektedir. Belli mevki ve makamlarda olan insanlar çok etkin olarak, işleriyle ilgili başarı planlamasında medyumların ve astrologların görüş ve öngörüsüne de başvurmaktadırlar. Günümüzde üst düzey siyasetçi ve bürokratlardan, hata istihbarat birimlerinden birçoğunun, büyük oranda teknolojik yaşamın dayattığı avatar olan insanlara danıştıkları ve büyük ücretler ödedikleri artık bir sır olmamaktadır. Türkiye'deki birçok büyük şirketin manevi güce yönelik, beşinci dünyayı ve dördüncül ilişkileri, altıncı gözü tanımlamakta olan insanlardan ciddi danışmanlık hizmeti aldıkları bilinmektedir[16]. Halk asında gerçekten yaşanmış olup kuşaktan kuşağa hikâye şeklinde aktarılan birçok örnek mevcuttur.

Hologram günümüzde bilinmekte olan teknolojik bir olay olup görüntüsel olarak başka bir yerde görünmek demektir. Frekans, kozmos ve logos günümüzde bilinmekte olan şeyler ve gelecekte bunların evrende varacakları noktalar düşünüldüğünde her şeyin mümkün olabileceği düşüncesini oluşturmaktadır. Dini dünya yeniden ortaya çıkarken toplumsal bütünleşmeyi veya toplumsal ilişkileri nasıl etkileyeceği, dijital dünyanın buna nasıl reaksiyon göstereceği gibi korkutan, ürküten belirsizlikler ortada durmaktadır. Buradaki amaç bunca gelişme olurken gelecekle ilgili buna işaret etmek ve öngörülerde bulunup bir şeyler üretmektedir.

**7. Akla Takılan Sorular**

Şunu düşünmemek ve şu sorulara kafa yormamak elde değildir. Acaba insanlığa özgürlüğün yolu yanlış mı verildi? Özgürlüğün yolculuğu, liberal bir eğilim olarak içinde yaşanılan gerçek dünyanın ihtiyaçlarını karşılamadaki irade kullanma biçimi mi? / Kendi olma biçimi mi? Yoksa arşın yolculuğunda kendine yabancılaşmadan kendini tanımlama, anlamlandırma yolculuğu mu? Özgürlüğün sınırını ne belirlemektedir? Şunu unutmamak gerekir ki! Filozofların, büyük teknoloji mucitlerinin her birisine etki eden şeyin şu avatarlar olduğunu, yani Aristo'ya, Farabi'ye bu kadar mükemmel şey yazdıranın insan beyninin cüz'i dimağı olmayıp, külli dimağ olduğunu söylemek mümkündür.

---

[15] *Avatar filmini izlediğimde Niğde'de birkaç tane dindar hoca ile görüştüm. Onlara sordum: Bana cinlerinizi tarif eder misiniz? Cin nedir? (Hani görüyorsun ya sen). Hepsinin cin tarifini aldığımda kendilerine avatar filmini izlettim ve istisnasız hepsi dedi ki: Benim cinim buna benziyor. Anlata bildim mi?*

[16] Tarihte bunun örneği Hz. Süleyman'ın cinlerle olan münasebetinde görülmektedir. Süleyman'ın, Seba Melikesi Belkıs'ın tahtının kısa bir süre içinde getirilmesi isteğine, baş vezir ve ifrit adındaki cinin talip olması ve görevin baş vezire verilmesi olayı Kur'an'da geçmektedir.

Çünkü görmeyeni görmek, duymayanı duymak için paralel bir evren gerekmektedir. 1800'lerin başından itibaren ortaya atılan paralel evren, zamansal, mekânsal ve bağlamsal olarak geçişin olabildiği bir evren; bu paralel evren üzerine yani bir kuram, yeni bir düşünce geliştirilmelidir ya da Newton'un o parçacık kuramı üzerinden ne yapılabileceği, yeniden değerlendirmek gerekir.

**8. Sosyolojinin Kendisini Yenilemesi Gerekir**

Sosyoloji bunlardan biraz koptu denebilir. Etkileşim sosyolojisi denilen üçüncü kuram, yani gündelik ilişkilerin, jest ve mimikler üzerinden tanımlanması göz ardı edilmektedir dolayısıyla zerreyi açıklarken okyanustaki büyük şeyler gözden kaçırılmış bulunmaktadır. Farklı dünyalar, bütün parçalarıyla uzamsal-zamansal ilişkilerle birbiriyle bitişiktir. İşte dijitalleşme, dijital dünya bunları anlamlandırmaya yarayacak mı? Sorun burada! Ya da aslında dijital dünya/e-dünya bunları açıklamakta ama bu konularla ilgilenen aklın, buraları görmek için sınırların ötesine odaklanması gerekmektedir. Sanki teknoloji yaratığı körlükle insanları ihtiyaçlarının kölesi haline getirerek idealistlerin ideallerini ortadan kaldırmaktadır. Ütopyalar yok edilmekte; haklarda ve diğer hususlarda ütopya oluşturma hayalleri kurulamamaktadır. İnsanlar zevksel mekânların esiri edilmekte; bundan daha enteresan olanı, insanların en mahrem alanlarını hatta yatak odasının sınırlarını ortadan kaldırarak her şeyi mutfağa hapsetmekte; ev algısını değiştirmektedir.

Bunları yaptıran gücün ne olduğu açıklandığında, bu soru işaretleri cevaplandırıldığında dijital dünyayı, metaverse'nin anlaşılması gelecek üzerinden yeniden yorumlanarak ortaya konulması mümkün olacaktır. Bunu yapabilmenin yolu, bu yeni ilişki biçimlerinin yeniden tanımlanmasından geçmektedir. Dijital dünya neler yaratmakta? Neleri değiştirmekte? Bu yeni durumun eksisiyle mukayese edilerek akademik ve tutarlı doğru bilgiler ortaya çıkarılmalıdır. Dijital dünyanın olaylar ve olgularla ilgili temellendirme yapılmasının önüne geçmek gibi enteresan bir engeli vardır. Bundan dolayı temellendirme yapılamamaktadır. Temellendirilemeyen bir şeyin izahı ve anlamlandırılması mümkün olmamakta; yasa haline getirilememektedir. Yeni kaynaklar, yeni besleyiciler ışığında bilgi oluşturan yeni yapıların ve faktörlerinin yeniden temellendirilmesi ve anlamlandırılması bir zorunluluktur[17].

Üzerinde durulmaya çalışıla temel nokta, toplumda yeni sosyalleşme, yeni üretim ilişkileri ve yeni üretim araçlarının oluşması karşısında hakların da oluşturulmasıdır. Hakların oluşumunu da bu dijital dünya, beşinci dünya, e-dünya denilen yenidünya belirlemektedir. Yinelemek gerekirse, sosyologlar tarafından yeniden üretim biçimleri, üretim ilişkileri ve yeni hakların oluşmasında bu dijital dünyanın iyi tanımlanması, e-dönüşümün iyi kavramsallaştırılması elzem durmaktadır. Değişimler çoğunlukla olumlu ve olumsuz yanlarıyla ele alınıp incelenir ama bu yenidünya onun ötesinde kapsayıcı, kuşatıcı olup sadece biçimini değil nitelik ve özünü değiştirmektedir. Bu da kültürlerin ve hakların yeni nitelikler kazanmasına neden olmaktadır. Bu biçimsel bir değişme olmayıp niteliksel bir değişmedir. Sosyo-biyolojik organizmamızı, sosyal organizmamızı dönüştüren bu sosyalleştirme şekli acaba bizi sosyal organizmaya mı dönüştürmektedir?

**9. e-Dünya ve Felsefesi**

Yenidünya insanlığı gerçeklikten koparmış durumdadır. Dünyanın başka köşesinden birisiyle akşam komşu olmak bir başkasıyla sabah arkadaş olmak en temel ihtiyaçları ortadan kaldırmaktadır; bu nasıl bir sosyal etkileşimdir[18]?

[17] İbn Tufeyli 'in hay bin yekzan. Bütün sosyologların mutabık kaldığı bir şey var: Sosyalleşme.

[18] İnsan Tanrıyı içinde barındırıyor söylemi, Tanrının insanların içinde bulunduğu, bütün varlıkların içinde Tanrının gizliliği anlatılmaktadır. Tanrının fiziksel bir görünürlüğü yoktur veya sınırlı kapasiteye sahip olan duyularımız göremiyor. Bazı felsefecilerin ifade ettiği gibi insan yavaş yavaş kendi ağırlıklarından kurtularak ay üstü âleme yükseliş gerçekleştirecektir. Artık insan bu fiziki ağırlıktan arınıp mekân ve uzam prangalarından kurtularak o noktaya yükselmesidir. İbni Sina'nın insanın, Tanrısal tecelliye ulaşması bir daha düşündürmektedir.

Dijital dünya, mavimtırak/mavimsi bir dünya yaratmakta, teknolojiyi neredeyse bir Tanrı olarak kabul ettirmekte, insanın irade ve özgürlüğünün yerine makinaları ikame ettirme süreci oluşturmaktadır. Yeni sosyalleşme araçları sanal âlem vasıtaları üzerinden dönüşmekte olup psikolojik benlik ve sosyal benlik, bireyin kendisine ait değil gibi durmaktadır[19]. Dijital dünya, insan aklını ve bedenini ayrıştırarak Tanrıya götüren sanal akıl şeklinde düşünenlere karşın[20], Tanrının varlığının sanal olmayıp saf akıl olduğunu savunmak yerinde bir tespit olarak kendini göstermektedir. Tanrının akli oluşunu bir sosyolog bakışıyla şöyle değerlendirmek mümkündür. Allah ve peygamberin olmadığı ve kutsal kitabın olmadığı bir toplum düşünülmemekte, böyle bir şeyin tahayyül edilmesi mümkün görülmemektedir. Çünkü toplumun bulunduğu yer itibariyle insanın gösterdiği gelişim evreleri göz önüne alındığında Tanrının olmadığını tahayyül etmek mümkün olmamakla beraber, Tanrının varlığını da saf akıl olarak düşünmek gerekmektedir. Buna birçok kişinin karşı çıkacağı ortada olmakla birlikte cesur bir bakışla bunu ifade etmek gerekmektedir. Bu bakış, Tanrı ne vardır ne yoktur ya da Tanrı yoktur diyenlere karşı geliştirilmesi gereken bir argüman olmaktadır.

Toplumsal kuralları, düzeni, istikrarı ve bir arada yaşamayı sağlayan[21], yaratılıştan sahip olduğu donanımla bunu daha da geliştiren, bütünleştiren, değiştiren insan, gözünü kapattığında hissetmesi gereken Tanrıyı nasıl tanımlayacağı, bu yeni sanal dünyanın oluşturduğu sanal toplumda dini nasıl dönüştüreceği önemli bir problem olarak ortada durmaktadır. Ruhun ölümsüzlük kavramını da yeniden tanımlamak gerekmektedir. Birçok dinde ve inançta bedensel olarak düşünülen veya hayal edilen Tanrı varlığı yerine, gerek bazı Antik Yunan felsefecilerinin gerek bazı İslam filozoflarının anlatmaya çalıştığı gibi Tanrının saf akıl olarak imgelenmesi bu dijital dünya ile anlaşılması ve kavranması daha kolay olması muhtemeldir. Belki de aklın yeniden tanımlanması icap etmektedir. Yeni sanal dünyanın yeni bir akıl yarattığının farkında olunması gerekmektedir. Aklın kendi varlığını devam ettirebilmesi için duyulara ihtiyacı olduğu düşünülürken, sanal dünya ile duyuların ötesine doğru bir gidişat olduğu göz ardı edilmemelidir. Aklın duyulara ihtiyacı azalmakta bu da duyulara pek ihtiyaç duymayan bir dünyanın ortaya çıkması ve tanımlanması anlamını taşımaktadır. Aklın yeniden rasyo tanımlanması gerektiği ifadesi burada önem kazanmaktadır. Eğer rasyo tanımlama gerekecekse var olanın dün ile ilişkisinin, gelecekle bağının, Tanrıyla bağının, dille bağının, dinle bağının, siyasetle bağının, ekonomiyle bağının nasıl kurulacağı, bu yeni yapının nasıl açıklanacağı çok iyi çalışılmalıdır. Bu iki dünyayı karşılaştırmalı olarak tahlil etmek rasyo tanımlamaya götürür mü? Bunda bir müphemlik var; çünkü tahlil etme unsurlarında bir uyumsuzluk ortadadır. Belki de yeni bir Nuh tufanına ihtiyaç vardır. Önceki Nuh tufanını sağlayan su olup yeni bir dünya, yeni bir milliyet, yeni bir toplumsallaşma meydana getirerek tufandan sonrasını da akılla izah edilmektedir. Öncesi mitoloji olarak değerlendirilmekte ve izahı zor görülmektedir. Dolayısıyla yeni tufanı sağlayan dönüştürücü kuvvet su yerine dijital olmaktadır[22]. İnsanlığın belli dönüm noktalarında olağanüstü sıçramaları olmuştur. Dijitalleşme ile yeni bir sıçramanın kaçınılmazlığı ortada durmaktadır. Sıçrama dönemlerini Âdem öncesi, Âdem ve Nuh arası, Nuh'tan dijitalleşmeye kadar olan dönem ve dijitalleşme sonrası şekilde ayırmak mümkündür. Adem'den sonra gelişen bugünkü dünya akıl temelinde açıklanmakta, toplumsallaşma dönemleri anlaşılır kategorilerle çözümlenmekte, özellikle Nuh tufanı sonrasında tarih, toplum ve birey ilişkisi anlaşılır kılınmaktadır. Yenidünya/dijital dünyada Nuh tufanının karşı karşıya kaldığı o yok edici unsurlarla mücadeleyi, onun oluşturduğu bilinçlenmeyi, ondan sonra gelişen aklı yaratmaktadır. Yani, öncesinin yok olması yenisinin oluşması; dijital dünyadan kastedilen de öyle yeni bir dünyanın var olmasıdır. Öncesini yok eden sebepler yenisini var etmektedir. Bu sebepler büyük bir akıl ürünü olarak, irade olarak Tanrının aklına karşın insan aklının etkisi nereye kadar? O süreç içinde açıklanmaya çalışılacaktır. Bu, günümüze kadar içinde yaşanılan ikinci veya üçüncü büyük değişim olarak görülmelidir. Belki de tam bir ayrıştırmayı şu şekilde yapmak mümkündür. Birincisi, dünyayı anlamlandıran

[19] Belki orası da bir aşamadır ve bu aşamayı da kullanıyor.

[20] Bu konuda Platon gibi gerek Antik Yunan felsefecileri gerek İbni Sina gibi İslam felsefecilerinin beden ve ruhtan yaratılan, insanın ruhun bedenden sıyrılarak özü olan Tanrıya yükselmesi yaklaşımı vardır.

[21] Gönderdiği peygamberler ve verdiği akılla bunu sağlayan.

[22] Nuh tufanı yerine Âdem öncesi ve sonrası olarak da ele almak mümkündür. Âdem'i toplumsallaşmanın ilk örnek, lider ve ilahi akılla irtibatlı insan olarak kabul etmek mümkündür.

ve tanımlayan tanrısal aklın iradesiyle Adem'in/insansal aklın var edilmesi, ikincisi Nuh tufanı sonrasında meydana gelen toplumsallaşma ve beden/duyu akıl ilişkisi, üçüncüsü ise dijital dünya ile yeni oluşacak olan toplumsallaşma ve aklın ihtiyaç duyduğu yeni bir tanımlama şeklindedir. Yinelemek gerekirse yeni bir tufana ihtiyaç vardır. Nuh'ta belirleyici olan suydu ve orada sudan kurtulmayı sağlayan Nuh'un tanrısal aklıydı. Çünkü peygamberlerin aklı kendi aklı değil tanrısal akıldır. Yani o aklın ortaya çıkardığı gemi inşası, gelecekte insan neslinin devamının sağlanması ve geleceğin yeniden şekillenmesi yani temel faktörlerin bir araya getirilerek tufandan sonraya çıkılması tanrısal bir akıldır. Şimdi ise üçüncü bir tufan; bu tufanın belirleyici unsuru su yerine dijitaldir. Şimdi değişim-dönüşüm, yok olma, yeniden var olma nasıl olacak bunu düşünmek gerekmektedir.

Bu noktada tarihe bir not düşmek adına şu sorular önemlidir. Yeni gemi nasıl olacak? Gelecek dünya nelere ihtiyaç duyacak? Yeni gemiyi yapacak Nuh kim veya ne olacak? Yapılacak o gemi nasıl bir şekil alacak? Geminin içinde gelecek nesli şekillendirecek, dünyayı şekillendirecek temel belirleyiciler, temel ihtiyaçlar neler olacak? Bu ve bunun gibi sorular, dijitalin belirleyici olacağı dünyanın anlaşılmasını, anlamlandırılmasını, yorumlamasını sağlayacak hususlardır. Tüm çelişki ve paradokslar buradan oluşmaktadır. Onun için metalaşma, yabancılaşma, dönüşüm, ulusal devlet, ulus üstü yapılar, ulus altı yapılar, örgütlülükler, bunların tümünün nasıl olacağı önem arz etmektedir. Farkında olunmadan dünya yeni bir dönüşüme gitmekte, yeni bir şekle bürünmektedir. Bazen öyle oluyor ki ulus altı mikro bir yapıda/lokasyonda gerçekleşen ya da destinasyonda gerçekleşen küçük etnik ya da teolojik bir hareket dünyayı sarıp sarmalamakta ve etkilemektedir. Büyük ve hantal yapılar aslında küçülüyormuş gibi, bölünüyormuş gibi görünmekte ama o küçülme aslında daha da büyümektedir. Bir taraftan da devasa hantal bir yapı oluşmaktadır. Teknoloji ayrı alanlarda, aynı işte çalışan, aynı evraka ulaşmayı sağlayan, yani hiç işe gitmeden (home office) çalışmayı sağlayabilmekte ama bir taraftan da dünya hantallaşmaktadır.

Dünya tıkanmakta ama insanlar bunun farkında değildir. Yeni teknoloji her tarafa kendi çöplüğünü, kendi hantallığını ve kendi büyüklüğünü yaratmaktadır. Dünyayı yok edecek bir gidiş yaşanırken insanlar bu devasa dijital büyüklük içerisinde özüyle, varoluşuyla ve değerleriyle sürekli içten içe güve girmiş gibi çürümektedir. İnsanlık teknoloji karşısında, güvenin elbiseye girip o elbisenin birbiriyle örgü yapısını ve bütünlüğünü oluşturan bağlarını yemiş, içini/özünü boşaltmış sadece dışı oluğu gibi durmaktadır. Şöyle devasa ve hantal bir yapı oluşmaktadır. Herkesin teknoloji ile bütünleştiği dünyada bir benzeşme, büyük bir aynılaşma oluşturmakta bu da farklılığı, içtenlik ve samimiyeti ortadan kaldırmaktadır. Prototip olarak robotlaşmanın veya robotik standart davranılışların ortaya çıktığı, benzer alışkanlıkların oluşturulduğu, birbirinin benzeri üzerinden tanımlanmaların algılandığı bir dünya var edilmektedir. Aslında işler çok hızlı yapılmakta ama sosyal gerçeklik, sosyal yaşam insana ait değerlerin hepsi büyük bir hantallığa maruz kalmaktadır. Buraların mutlaka çözülmesi ve yeniden anlamlandırılması gerekmektedir.

**10. Geleceği Yeniden Yorumlamak**

Şu an içinde olunan çağı belki kısmen yorumlamak mümkündür ama bu dijitalleşme hızına bakıldığında evirilmenin yaşanacağı sonraki dönemi şu anki bakışla açıklamak çok kolay olmayacaktır. İzah etmekte zorlanılacak birçok belirsizlikler ve gri alanlar bulunmaktadır. Dijitalleşme yeni bir gerçeklik dünyasını, beşinci dünyayı yaratmaktadır ama bu gerçekliğin ne olduğunu kestirmekte zorlanılmaktadır. Bu sanal dünyanın ötesinde bir gerçeklik dünyası ama bu gerçekliğin ne olduğu bilinmemektedir. Yeni gerçekliğin temel belirleyicilerinin neler olduğu, etkili faktörlerin, olayların ve olguların hangileri olduğu net görülmemektedir. Sadece teknolojik değişmeler, gelişmeler ve icatlar bunu yapıyor demekle yetinmeyip bunun ötesinde etkenler olduğu düşünülmelidir. Burada bilinç dışı varlıklar üzerinden tanımlama yapılamamaktan ziyade bilincin bizzat kendisinin ürettiği kast edilmektedir. Aklın yeniden tanımlanmasından kasıt, kozmitif dünyanın içinde bilincin ürettiği akıl olmakta yoksa akıl dışı yapılar üzerinden açıklamalar kastedilmemektedir. Onun için "rasyoyu yeniden tanımlamak lazım" denilmektedir. Çünkü bilinci oluşturan hususlar değiştiğinden bilincin temel vasıtaları, temel belirleyicileri yok olmaktadır. Belki bugün

bu söyleneneler çok anlaşılmamakta ama gelecekte bir göze, bir kulağa pek ihtiyacı olmayan bir insanlık olacağı uzak görülmemektedir. Yani insanın sahip olduğu şu anki duyular, mevcut bedenin sınırları doğrultusunda gelişip, akıl beden uyumu ile varlığı süregelmiştir. İnsanın varlıksal boyutu değişmesi durumunda bu duyulara ihtiyacı kalmaması muhtemeldir. Aklın bedene hükmedip onu pasifiz ederek, iktidarı tamamen ele geçirebileceğini düşünmek mümkündür.

Siber gelişimler yeni bir düzlem açmaktadır. Bu düzlem ne dairesel ne dalgasal, ne de noktasaldır. Yeniden tanımlanması gereken birçok nokta vardır. e-Dünyanın olup olmadığının tanımlanması gerekmektedir. Yani beşinci dünya dördüncül ilişkiler; bu kavramların ilk kez kullanıldığının farkında olunmalıdır. Bunun ortaya çıkardığı yeni toplumsal yapının ne olduğunun cevabını bulmak kolay olmayacaktır. Boşluğu dolduracak cevaplar oturmamaktadır. Çünkü avatar oluşturulamamaktadır. Beşinci bir göze ihtiyaç duyulmaktadır. Bazen Ali'nin gözüyle, Hüseyin'in gözüyle, Muhammet'in gözüyle bakmak gerekmektedir. Onları hissetmekte, diyaloga geçmekte, hayal etmekte ve manevi âlemde onlarla konuşmakta bir sorun yaşanmamaktadır[23].

Bu yapılan tanımlama dinsel bir motif üzerinden düşünülmemesi gerekir[24]. Bu aklın yeniden tanımlanması üzerinden bir yaklaşımdır[25]. Dördüncül ilişkilerden kastedilen çatışmayı, farklılıkları, çıkarları önceleyen yaklaşım değil; öznenin bundan uzaklaşarak yeni bir eylem ve kimliğe büründüğü ilişkiyi tanımlamaktır[26].

Akılla özne arasında, özne ile süje arasındaki bağı kuran özne denilen şey nedir? (ben miyim? Gerçeklik miyim? Yoksa sanal mıyım? Gibi soruların düşünülmesi) Bugünkü gerçeklik üzerinden tanımlamak veya bunları din üzerinden, dinin öteki dünya yani ahiret inancı üzerinden tanımlamak ne kadar doğru/yanlış olacaktır. Çünkü dördüncül bir ilişkiye girildiğinde özne ben miyim? Sen misin? Bilinmezliği olacaktır[27].

**11. Ruh, Beden, Tanrı İlişkisi**

Yaratıcılıkta eşitlik kavaramı, ruhun mertebelerinin oluşturduğu adalet kavramı ve ruhun yolculuğunu belirleyen özgürlük, yaratıcının anlaşılması ve ona ulaşılması noktasında önemlidir. Yaratıcılığı kullanmadan/kullanarak yaratıcıya ulaşmak yeni bir kavramlaştırma olarak önemlidir. Yani skolastik akılla, dinin o mistik tasavvuf aklıyla, standartlaşmış zikirle Tanrıya ulaşılamayacaktır.[28] Belki sadece Tanrıyı hissetmek mümkün olacaktır. Yenidünyanın ortaya çıkardığı şey Tanrıya ulaşılabileceği fikrini düşündürmesidir. Tanrıya ulaşmanın gerçekliğinin olabileceği bir dünyaya doğru gidilmektedir[29]. Yenidünyayı tanımlarken bugünkü kavramlarla açıklanamayacak olan dördüncül ilişkilerin zaman yolculuğunu, kendi dünyasını oluşturmaktadır. Yeni düşünsel bir düzlem yaratılması lazım

[23] Ahiret dediğimiz şey kültürel bir şekillenmedir. Tanrının çizdiği bir şekillenme değil, her kültürel şekillenmenin arkasında insan olduğuna göre Tanrının varlığı da kültürel şekillenmede temel bir unsurdur. Tanrının varlığının yanında buyrukları da kültürel şekillenmede etkindir. Tüm semavi dinlerde ahiret inancı mevcuttur. Bazı İslam felsefecilerinin dediği gibi ahiret, beden ve ruh ayrılışında sonra ölümlü olan bendenden ölümsüz olan ruhun ayrılması sonrasında devamlılığını sürdürdüğü yerdir. Bedensiz ruh yok olmayacaksa ahiret bu evreye tekabül etmektedir.

[24] Saf akıl, Tanrının bir parçası olarak düşünüldüğünde bu gelişmişliğin, bu teknolojinin ve girilen bu beşinci dünya sonrasında acaba vücut hapishanesinden kurtularak Tanrıyla tek parça halinde bütünleşeceği dünyaya doğru mu götürmektedir.

[25] Zaten aklın tanımlanması değil midir? Akıl üzerinden insan kendini tanımlamaktadır. Zaten din bunun için bir araç değil mi?

[26] Özne nedir peki beden midir?

[27] Dinin kendisi bir araçtır. Özne ben miyim? Vücut mu? Bu âlemde vücutla birliğinde akılla beraberliğinde özne benim. Sizin bahsettiğiniz bu sanal âlem dijital âlem veya metaverse âlemdeki "beni" tanımlamak için yeni bir somutlaştırma yapmak lazım. Felsefecilerin kimisi beden sonrasındaki varlığı saf akıl kimisi de ruh demektedir. Tabir ruh sadece yaşamsal unsur değildir. Aynı zamanda iradenin de olduğu farkındalıktır.

[28] Marx Weber, *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu,* çev. Milay Köktürk. (Ankara: Bilgesu Yayıncılık, 2011), 45-56.

[29] Tanrıya ulaştığımız zaman biz Tanrıyla tek bir özne mi oluşturuyoruz? Yoksa biz ve Tanrı farklı mı oluyoruz. Hayır, bu mümkün değil diyorsunuz ya, benim de vurguladığım nokta tam da orası. Yani Tanrıyla bir bütünlük değil asla. Öyle bir şey mümkün olabilir mi? O zaman yaratıcı kavramı ortadan kalkar. Mademki öyle Tanrıya ulaştığımız ve Tanrıyla bir bütünlük sağladığımız ama Tanrı ve ben, ben ve siz diye bir ayırım olmayacak mı? Tabi Tanrı ve ben var, yine Tanrı ve biz var. Yaratan ve yaratılan var. O zaman şöyle bir şey ortaya çıkmaktadır. Biz Tanrıyı tanımlarken sorun yaşamayız ama Tanrıyla bütünleştiğimde Tanrıyı ve kendimi ayrı tanımlarken kendimi ve sizi de tanımlamamız gerekir.

geldiğinden düşünceyi, kognitif dünyayı dairesel, çizgisel, noktasal kuramlarla, olgularla açıklanamayacağından bahsedilmektedir. Bugünün kavramları üzerinden bakıldığından geleceğin kavramlarını oluşturmakta zorlanılmaktadır. Çarpıklık ve çıplaklık çelişkiyle dolu ve toplumun büyük çoğunluğu tarafından yanış ve eksik anlatılmayı getirmektedir. Bugünkü toplumun anlayabilmesini, bir bağ kurabilmesini sağlayacak aklın, yeni bir yol haritasına, yeni bir sürece tanımlanması lazım derken nasıl tanımlama olacak? Çünkü duyu organlarının belirleyiciliği üzerinden gelişen ortaklık, ortaklaşma ve bu ortaklaşmanın ilkelerini ortaya koyan belirleyiciler ortadan kalkmış durumdadır.

Aklın, yeniden standart dünün ortaya koyduğu kavramları açıklamakla bir yere varılması soru işareti oluşturmaktadır. Yeni bir rasyo tanımına ihtiyaç vardır. Yeni rasyo tanımı, yeni rasyo tanımının ihtiyaç duyduğu birinci varlık yeni bir yaratıcı kavramı modellemesidir. Bu şöyle bir şeydir. Anlatılmakta olan toplumlar geliştikçe ve değiştikçe tanırı kavramı da ona paralel olarak kendini yenileyerek var etmektedir. Bu Tanrının değiştiği anlamına gelmeyip Tanrıyı algılayan aklın, yani toplumsal aklın değişebileceği anlamına gelmektedir. Tanrı her zaman vardır. İlk yaratılanlardan önce de vardı; belki de bizim düşünebildiğimizden çok daha farklı boyutta vardı. İleriki zamanlarda insan aklının ortaya koyacağı ve kabul edeceği Tanrı fikri veya algısı değişecektir ama Tanrı değişmeyip insanlar, akıllarını kullandıkça ulaşacakları yüksek noktalarda Tanrıyı yeni bir bakışla anlayacaklardır. Dünün ilkel dinleri primitif yapıları, çok Tanrılı dönemleri ve tek Tanrılı dönemleri geçirmişlerdir. Gelecekteki süreçte dinin yeni bir forma kavuşması veya yeni bir yoruma ihtiyacı düşünülebilir. Belki de bu form İslam'ın, Kur'an'da tanımladığı ama bizim akıl olarak çözemediğimiz kavramların menşei de olabilir. Ya da başka bir şey de olabilir.

Üzerinde durulmak istenen şey, dünün üzerinden bugünü veya yarını açıklamak olmamalıdır. Çünkü dün üzerinden bugünü, yarını açıklamaya çalışmak çıkmaza götürecektir. Bütün dünyada tek bir inanç olmadığından "din" bütün toplumu, bütün dünyayı ortaklaştırmaz. İnsanlığı ortaklaştıracak temel unsur akıldır. Tüm insanların ortak kullandığı şey din değildir, akıldır. Din kültürel bir olgu olduğundan din üzerinden, sadece İslam üzerinden tanımlama yapılacak olursa Hristiyanlığa veya diğerlerine bu nasıl kabul ettirilebilir. Bu Allah'ın yaratma fikrine de ters düşecektir. Allah da zaten kendi varlığını vahiy yoluyla ortaya koyduğu şeyi akıl yoluyla kavramamızı, imgeleştirmemizi istemektedir. Aklın olmadığı yerde sorumluluk yoktur. Dini sorumlulukta yoktur. Bu vahyin karşıtı olmamakla beraber vahyin tamamlayıcısıdır. Ama eğer İslam üzerinden, din üzerinden gidilecek olunsa, inanılacak şeyler üzerinden gidilecek olunsa, dünyanın bütün insanlığa bir mesaj, bir ortak payda oluşturması mümkün müdür? Örneğin Aristo kendi dinsel inancı üzerinden yazmış olsaydı bugün hala dünya onu kabul eder miydi? Ama o akıl üzerinden yazdığı için, bilgi üzerinden yazığı için dünya tarafından hala kabul görmektedir. Günümüzde de akıl ve bilgi üzerinden bilgi oluşturulmalıdır. Bunun sağlanması çok önemlidir.

Dijital dünyada yeme-içme belki olmayacaktır. Günümüzde dinin en çok tanımlamalar yaptığı alan yeme içme üzerindendir. İnsanın beşer olarak aklın tanımladığı da o dur. Belki de dijital dünyada yeme içme olmayacaktır. Belki bir hapla veya küçük bir çip ile insanın yeme-içme ihtiyacı giderile bilecektir. O hap veya vücuda yerleştirilecek çip, vücudun ihtiyaç duyduğu tüm gıdaları vücuda vererek belki yıllarca günlük tüm ihtiyaçlarını karşılayacaktır. Temel ihtiyaçlar ve temel alışkanlıklar değişecektir. Gündelik yaşam biçimi değişecektir. Toplumsal değişimi sosyal ilişiklerde yeni kavramlaştırma, yeni tanımlama, anlamlandırma yapamıyor olması bir sıkıntı olarak ortadadır. Teknoloji sosyal yaşamı, sosyalleşmeyi, toplumu boğmaktadır. Buna sanal ilişki denmekte ama bu da yerli yerine oturmamaktadır. Yeni anlamlandırmaya, yeni kavramsallaştırmaya, yeni tanımlamaya, yeni akıl ilkelerine ve akıl tanımlamalarına, yeni korporatif sınırlarına ihtiyaç vardır. Sosyoloji, toplumun bu değişim sürecindeki tüm paradokslarını, içine hapsolmadan iyi analiz etmelidir. Zaten en büyük çıkmaz da bu sanal kürenin içinde hapis kalarak dışarı çıkmak ve görmek için gösterilen gayretsizliktir.

Din koruma aracı mı? Din evrensel ama koruyamayacak. Kendini koruyan evrensel olamaz. Tekliğin birlikteliği toplumdur. Toplumsallaştıkça insanlık, samimiyet, içtenlik, dayanışmaya ve bireyselleştikçe çatışmaya gidecektir.

Kapitalizm ve liberalizm dine uygun değildir.

**Not:** Tanrı demek birliktelik demektir. Yaratıcı, insanı yaratmadan önce de birlikte yok olduktan sonra da insanla birlikteyse, bütünleşme bu iki evreden oluşuyorsa, neden doğum ile birlikte insanı kendinden ayırıyor?[30] Bu sorunun cevabı aslında "birliktelik" kavramının gizeminde sırlı ve saklıdır. İnsan yeni bir birliktelik oluşturup bu birlikteliğin yeni bütünleşme süreçlerinin tüm oluşumlarıyla Tanrıyı anlatıyor. Öyleyse toplum fikri yapısal olarak iki evrenin dışında üçüncü evren olarak Tanrının akıl ve duyu ile birlikteliğinin ortaya çıkardığı bütünleşme, toplumsallaşmadır. Bütünleşme gerçeğinin kendisidir. Bu fikir toplumsallaşmayla kendini aşikâr etmektedir. Toplum olmak Tanrıyla bütün olmak, birlikte olmaktır. Çünkü Tanrı birlikteliktir. Birliktelik çokluğun oluşturduğu birleşmeyse Tanrı çokluk mudur? Çokluksa bu çokluk nasıl oluşup kendini anlamlandırmayı sağlıyor? Kanaatimce Tanrı birliğin oluşturduğu tekliğin kendisidir. Tanrı çokluğun tekliği, tekliğin ise birlikteliğidir. Bir arada olmakla ancak onu tanımlayıp ve anlayıp ulaşabiliriz. Toplumsallaşmak ve toplumun gerçekliğiyle onun etkin bir üyesi olmak, gerçek evrenin birlikteliği Tanrının birlikteliği demektedir. Aynı zamanda insanın evrenle birlikteliği Tanrısıyla da birlikteliği demektir.

**Sonuç**

Özne olan insan dijitalleşmeyle süjeye dönüşmüş ve eylemle ilişki kuran insan yapaylaşmıştır. Dolayısıyla toplumun yeni şeklini sosyolojik olarak tanımlanmakta zorlanılmaktadır. Sosyolojik bakış açısındaki karşılıklı da Nuh'u kurtaranın gemi olduğunu düşünürüz ama sudur. Aslında herkes Nuh'u ve yanındakileri kurtaranın araçsal olarak gemi olduğunu düşünürken temel de su olduğunu düşünmek gerekir. Bu bağlamda insanlığın yeniden zuhur etmesini sağlayan şey sudur. Teknolojide böyle bir şeye dönüşmüştür.

Tanrı ruh ve insanla birliktelik kuruyor ve bu birliktelik insan doğmadan önce başlıyor, öldükten sonra da devam ediyorsa (en önemli birliktelik olarak, teolojik olarak burası dikkate alındığında) ve insanın evrendeki varlığı ruhla açıklanmak yerine daha çok bedeni ve eylemliliği üzerinden tanımlanıyorsa hem doğduğu ana kadar hem de öldükten sonraki dönemde ruh önemlidir. Öyleyse bu sürecin teolojik dönüşümümün arada kalan nesnellik nasıl açıklanacak? Yani insanlar öldüklerinde ruhla, Tanrıyla birlikte ama yaşarken Tanrıdan uzak mı? Bunu vasıta olarak kılındığında doğum ve ölümün arasındaki çizgide insanın birlikteliğini, Tanrıyla hem halini sağlayan şey toplumsallaşması, diğer insanlarla birlikte olmasıdır. Onun için toplumsallaşmak ve toplum kutsanan, kutsanması gereken, gelecekte insanı şümullendiren bir olgudur. Çünkü bizi Tanrıya götüren mekanizmanın en etkin değil, birçok faktörde de değil tüm faktörlerin oluştuğu, şekillendiği yer toplumdur. İrademizi, özgürlüğümüzü, aklımızı, tutumumuzu, imanımızı, bilgimizi, inancımızı, ideolojimizi vb. şeyleri şekillendiren şey toplumdur. Öyleyse sanallıkla toplum yeni bir buluşma gerçekleştirecekse, bu buluşmada sanalın gerçekte toplumun yerine geçmesi gelecekte çokça tartışılacaktır.

İnsan cenine düşüp insan plazması olduğu halde ya da doğduğu andan ona kendinden bir şey üflüyorsa ve öldükten sonra ruh ayrılıp yeniden yaratıcısıyla oluyorsa doğumla ölüm arasında ruh nerede? Nasıl kim temsil ediyor? Çünkü burada Allah yok. Yaratırken ruhun anlamlandırdığı yaratıcının varlığını insanda temsil eden şey toplum, öteki, bir arada yaşama, cem olma, bütünleşmedir. Tevhit fikrîde zaten buradan çıkıyor. Tevhidin kaynağı da cem olmakta, birlik olmakta, öteki olmakta. Çünkü seni anlamlı kılan Allah'ın varlığını bahşettiği şey bir arada yaşamaktır, birlik olmak, toplum olmaktır. O zaman toplumda sosyal olmak, ilişki kurmak, bağ kurmak, aynı olmak, benlik olmak ve bir arada olmak önemlidir.

[30] Bununla ilgili yine İslam felsefecilerinin farklı bakışları vardır. Kimileri beden yaratılmadan önce ruh olduğunu savunur. Ruh, anne karnında vücuda yerleştiriliyor. Kimilerine göre ise ruhun yaratılması anne karnında bedenle birlikte olmakta ama ölümle beden yok olurken ruh varlığını devam ettirmektedir.

Allah tüm canlıları yaratıp ona kendinden bir ruh üflediyse insanı eşlehi mahlûkat, varlıkların en şereflisi, en üstüne koyuyorsa ona ayrı bir önem veriyorsa, insan sanırım tek ruhlu değil iki ruhludur. Allah ona diğer canlılardan farklı ikinci bir ruh daha üflemiş olması lazım. Bu ruh bana göre bir nefsi ruh biri de fıtratın yani yaratıcının kendi ruhu. İnsanın tüm ilişkilerini, cennete, cehenneme gitmesini, kader yolunu çizmesi bu iki ruh arasındaki tercihleri üzerinden değişiyor. Eğer fıtrat-i ruhun Allah'ı temsil eden, onunla ne kadar hemhal oluyor, temaşa oluyor, onu anıyor, orda takvaya ulaşıyorsa cennet senin için kaçınılmaz. Cismani ruhun ortaya çıkardığı şeyler affedilebiliyor. Örneğin birine bir yanlış yaptığında mükâfatını veriyorsun. Fakat Allah'a karşı fıtratın yaptığı ruhla affedilmiyor. Demek ki bizim affedilmeyen şeyler işlememiz için Allah'ı tanımamız, tevhit olmamız, bir olmamız ve rahmani olanı ya da fıtrat-i olan üzerinden kader yolculuğumuzun ana teması belli oluyor.

Bilgi toplumunda bilginin güç olması sanayi toplumundaki makine sahibinin güç olması ya da tarım toplumundaki fiziksel gücün ve toprağa sahip olmanın güç olması, bunun yapıyı oluşturmasından çok farklı bir seyir takip etmektedir. Bilgi toplumunda bilginin güç olması ve bilgiye sahip olmak bilgi teknolojilerinin oluşması, her şeyin bilgiye dayalı olarak açık, sınırsız, kontrolsüz ortaya koyulması bireylerin ve toplumların yaşamlarını aslında kolaylaştırsa da karmaşıklaştırıyor. Çağımız insanı her şeyi bilince daha çekingen daha ürkek, daha korkak, daha kontrollü, daha dengeli ve büyük oranda başkalarıyla ilişkilerinde hep tedirgin ya da acabaların, kuşkuların olduğu bir ilişki biçimine gittikçe sürüklüyor. Bu da insanı sosyal olmaktan, sosyal ilişki kurmaktan uzaklaştırıyor, yalnızlaştırıyor ve bilgi teknolojisine hapsediyor ve ona bağımlı hale getiriyor. Bu tuzağı mutlaka aşmalıyız. Her şeyi bilmek mi yoksa gerekli olanı, doğruyu, ahlaki akılla bezenmiş olana vakıf olmak arasındaki bağı iyi çözmek mi gerekir sorusunda mutlaka insanı yalnızlaştıran, teknolojiye bağımlı hale getiren, sosyal mesafelerin ortadan kalktığı ancak bir duruma dönüştürmesine izin vermemek lazım. Bana göre teknolojideki temel sıkıntı bilginin mülkiyetinin tekrardan tanımlanması ve oluşturulmasıdır. Bilginin mülkiyetsizliği, mülkiyet kavramının ortaya çıkardığı tüm üretim ve bölüşüm sistemlerinin siyasal yapıların, sosyal yapıların, ekonomik yapıların, kültürel yapıların tanımlanmasını, varlığını çözülmeden değişerek devam etmesini engelleyici bir rol oynamaktadır. Değişimin belirsizliği teknolojiye bağlanınca ya da teknoloji değişimin belirsizliğini arttırdıkça aslında bu insani yapılara ve sosyal yapılara temerküz etmekte ve bu temerküz toplumları çözülmeye, çatışmaya götürmektedir. Bugün dünya insanlığının karşı karşıya kaldığı çatışma alanlarının lokasyondan bölgesele bölgeselden küresele dönüşmesinin sebebi, teknolojinin ve teknolojiye bağımlı bilginin insan yaşamına etkisinin insani tutum, davranış, ahlak, ilişki, kontrol, statü rolleri gibi onu tamamlayan, var eden tüm faktörlerini kendi iradesi dışında belirleyici olarak (altınızı çiziyorum) kişinin kendi hür iradesiyle, özgür iradesiyle davranmasını, düşünmesini engelleyici hatta ondan alı koyan bir seviyede değiştirici bir rolü ya da kontrol edici ya da belirleyici bir rol oynaması oldukça sorunsal olarak karşımıza çıkmaktadır. Toplumları analiz ederken, toplumsal yapıyı ortaya koyarken teknolojik değişimin bilgiyi, bilginin de insan üzerindeki tesirinin bu olumsuzluklarını mutlaka ayıklayarak bir analiz yapmak daha doğru olacaktır.

Teknoloji insan olmamızı ve insan gibi davranmamızı ve onun ortaya koyduğu değerlerin, inançların, yaşam biçimlerin en temel ihtiyaçlarımızı oluşmasını engelleyici bir rol mü oynuyor sorusu, izaha muhtaçtır. Çünkü artık bilgi ve teknoloji etkileşimi insana tesir etmektedir. Neye, nasıl inanacağımızı, değerlerimizi nasıl bulacağımızı hatta nerede ne zaman ne yememiz gerektiğini öğreten, zorlayan, mecbur kılan bir hale gelince en temel ihtiyaçlardan hiyerarşik olarak bütün alt üst oluş ihtiyaçlarımızı ve amaçlarımızı zorunlu belirleme istikameti göstermesi bizim alışılagelmiş, olağan, yapısal, toplumsal ve sosyal varlık olmamızı engellemekte ve bu engellenmemiz de süreç içerisinde toplumu anomollere, patolojik vakalara dönüştürebilmektedir.

Teknoloji ve bilginin tesiri insanda davranış bozukluğuna, tutum değişikliğine, sosyopatik eğilimlere arttırıcı bir rol oynamaktadır. Süreç içerisinde bu sadece ölçülebilir davranışlarımıza değil hissiyatlarımıza da tesir ederek normalleşmekte ve alışkanlığa dönüşmektedir. Bizim alışkanlıklarımızın ortaya çıkmasındaki normal süreci ciddi anlamda tesir altına almaktadır ve böylece bizi alışkanlıkları, tutumları, davranışları kendinde olmayan, irade

göstermeyen, özgürlüğün tanımını yapan ancak özgürce davranamayan, özgürce ilişki kuramayan bir nesnelere, olgulara dönüştürmektedir.

Teknoloji insanın evrensel varlık olmasını engelleyici bir rol oynamakta ve yeryüzünde insani değerlerin, insani ilişkilerin yokluğunu oluşturmaktadır. Hayatın anlamını öğretilerden, inançlardan ve değerlerden uzaklaştırarak bilen insan figürü ya da aktöriyel gelişme içerisinde bilgiye tutsak olan, bilgiye mecbur olan köleleşmiş ya da alışkanlıkları, değerleri infiale uğramış bir insan ortaya çıkmaktadır. Teknoloji aslında daha doğrusu bilgi ve bilgi toplumu, bilginin merkeze güç olarak konulması, insanın iyilik yapma öğretilerini, tesirini genişletmiş gibi dururken iyiliğin mahiyetini ortadan kaldırmakta, onu metalaştırmakta, amacından uzaklaştırmaktadır. Bu durum kötülüğün dolaylı yaygınlaşmasına, etkinleşmesine hizmet etmektedir. İnsan içinde var olan kötülüğün arsızlaşarak dominantlaşmasını ve karşıtlığı, farklılığı, üstün olmayı, ötekine hâkim olmayı ve bunun tesirlerini arttırmaktadır. Günümüzdeki çatışma alanlarını ya da çatışmaların bir yarıştan kaparak karşıtlık üzerinde hegemonyaya dönüşmesini sağlamaktadır. Bu aslında teknolojinin belki de en olumsuz şeylerindendir ve bu olumsuzluklar ailedeki mahremiyeti ortadan kaldırmakta, kadın-erkek ilişkileri, karı-koca ilişkileri, çocuk ilişkilerini tamamıyla amacından, aile ahlakı sınırlarının ötesine taşımaktadır.

Teknoloji aslında daha doğrusu bilgi teknolojileri ve bilgi toplumu bilginin güç olarak merkeze geldiği noktada bir şeyi aşırı olarak ortaya koymaktadır. Tüketimi arttırıcı, başat bir rol oynamaktadır. İnsanları sürekli tüketen tükettikçe de yeni tüketme ürünlerine ulaşma biçimini kolaylaştırmaktadır. İnsanlar her yeni tüketme biçimini denedikten sonra marjinalleşiyorlar. Marjinalleşerek yalnızlaşıyor, bencilleşiyor, kötüleşiyor tüketecek bir şeyin kalmadığı yerde kabalaşıyor, saldırganlaşıyor sanki bir zenginlik oligarşisi, oligarkı ve bunların büyük oranda her şeyi tüketeceği birbirini tamamlayıcı ama aynı zamanda kısır döngüsü bir süreç yaratmış oluyor. Bu süreç ortaya çıkan bilgi oligarklarını tatminsizliğe götürüyor ki bu tatminsizlik çatışmanın, yok oluşunun, denemenin insani derinliği ya da insani olanı ortadan kaldırmaya dönüşmesini sağlamaktadır.

Teknoloji ya da bilginin güç olması, merkezde olması bilgi toplumunun bireye yüklediği zorunluklardan biri, her şeyi bilen insanın merkeze neyi koyduğu sorusunu karmaşıklaştırmakta, inançları sarsılmakta her şeyi kendi bilen insanın arayışları ve tansıyla ilişkileri nasıldır sorusu, nasıl gelişiyor sorusu özellikle toplumların maddi ve manevi dengesinin gelecekte nasıl şekilleneceği açısından büyük belirsizlik oluşturmaktadır. İnsani hazları, insani değerleri özellikle inanç değerlerini ne kadar olumsuz etkilediği ve bunun tesirinin ne olduğundaki belirsizlik, diğer alandaki yarattığı insanı derinlikten yoksun eden ya da insanı insanlık ölçülerinden yoksun bırakan şeylerden daha çok tartışılmalı, net ortaya konulmalıdır. Sosyolojinin bu konuda yüksek düzeyde empati yapması zorunlu hale gelmektedir. Teknoloji aslında daha doğrusu bilgi teknolojisi, günümüzde insana bir zerktir. İnsanın aile değerleriyle, ahlakıyla, yaşam biçimleriyle, inançlarıyla, değerleriyle, yapılarıyla, tutumlarıyla, sevgisiyle tüm değerlerini yeni bir şey zerk eden ya da değerleri belirleyen bir zerk görevi görmektedir. Ancak bu dışsal müdahale, insanın içsel dünyasında bir yalnızlık "duygusu" yaratmaktadır. Tanrının yalnızlığı, onun mutlak tekliğinden kaynaklanmaktadır.

Tanrının yalnızlığı, onun yaratıcı gücünün ve üstünlüğünün bir yansımasıdır; Tanrı, insanlardan farklı olarak yalnızdır. Bu yalnızlık, onun eşsizliğini ve yaratıcı rolünü ortaya koymaktadır. Oysa insan, toplumsal bir varlık olarak yaratılmıştır. İnsanların sosyalleşme gereksinimi, onların birbirleriyle etkileşime girmesi ve toplumsal sorumluluklar üstlenmesiyle şekillenir. Ancak günümüzde bireylerin giderek yalnızlaşması, toplumsal bağların zayıflaması ve yalnızlık, insanları ahlaki değerlerden ve inançlardan uzaklaştırma eğilimindedir. İnsanın yalnızlaşması, evrensel insan niteliklerini erozyona uğratır. Toplumsal değerler ve ölçüler, yalnızlık içinde geçerliliğini yitirir. İnsan, yalnızlaştıkça doğruyu ve yanlışı daha zor ayırt eder ve toplumsal normlar zayıflar. Oysa insanın doğruyu ve güzeli anlaması, toplumsal ilişkiler içinde mümkün olur. Sosyal bağlar, bireyi kontrol eden ve doğruyu bulmasına yardımcı olan bir denetim sağlar. Bu nedenle insan, yalnızca kendisiyle değil, başkalarıyla da varlık bulmalı, toplumsallık onu

olgunlaştırmalıdır.

Tanrı, insana doğruyu ve değerleri bahşederken, bunların toplumsal bir niteliği olmasını istemektedir. İnsan, sosyal ilişkiler içinde paylaşmayı ve dayanışmayı öğrenerek Tanrı'nın faziletlerini taşır ve olgunlaşır. Yalnızlık, insanın bu gelişim sürecini engeller, çünkü insan ancak toplumsal etkileşim yoluyla kendini gerçekleştirebilir. Toplumsallık, insanın içsel dünyasında dengeyi sağlayarak, ona ahlaki ve ruhsal olgunlaşma yolunu açar. Böylece insan, yalnızlık içinde değil, başkalarıyla olan ilişkilerinde Tanrı'nın iradesini daha iyi anlar ve kendi içsel olgunluğuna ulaşır.

**Kaynakça**

Comte, Auguste. *Pozitif Felsefe Dersleri ve Pozitif Anlayış Üzerine Konuşma*. Çeviren: Erkan Ataçay, Ankara: Bilgesu Yayıncılık, 2015.

Donnelly, Jack. *Universal Human Rights in Theory and Practice*. New York: Cornell University Press, 2013.

Pitron, Guillaume. *Dijital Cehennem Bir Like'ın Ucuna Yolculuk*. Çeviren: Alp Tümertekin, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2023.

Rogers, David. *Dijital Dönüşümde Oyunun Kuralları*. Çeviren: İclal Büyükdevrim Özçelik, İstanbul: Optimist Kitap, 2017.

Weber, Marx. *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu.* Çeviren: Milay Köktürk, Ankara: Bilgesu Yayıncılık, 2011.

**Araştırma Makalesi**
**Başvuru:** 22.03.2025
**Kabul:** 05.05.2025
**Atıf:** Sarıkaya, İlmiye ve İfakat Banu Akçeşme. "Deconstructing Boundaries: Autotheory's Feminist Legacy," *Temaşa Felsefe Dergisi* sayı: 23 (Haziran 2025): 230-246. https://doi.org/10.55256/temasa.1663144

# Deconstructing Boundaries: Autotheory's Feminist Legacy

**İlmiye Sarıkaya**[1]
ORCID: 0000-0002-4374-9471

**İfakat Banu Akçeşme**[2]
ORCID: 0000-0002-8217-9360

DOI: 10.55256/TEMASA.1663144

**Abstract**

Autotheory is a feminist style of writing and artistic practice that integrates lived experiences with critical theory and/or philosophy. Having roots in a long history of feminist literature, philosophy, and activism, autotheory deconstructs traditional boundaries such as those between theory and practice, the personal and the theoretical, art and life, and mind and body. This article outlines the feminist genealogy of autotheory, tracing its roots from the eighteenth-century women's confessional writing, through second-wave feminist ideas such as "the personal is political," to poststructuralist critiques of Cartesian subjectivity, postmodern feminist notions of gender performativity, and intersectional feminist interventions. It also highlights how autotheory resists the phallocentric hierarchies of knowledge production. Moreover, it examines the transformative potential of autotheory due to its re-definition of the self as plural, diverse and relational through strategies like citation and collaborative writing. Ultimately, this study emphasises autotheory's role in dismantling traditional epistemic structures regarding subjectivity and theory-making while providing a space for marginalized voices to engage in theoretical discourse through lived experiences.

**Keywords:** Autotheory, Feminism(S), Subjectivity, Critical Theory, Lived Experiences.

**Sınırların Yapısökümü: Ototeori'nin Feminist Mirası**

**Öz**

Ototeori, yaşanmış deneyimleri eleştirel teori ve/veya felsefeyle bütünleştiren feminist bir yazı ve sanatsal uygulama tarzıdır. Kökleri feminist edebiyat, felsefe ve aktivizmin uzun tarihine dayanan ototeori, teori ile pratiğin, kişisel olan ile teorik olanın, sanat ile yaşamın ve zihin ile bedenin arasındaki geleneksel sınırları yapıbozuma uğratır. Bu makale, köklerini 18. yüzyıldaki kadın yazarların itiraf yazınından, "kişisel olan politiktir" gibi ikinci dalga feminist fikirlere, Kartezyen öznelliğin postyapısalcı eleştirilerine, postmodern feminist 'toplumsal cinsiyet performatifliğine ve kesişimsel feminist müdahalelere kadar takip ederek, ototeorinin feminist tarihini özetlemektedir. Aynı zamanda ototeorinin bilgi üretiminin fallus merkezli hiyerarşilerine nasıl direndiğini de vurgulamaktadır. Ayrıca bu makale, ototeorinin, alıntı yapma ve işbirlikçi yazım gibi stratejiler aracılığıyla benliği çoğul, çeşitli ve ilişkisel olarak yeniden tanımlaması nedeniyle, dönüştürücü potansiyelini incelemektedir. Sonuç olarak bu çalışma, bir yandan marjinalleştirilmiş seslerin yaşanmış deneyimler aracılığıyla teorik söylemle meşgul olmaları için bir alan sağlarken, bir yandan da öznellik ve teori oluşturmaya ilişkin geleneksel epistemik yapıları parçalamada ototeorinin rolünü vurgulamaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Ototeori, Feminizm(Ler), Öznellik, Eleştirel Teori, Yaşanmış Deneyimler.

[1] Lecturer, Abdullah Gül University, School of Foreign Languages. ilmiye.sarikaya@agu.edu.tr
[2] Associate Professor, Erciyes University, Faculty of Letters, Department of English Language and Literature. bakcesme@erciyes.edu.tr

### Introduction: Autotheory as a Contemporary Term

Autotheory, though it has numerous precursors in the long history of literature and philosophy, is an emergent mode of writing and artistic practice that is closely bound up with feminisms.[3] Lauren Fournier views autotheory as "a post-1960s feminist practice" that refers to "contemporary works of literature, art, and art-writing that integrate autobiography and other explicitly subjective and embodied modes with discourses of philosophy and theory in ways that transgress genre conventions and disciplinary boundaries".[4] Coined by Stacey Young (1997)[5] but gained recognition through Maggie Nelson's work *The Argonauts* (2015)[6], the term *autotheory* basically describes the integration of auto, or the "I" of autobiography, with critical theory and/or philosophy.[7] This mixture of the personal with the critical in autotheory embraces feminist resistance to the boundaries established during the Enlightenment, including those between theory and practice, or theory-making and the self, and the self and the body. Fournier approaches autotheory "as a practice of performing, embodying, enacting, processing, metabolizing, and reiterating philosophy, theory, and art criticism. . . as an often self-reflexive and performative practice in the post-medial present."[8] In fact, the distinction of autotheory from conventional modes of life-writing like autobiography can be briefly explained in terms of a shift from life-writing towards life-thinking, with its strong roots in feminist ideas of resistance. Autotheory, or rather feminist autotheory in the context of this essay, is a dissident mode of literature and art. On aesthetic, ethical, and political levels, it goes against the grain of both the autobiographical and the theoretical, in other words, academic understandings of subjectivity and knowledge. It embodies deconstructing the distinctions between art and life, theory and practice, fiction and non-fiction, and mind and body as well as reconstructing the notions of subjectivity and knowledge production. Autotheory is, in this sense, anchored in feminist movements of resistance to modernity, in other words, the Enlightenment that promotes the dichotomies and imposes subjectivity as the self-conscious, self-sufficient, and individual self.

### 1. Feminist Autotheory against the Grain

> Indeed, the history of feminism is, in a sense, a history of autotheory.
>
> — Lauren Fournier, *Autotheory as Feminist Practice* (2021)[9]

As Lauren Fournier, a prominent scholar of autotheory, articulates in her book *Autotheory as Feminist Practice in Art, Writing, and Criticism*, autotheory originates from feminist philosophy, movements, literature, and art. Fundamentally, the autotheoretical ventures are feminist attacks on the notion of individual self, on the theoretical discourse, and on the established separations such as theory and practice, art and life, self and body—structures which have historically marginalized women and the other groups of people, including disabled and queer individuals. These ventures also represent reconstruction projects which involve re-defining the self as relational and generating theory from the lived experiences. All these autotheoretical aspects are deeply rooted in different forms of feminism beginning with the eighteenth-century feminist texts, particularly in the Western context. Thus, to understand the autotheoretical turn as writing and practice against the grain, it is essential to recognize the feminist

[3] Definitions of autotheory vary, with no consensus on whether it is a genre, a methodology, or a mode of writing and practice. In this essay, I prefer defining autotheory as a mode of writing and artistic practice.

[4] "Autotheory-Lauren Fournier," *Lauren Fournier* accessed March 18, 2025. http://laurenfournier.net/Autotheory

[5] Stacey Young, *Changing the Wor(l)d: Discourse, Politics and the Feminist Movement* (Routledge, 1997).

[6] Maggie Nelson, *The Argonauts: A Memoir* (Graywolf Press, 2015).

[7] In the context of autotheoretical studies, critical theory often refers to literary theories including poststructuralism, postmodernism, and many more. This term is also preferred to underline the institutionalization of theory within academia. See, for example, Robyn Wiegman, "Introduction: Autotheory Theory," *Arizona Quarterly: A Journal of American Literature, Culture, and Theory* 76, no. 1 (2020): 1–14. https://doi.org/10.1353/arq.2020.0009.; Ralph Clare, "Becoming Autotheory," *Arizona Quarterly: A Journal of American Literature, Culture, and Theory* 76, no. 1 (2020): 85–107. https://doi.org/10.1353/arq.2020.0003

[8] "Autotheory-Lauren Fournier."

[9] Lauren Fournier, *Autotheory as Feminist Practice in Art, Writing, and Criticism* (Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 2021).

endeavour to combat the dynamics of oppression generated by the patriarchal structures, and their grand narratives or hegemonic discourses.

Therefore, this article intends to uncover the feminist foundations of autotheory as a growing way of writing and artistic practice which stretches the borders of life-writing and intellectual, academic and theoretical discourse. Tracing its development from early feminist writings to its current manifestation, this article shows how autotheory has emerged from feminist resistance to both the theoretical discourse and the Enlightenment notion of the self, which exclude the knowledge and lived experiences of those who are otherized and marginalized. The feminist background of autotheory first gained prominence with American queer writer Maggie Nelson's labelling her work *The Argonauts* (2015) as autotheory.[10] Nelson's work, as Max Cavitch (2022) states, has been "everybody's go-to example of autotheory" since Nelson distinguished it from the traditional life-writing when telling the reader about her and her partner, Harry Dodge's life.[11] She transforms the practice of life-writing into life-thinking by critically sharing details from her experience of pregnancy, love, and sexuality, alongside her negotiations with Harry on theoretical topics such as language and sexuality. Expanding upon the act of writing solely from the personal experiences, Nelson philosophizes on topics including sexuality, gender, and language through citing critical theorists and philosophers like Roland Barthes, Ludwig Wittgenstein, and Judith Butler. Moreover, she does this collaboratively with Harry. Hence, this collaborative life-thinking also challenges the idea of singular, sovereign self. All these considered, Nelson's work has sparked up the discussions concerning autotheory; that is, autotheory's feminist genealogies, definitions, and practices.

Although Nelson's work has contributed to the rise of autotheory, its roots can be traced back to feminist movements from second-wave feminism to intersectionality. There are a lot of feminist writings which can be labelled as precursors to autotheory. Nelson has already acknowledged that she borrowed the term 'autotheory' from the writer and curator Paul B. Preciado's novel, *Testo Yonqui* (*Testo Junkie*) (2008).[12] In fact, it was not Preciado who coined the term, but it is Stacey Young (1997) who is credited with generating its adjective form and as the first scholar to mention its feminist lineage. In *Changing the Wor(l)d*, Young describes the feminist anthologies written by (queer) women of colour like Cherríe Moraga and Gloria Anzaldúa's *This Bridge Called My Back* (1981)[13] as autotheoretical. In Young's view, these autotheoretical anthologies are the "counter-discourses" emerging from the third-wave feminist and intersectional approaches as well as the famous slogan of second-wave feminism, "the personal is the political."[14] They are linked to discursive politics, serving as an attack not only on patriarchal discourse itself but also on its internalization by feminists. They call for resistance to "the hegemonic subject of feminism" who is "the white heterosexual cisgender woman with class privilege."[15] In this sense, Young's coinage to highlight coloured women writers' endeavour to give voice to non-hegemonic subjects and make them visible through the articulation of their lived experiences can be considered fundamental to the autotheoretical turn in the present-day literature and art. This article aims to explore the feminist roots of autotheory, tracing the evolution from the eighteenth-century women's writings to the poststructural French feminist deconstruction of phallocentric discourse, as well as theories of gender performativity and intersectionality.

[10] Maggie Nelson, *The Argonauts: A Memoir* (Graywolf Press, 2015).
[11] Max Cavitch, "Everybody's Autotheory," *Modern Language Quarterly* 83, no. 1 (2022): 81–116. https://doi.org/10.1215/00267929-9475043
[12] Paul B. Preciado, *Testo Junkie: Sex, Drugs, and Biopolitics in the Pharmacopornographic Era*, trans. Bruce Benderson. (New York, NY: The Feminist Press at the City University of New York, 2013).
[13] Gloria Anzaldúa and Cherríe Moraga, (eds.) *This Bridge Called My Back: Writings by Radical Women of Color* (London: Persephone Press, 1981).
[14] Young, *Changing the Wor(l)d,* 61.
[15] Young, *Changing the Wor(l)d*, quoted in Fournier, *Autotheory as Feminist Practice*, 32.

### 1.1. Early Feminist Autotheory: Confessionalism in Women's Writing from the 18th-Century to Post-Internet Feminism

Most of women writers' confessional texts from the eighteenth and nineteenth centuries are antecedents to autotheory. Confessionalism and self-disclosure can also be observed in medieval and early modern works including Saint Augustine's and Jean-Jacques Rousseau's writings.[16] However, what makes eighteenth- and nineteenth-century women's confessional texts distinctive and an aspect of feminist autotheory is particularly their integrating the confessional tone of writing with feminist criticality in order to fight against the patriarchal structures generating and reinforcing gender inequalities. These women writers combine the self-disclosure component of their writing with a critical evaluation; that is, an evaluation of their individual experiences of oppression. Hence, for women writers, this writing practice becomes a site of resistance and a way of reclaiming their female subjectivity supressed by man-dominated culture.

Of the numerous confessional works, Sojourner Truth's speech *Ain't I a Woman?* (1851)[17] and Charlotte Perkins Gilman's short story "The Yellow Wallpaper (1892)"[18] with her subsequent essay, "Why I Wrote 'The Yellow Wallpaper'" (1913) are just a few preliminary examples of feminist autotheory.[19] Both writers bridge the separation between the critical and the confessional in order to critically evaluate oppressive structures. Referring to her own life experiences of the patriarchal domination and subjugation, Truth seeks to convince people that women, regardless of their race, must be treated as equals to men. Like Truth, Gilman shares her experiences with readers to make them critically think about repression and victimization women suffer from in man-dominated societies. She demonstrates how men manipulate even the sciences of medicine and psychiatry to control and subjugate women. She writes "The Yellow Wallpaper" as a tale of a nineteenth-century woman suffering from mental disorders and her husband's and the male doctor's ways of treatment which can be described as a rest cure keeping her away from social interactions and mental activities including writing. After the publication of her story in 1913, Gilman explains what motivates her to write this story in "Why I Wrote 'The Yellow Wallpaper'." It is her personal experiences of the man-inflicted 'madness,' and the detrimental treatment offered to her which she wants to disclose. Therefore, her intention is to attack the treatment of rest-cure, normalized and promoted by patriarchy by exposing how unbearable and unacceptable such inhibiting treatment is for women. All in all, Truth and Gilman both write about their lived experiences of oppression imposed by patriarchal structures such as marriage, education and medicine. Ultimately, this act of self-disclosure provides the opportunity to challenge and problematize these structures. The combination of confessional style of writing and criticality continues in the subsequent feminist discourses, particularly during the 1950s and 1960s.

Women's literature in the 1950s and 60s continues to depict their personal struggles with patriarchy, intertwining the critical with their lived experiences of societal constraints. The confessional works of the postwar decades, such as those by Sylvia Plath and Anne Sexton, are good illustrations of this combination. According to Fournier (2018), for instance, Plath's poems and her only novel *The Bell Jar* (1963)[20] show "a woman's experience of madness of patriarchy" and explore her "taboo experiences of mental illness, suicidal ideation, and personal relationships."[21] In Plath's works, the confessional tone about mental disorders serves as a means of challenging patriarchy. Similarly, Sexton's poetry embodies the critical-confessional approach to mental illness along with her personal relationships

[16] Robert J. O'Connell, *St. Augustine's Confessions: The Odyssey of Soul* (Cambridge, Mass: Belknap Press of Harvard University Press, 1989).; Jean-Jacques Rousseau, *Confessions* (Oxford University Press, USA, 2000).

[17] Sojourner Truth, *Ain't I a Woman?* (National Geographic Books, 2021).

[18] Charlotte Perkins Gilman, *The Yellow Wallpaper* (Virago Press, 1981).

[19] Charlotte Perkins Gilman, "'Why I Wrote the Yellow Wallpaper?'," *Advances in Psychiatric Treatment* 17, no. 4 (2011): 265. https://doi.org/10.1192/apt.17.4.265

[20] Sylvia Plath, *The Bell Jar*, 1st US ed. (Harper & Row, 1971).

[21] Lauren Fournier, "Sick Women, Sad Girls, and Selfie Theory: Autotheory as Contemporary Feminist Practice," *A/B Auto/Biography Studies* 33, no. 3 (September 2, 2018): 646. https://doi.org/10.1080/08989575.2018.1499495

with her mother and daughter. In her poems, Sexton reflects upon her own experience of illness under patriarchal norms. In *Live or Die*, which is a collection of her poetry (1962-66), she confesses how desperate she feels because of not being understood by others.[22]

The confessional-critical style that Plath and Sexton used can also be seen in succeeding feminist works of the post-1960s. The twenty-first-century post-internet feminist texts and artworks involve a confessional tone which is meant to critique oppressive structures. Intersectional feminist movements on social media like #MeToo share with feminist artists' combining their self-disclosure with criticality.[23] The #MeToo hashtag is autotheoretical in the sense that women expose their experiences of sexual violence with the hope of resistance. In addition to such post-internet feminist hashtags, another example of the confessional-critical style is Johanna Hedva's "Sick Woman Theory (2016),"[24] which is "an essayistic text accompanied by self-images of the artist lying on their bed and sitting in their wheelchair surrounded by pill bottles and books."[25] Fournier underlines what Hedva aims to do as follows:

> It has a manifesto-like reasoning and tone: it is directly tied to social justice activism and rooted in lived experience, and it is disseminated online to promote wider accessibility of information, as a manifesto is wont to do. It advances certain calls to action, advocating for understanding different forms of agency and political participation from the perspective of a sick person. Yet Hedva does not call the work a manifesto but a "theory."[26]

In line with Fournier's analysis, it is clear that Hedva's work is an autotheoretical attempt that amalgamates her personal experience of chronic illness with her critique of theory. She overcomes the condition of inaccessibility to theory and calls for action. Hence, she gives voice to the sick and disabled.

### 1.2. 'The personal is political': Second-wave Feminism and Feminist Autotheory

In addition to women writers' and artists' confessional-critical writing tradition as a precursor to autotheory, second-wave feminism also profoundly contributes to the rise of the autotheoretical turn in feminist literature and art. The second-wave feminist mantra, 'the personal is political' re-shapes the critical self-disclosure in women's writing and determines the basis of feminist autotheory. Established in Simone de Beauvoir's seminal work *The Second Sex* (1949), particularly in her argument of gender that "one is not born, but rather becomes a woman," this restructuring turns out to be the foundational perspective of the autotheoretical resistance.[27] This slogan plays a crucial role in the 1960s' feminist movement as a consciousness-raising project that aimed at addressing the social, political, and cultural inequalities that women face in their daily lives. A Beauvoirian notion of gender—as something not inherent, but rather ideologically and politically constructed by patriarchal culture, broadly inspired the second wave feminism. This also enhances feminist resistance that critiques the essentialist and naturalized gender identities. In their discussion of the historical roots of autotheory, scholars like Fournier (2021) refer to this change as follows:

> The revolution of the everyday that took place in the 1960s led to a recognition of daily and domestic life as political: feminist writers, artists, scholars, and activists came to see that, as the slogan had it, "the personal is political," and that their practices (as artists, activists, educators, caretakers) could and should engage with

[22] Anne Sexton, *Live or Die* (Boston: Houghton Mifflin, 1966).

[23] #MeToo is "a social movement and awareness campaign against sexual abuse, sexual harassment and rape culture, in which women publicize their experiences of sexual abuse or sexual harassment. The phrase "Me Too" was initially used in this context on social media in 2006, on *Myspace*, by sexual assault survivor and activist Tarana Burke. The hashtag #MeToo was used starting in 2017 as a way to draw attention to the magnitude of the problem." "Wikipedia: MeToo Movement," Wikimedia Foundation, last modified 7 February 2025, at 19:13 (UTC). https://en.wikipedia.org/wiki/MeToo_movement

[24] Johanna Hedva, "Sick Woman Theory," *Mask Magazine. Mask Media* n.d. 2016.

[25] Fournier, *Autotheory as Feminist Practice*, 38.

[26] Fournier, *Autotheory as Feminist Practice*, 38.

[27] Simone de Beauvoir, *The Second Sex*, ed. H. M. Parshley. (New York: Vintage Books, 1989).

the particularities of their lived experience as women, as queer, as racialized, and so on.[28]

Fournier argues that second-wave feminism has brought attention to the everyday inequalities women face, framing them as political issues. Gender oppression is increasingly recognized as systemic, structural, and socially constructed. One prominent second-wave feminist Audre Lorde, for example, has reflected upon the oppression of women, specifically, coloured women in line with the personal-is-the-political idea. Her works *Zami: A New Spelling of My Name* (1982)[29] and *Sister Outsider* (1984)[30] display the systemic oppression women are exposed to. These examples represent Lorde's critical viewpoint as to how politics, literature, and philosophy, like many other disciplines, are male-dominated, sexist, and racist.

Thanks to feminist activist-writers like Lorde and her consciousness-raising project, feminist writers, artists, activists, and scholars have come to recognize that politically and ideologically constructed categories such as gender, sexuality, and race shape women's subjective experiences. This highlights the influence of the personal-political mantra on autotheory. Feminists have realized that their lived experiences are intrinsically linked to social and political structures, in other words, to power dynamics. Moreover, their literature and art have the potential to critically, thus politically, reflect on these experiences and challenge the dominant narrative and artistic traditions that devalue, inhibit and exclude women's experiences. In short, second-wave feminism has inspired feminist works for dismantling separations such as those between the personal and the political, the fictional and the non-fictional, and the self and the body. It has also fostered the expression of women's individual experiences of domination and subjugation and served as a site for problematizing oppressive hegemonic discourses.

### 1.3. The personal becomes theoretical: Poststructuralism and Feminist Autotheory

Feminist autotheory is in close association with poststructuralism. The poststructuralist critique of the Enlightenment subject and its institutionalisation in academia, which is referred to as critical theory in this article, become pivotal points which autotheory both appreciates and challenges. The first-wave poststructuralists, including Michel Foucault and Jacques Derrida, attack and reject the Enlightenment conception of the subject, whose foundations are deeply rooted in modernity—particularly in Enlightenment thought and further solidified by René Descartes' rationalist declaration of *cogito, ergo sum* in the seventeenth century. This idea of the human subject traces back to the Renaissance notion of individual as an intellectual and free man with his own agency, meaning that "thinking processes are not coerced by historical or cultural circumstances."[31] Translated as "I think, therefore I am," Descartes' *cogito ergo sum* foregrounds the rationalistic aspect of a human being which leads to the conceptualization of the self as conscious, autonomous and unitary.[32] According to Descartes, the mind (consciousness) and the body are fundamentally separate. While the mind is a thinking and non-physical substance, the body is a material and physical substance that takes up space. Descartes, through his method of doubt, concludes that being separate from the body, the thinking mind, that is, consciousness, proves his (man's) existence. The very fact that "I think" about – I doubt about– my senses and memories proves that I exist, and I am a self-sufficient, self-consciousness subject. The Cartesian self that constitutes the foundation of the Enlightenment subject is challenged by poststructuralism. In a nutshell, poststructuralism offers a critique of Descartes' notion of *cogito*. The poststructuralists' declaration of the death of the [Enlightenment] subject represents an anti-humanistic stance toward the Enlightenment project, resisting the depiction of the self as rational, autonomous, conscious, and, in essence, as an individual. At the centre of Foucault's arguments on discourse is the critique of the Enlightenment, underlining the failure of the Enlightenment self. For Foucault (1977; 1980), the subject is discursively constructed through the

[28] Fournier, *Autotheory as Feminist Practice*, 11.
[29] Audre Lorde, *Zami: A New Spelling of My Name* (Trumansburg, N.Y.: Crossing Press, 1982).
[30] Audre Lorde, *Sister Outsider: Essays and Speeches* (Trumansburg, NY: Crossing Press, 1984).
[31] Madan Sarup, *An Introductory Guide to Post-Structuralism and Postmodernism* (Harvester Wheatsheaf, 1993).
[32] René Descartes, *Discourse on Method; and Meditations on First Philosophy* (Indianapolis: Hackett Pub. Co., 1993).

mechanisms of power.[33] The subject does not originate consciousness, he is not the source of meaning or truth either. As Madan Sarup (1993) also underlines, "the individual subject was an empty entity, an intersection of discourses, … constituted by power relations, power being the ultimate principle of social reality."[34] Foucault declares the death of the autonomous, sovereign knowing self, and proposes his poststructuralist understanding of the subject as "a locus of multiple, dispersed, or decentred discourses."[35]

Like Foucault, Derrida also contests the Enlightenment project that promotes the notion of the individual self who can understand and control the world through reason and logic. While Foucault discusses subjectivity in its relation to discourse, Derrida approaches it with his method of deconstruction and he suggests that rather than having a fixed essence, subjectivity is constructed through a play of differences including linguistic, cultural, and historical factors, which prevent any universal and complete understanding of the self. Derrida reduces the subject to textuality, as he explains in *Of Grammatology* (2016): "there is nothing outside the text."[36]

Poststructuralism also influenced French feminists who came up with the criticism of the Enlightenment subject. Like Foucault and Derrida, French feminists including Luce Irigaray and Helene Cixous defy the autonomous, rational, and sovereign self. They argue that the individual self is structured by discourse and constituted in and through language with no fixed essence. French feminists also pose a two-fold critique of critical theory's "declaration of the death of the subject" because of the absence of the female subjectivity, and the reduction of the subject to textuality.[37] Such ideas in French Feminism lay the foundations of autotheoretical texts. French feminists argue that the Enlightenment subject, particularly identified as 'man,' is intrinsically phallogocentric, and that critical theorists like Foucault, perpetuate this phallogocentrism. Irigaray (1985) asserts that the gendered/sexed subject is constituted in binary categories through the phallogocentric discourse, in which the rational self exclusively refers to men whereas women are considered the irrational, the outside, and the unrepresentable.[38] Sarup points out Irigaray's perspective as follows:

> It is clear to Irigaray that Enlightenment values have not been applied to women. Moreover, the faith in reason underestimated the non-rational elements in the human mind and its will to power, to control, manipulate and destroy in the name of the rational. She sees this reason as peculiarly male. For Irigaray the culture of the West is monosexual; the status of women is that of 'lesser men', inferior or defective men. She insists that there is no neutral or universal in this culture. What is taken to be neutral, for example, science or philosophy, is in fact gendered: it is the discourse of the male subject.[39]

As can be clearly seen, the Enlightenment project promotes, prioritizes and overvalues man as the singular subject possessing self-control and consciousness while women as marginalized are pushed on the periphery. To Irigaray, in a Lacanian sense,[40] women are located out of the symbolic order, thus, devoid of language which is controlled and dominated by men. In fact, what Irigaray aims to do is to deconstruct discursive practices that reinforce binary categories of the subject/object "by theorizing from the social reality of women and their experience."[41] The creation of a distinct female language is the solution Irigaray proposed for women's emancipation. This is essential to construct a discursive space through writing and theorizing from the female self, body and from women's

[33] Michel Foucault, "What Is an Author?" in *Language, Counter-Memory, Practice: Selected Essays and Interviews*, ed. Donald F. Bouchard (Cornell University Press, 1977), 113-138.; Michel Foucault, *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972-1977*, trans. Colin Gordon. 1st American ed. (Pantheon Books, 1980).

[34] Sarup, *An Introductory Guide to Post-Structuralism and Postmodernism*, 73.

[35] Sarup, *An Introductory Guide to Post-Structuralism and Postmodernism*, 74.

[36] Jacques Derrida, *Of Grammatology,* trans. Gayatri Chakravorty Spivak. (London: The John Hopkins University Press, 2016), 163.

[37] Clare, "Becoming Autotheory," 89.

[38] Luce Irigaray, *Speculum of the Other Woman*, trans. Gillian Gill. (Cornell University Press, 1985).

[39] Sarup, *An Introductory Guide to Post-Structuralism and Postmodernism*, 117.

[40] Lacan, Jacques. *Ecrits*, trans. Bruce Fink. (WW Norton, 2007).

[41] Emile Levesque-Jalbert, "This Is Not an Autofiction: Autoteoría, French Feminism, and Living in Theory," *Johns Hopkins University Press* 76, no. 1 (Spring 2020): 68. https://doi.org/10.1353/arq.2020.0002

experiences, which could enable women to speak from a subject position. Irigaray thus views the female language as a means of empowerment by unfixing and destabilizing patriarchal institutions and as a strategy of resistance to the phallogocentric, master discourse, which is an idea also embraced by feminists autotheory.

The second aspect of French feminists' critique is about the reduction of the subject to a textual entity. The purely textual, or abstract self represents the internalization of the phallocentric discourse and requires the erasure of female subjectivity since it abstracts the self from the lived, embodied experiences of women. By creating impersonality, textuality also preserves all the boundaries including those between the self and the body, the self and society, women and men and reason and emotion. As a poststructural feminist, Hélène Cixous expands upon textuality through *écriture feminine* which refers to women's writing, or "a uniquely feminine style of writing" that is distinct from the master discourse in their using the female body as the main source and focus of writing.[42] She encourages women to write: "And why don't you write? Write! Writing is for you, you are for you; your body is yours, take it."[43] Fournier underlines that as an antecedent to contemporary autotheoretical ventures, "Cixous's *écriture féminine* approached theory as an essentially masculine enterprise of 'power through knowledge,' and used the practice of women's writing as a way of distancing itself from that masculinity logic and signification."[44] Her *Stigmata: Escaping Texts* (2005) is a notable example of her rejection of theory and insistence on the necessity of developing a unique style of women's writing. Encouraging women to write about and through the body, Cixous, in *Stigmata,* combines her distinctive poetic style with theory-making. She does not just write about her bodily experiences by philosophising about them, but critically writes through her body about topics varying from sexual difference and writing to literary theories. Thus, Cixous' embodied experiences serve both as a means to reclaim her feminine subjectivity and sexuality, as well as a source for generating knowledge: "Censor the body and you censor breath and speech at the same time. Write yourself. Your body must be heard."[45]

Following the French feminist deconstruction of the death of the subject, feminist autotheory emerges both as a response to and a reinforcement of critical theory. On the one hand, doing autotheory involves the deconstruction of the Enlightenment subject. On the other hand, autotheory is an attack on the poststructuralists' conception of the impersonalized, and textualized subject, as well as a defence of "theorizing from the (female or non-heterosexual) self"[46] as Levesque-Jalbert argues. Writing an autotheoretical text denotes a shift from an abstract theory to a more practical one. Levesque-Jalbert's discussion on the contribution of Irigaray's argument to the autotheoretical turn also aligns with Ralph Clare's (2020) account of the history of autotheory in the context of the US academy. In Clare's view, the autotheoretical theorization from the self means resistance to the academic discourse. It poses a challenge both to critical theorists' keeping women outside "the walls of academe" and to the textuality they defend.[47] According to Clare, the theoretical discourse that is abstract, textual, male-, class-, and race-centred is attacked not only by poststructural French feminism but also by postmodern feminisms.

Clare pinpoints postmodern feminist and intersectional critiques of the master discourse which privileges men while marginalizing women, queers, gay and lesbians, people with disabilities, and so on.[48] Thus, as will be explored in the following section, postmodern feminist and intersectional approaches have fostered readings, writings, and practices that disturb and subvert the dominant discourse. This has encouraged feminist writers, artists, and scholars to performatively value and reflect on their lived experiences, integrating them into the process of theory-making with critical awareness and self-reflexivity.

[42] Hélène Cixous, "The Laugh of Medusa," trans. Keith Cohen and Paula Cohen, *Signs* 1.4, (Summer 1976): 875–93.
[43] Cixous, "The Laugh of the Medusa," 876.
[44] Fournier, *Autotheory as Feminist Practice*, 50.
[45] Cixous, "The Laugh of the Medusa," 880.
[46] Levesque-Jalbert, "This Is Not an Autofiction," 82.
[47] Clare, "Becoming Autotheory," 89.
[48] Clare, "Becoming Autotheory," 89.

### 1.4. Redefining Selfhood and Theory: Gender Performativity, Intersectional Feminism, and Feminist Autotheory

Judith Butler, a key figure in postmodern feminism, reconsiders Simone de Beauvoir's notion of gender, highlighting the fluidity of sex, gender, and body. She attacks both on the theoretical discourse and on the feminist frameworks defining 'women' as a homogenous, unified group, preserving the binary categories of gender while erasing the otherized and oppressed identities. Butler (1988; 1990) argues that gender is not a fixed essence, but performatively constructed through repeated, stylized acts.[49] These performances are governed by cultural expectations, societal norms, and hegemonic discourses that create and regulate the normativity of heterosexuality.

To better understand Butler's gender performativity theory and its influence on feminist autotheory, one must examine her critical approach to the theoretical discourse and feminist frameworks that are based on 'sexual difference', accepting the binary categories of gender as normal and natural. Butler's notion of gender as fluid and performative embraces non-normative and non-binary gender categories. According to Butler, regarding sexual difference as "an operative cultural distinction" presents challenges for feminist goals, particularly for marginalized identities, as it limits the expression of "the diverse experiences of women." [50] This is because gender is not a stable, consistent and given entity:

> [It] is not passively scripted on the body, and neither is it determined by nature, language, the symbolic, or the overwhelming history of patriarchy. Gender is what is put on, invariably, under constraint, daily and incessantly, with anxiety and pleasure, but if this continuous act is mistaken for a natural or linguistic given, power is relinquished to expand the cultural field bodily through subversive performances of various kinds.[51]

Butler critiques the theoretical discourse, specifically identity politics and feminist discourse that essentialize 'sexual difference,' arguing that they fail to account for the diverse experiences of peripheral groups like queers, gays and lesbians. The conceptualization of gender as fluid and performative creates an opportunity for the emancipation of marginalized identities, offering the potential to overthrow the discourse that underpins binary gender categories.

Since gender is a fluid process, a construct, or a historical idea, it can be a powerful tool for challenging and subverting the societal norms reinforcing heteronormativity. Because of its performative nature, it is constantly open to revision, reconstruction, redefinition and transformation. Furthermore, due to her belief in the potential of change, Butler encourages performative re-readings of Western philosophical texts from the perspectives of the marginalized groups. Re-reading can express diverse lived experiences of women, queer, gay and lesbians. It can also expose the artificiality of the so-called universal truths and offer alternative ways of understanding and producing new forms of knowledge. For Butler, it is necessary for establishing "philosophy as a cultural practice, and to criticize its tenets from marginalized cultural locations."[52] It allows the marginalized to dismantle the master discourse and to bridge the theoretical and the practical.

Chris Kraus' autotheoretical work *I Love Dick* (1997) is a classic example of performatively undoing the boundaries between the theoretical and the personal, as well as the personal and the fictional.[53] This characteristic of autotheory can be viewed as "discursive political activism."[54] Kraus destabilizes these boundaries through the

[49] Judith Butler, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity* (Routledge, 1990).; Judith Butler, "Performative Acts and Gender Constitution: An Essay in Phenomenology and Feminist Theory," *Theatre Journal* 40, no. 4 (1988): 519–31. https://doi.org/10.2307/3207893

[50] Butler, "Performative Acts," 531.

[51] Butler, "Performative Acts," 531.

[52] Butler, "Performative Acts," 530.

[53] Chris Kraus, *I Love Dick*, (Semiotext(e), 1997).

[54] Arianne Zwartjes. "Under the Skin: An Exploration of Autotheory," *Assay: A Journal of Nonfiction Studies* 6, no. 1 (2019). Accessed 1 April 2023. https://www.assayjournal.com/arianne-zwartjes8203-under-the-skin-an-exploration-of-autotheory-61.html

character, Chris Kraus, who represents the author herself. She explores Chris' marriage life, her infatuation with a cultural critic called Dick, and the unsent letters she and her husband write to him. Being a filmmaker in her late 30s, Chris is married to Sylvère Lotringer, who is an academic literary theorist, a poststructuralist. The dynamics of their relationship become a site for the writer Kraus' critical reflection on the discrimination she has experienced in academia which is dominated by male theorists. Kraus offers a critique of the male-dominated academia which does not welcome women's creation of knowledge:

> …while Sylvère lectured on poststructuralism, Chris drove out to Hollywood to pick up some publicity photos for her film and shopped for cheese at Trader Joe's" (25), and during the couple's visit with some friends, "Betsey and I made pancakes while Sylvère and Bruce talked Marcel Mauss and Durkheim" (101). "'Who's Chris Kraus?'. . . 'She's no one! She's Sylvère Lotringer's wife! She's his 'Plus-One!'" (116). No matter that Sylvère is both emotionally and financially supportive of Chris, the patriarchal structuring of academia, intellectual values, and the hip academic currency of critical Theory all work against Chris in various ways.[55]

Clare (2020) suggests that Chris' marriage life demonstrates the devaluation and underestimation of women's achievement due to her gender in the Western academic circle. In Kraus' life, the process of theory-making remains a privilege predominantly reserved for male-dominated academia where women are often excluded, as evidenced by Chris' position outside of academia.[56] Theory-creation, according to Kraus' depiction of Chris-Lotringer couple, does not include practice since the man-dominated academic discourse conserves the separation between theory and practice. Lotringer represents the abstraction, or disembodiment of knowledge production while Chris' lived experiences can never be included into theory-making since her embodied, personal feelings and experiences have no place in the intellectual discourse. She also attacks academic feminism which enforces compliance with the established conventions and norms.

Kraus' critical disclosure of the private to the public (the reader) resonates with transgressive potential of Butler's notion of gender performativity and performative re-reading. In her autotheoretical venture, Kraus performatively brings down the boundaries between the theoretical and the practical, art and life in a self-reflexive way. The first part of the novel is constructed in the epistolary form where Kraus and her husband write letters to Dick, Kraus' obsession. While this part reflects the lived experiences of the characters, the second part is more concerned with the critical exploration and offers insight into psychology, philosophy, art, history and culture. One chapter, for instance, is on schizophrenia and another on recent politics in Guatemala. Lastly but not least, Kraus also performatively challenges the essentialized notion of identity as unchangeable, fixed and stable. She brings up gender, sexuality, and desire for discussion via Chris' marriage and her obsession with Dick. Chris shows that she not only acknowledges the fluidity and ever-changing nature of identity, but also makes use of the transformative power of performativity. Fournier (2019) also highlights Kraus' references to Butler's gender performativity theory. She suggests that her relation to Dick helped Chris to defy the "phallocentric" role of "Academic Wife".[57] Kraus underscores the way social scripts function as performances: the failure to iterate disrupts the naturalized effect of the identities, and opens up space for the capacity to reproduce the role differently.[58] Fournier (2019) further maintains that to perform differently finally gives way to Chris' (also Kraus') transformation from the role of "philosopher's wife to that of female autotheorist."[59] She, by utilizing the confessional writing for her self-expression, personalizes the detached and disembodied experiences and knowledge. By performing as an autotheorist, Chris deconstructs her heterosexual marriage and challenges the hegemonic discourse of patriarchy.

---

[55] Kraus, I Love Dick, quoted in Ralph Clare, "Becoming Autotheory," 91.
[56] Clare, "Becoming Autotheory," 99.
[57] Lauren Fournier, "From Philosopher's Wife to Feminist Autotheorist: Performing Phallic Mimesis as Parody in Chris Kraus's I Love Dick," *English Studies in Canada* no. 4 (2019): 25.
[58] Fournier, "From Philosopher's Wife to Feminist Autotheorist," 32.
[59] Fournier, "From Philosopher's Wife to Feminist Autotheorist," 28.

The postmodern feminist view of the fluidity of identities and the transformative and subversive power of performativity align with intersectional feminisms whose frameworks, following the Butlerian notion of gender, seek to understand how multiple forms of discrimination such as race, gender, class, sexuality, disability, etc. intersect, interact, or overlap with one another. bell hooks, Cherríe Moraga, Gloria Anzaldúa, and Sara Ahmed are some major figures of intersectionality whose genre-bending texts also embody the autotheoretical turn. Theorizing from the self for the sake of resistance and transformation is the distinguishing component of their texts. This is true, for example, in bell hooks' account of the relationship between feminist theory and the lived experiences of black people. In *Teaching to Transgress: Education as the Practice of Freedom* (1994), hooks emphasizes the significance of blending the embodied experiences with theory for fighting against the societal norms built by the master-colonial, white-centric, and patriarchal discourse.[60] For hooks, reconsidering lived experiences in the light of critical theory is necessary to reclaim and reconstruct subjectivities for the otherized and marginalized including black women. She highlights the importance of theory to make better sense of the self and her environment as follows: "I came to theory because I was hurting – the pain within me was so intense that I could not go on living. I came to theory desperate, wanting to comprehend – to grasp what was happening around and within me"[61]. Autotheorists attach importance to bringing everyday personal life into theory in order to decolonize the traditional ways of thinking, perceiving and feeling for empowerment. Thus, autotheory offers an alternative model for knowledge production that also involves bodily experiences and lived realities of individuals. Since the construction of knowledge is essential in regaining power and a positive sense of the self, hooks points out the healing potential of the theory. It can treat the traumatic experiences of colonization, and the double oppression black (queer) women have suffered from. Theory-making encourages individuals to consciously confront their painful experiences that have been repressed and with their critical awareness, creatively figure out how to deal with the psychopathological impacts of otherization and oppression.

> Reflecting on my own work in feminist theory, I find writing – theoretical talk- to be most meaningful when it invites readers to engage in critical reflection and to engage in the practice of feminism. To me, this theory emerges from the concrete, from my efforts to intervene critically in my life and the lives of others. This to me is what makes feminist transformation possible. Personal testimony, personal experience, is such fertile ground for the production of liberatory feminist theory because it usually forms the base of our theory making.[62]

According to hooks, the (traumatic) experiences of marginalization based on gender, race, and sexuality can serve as valuable resources of feminist transformation. Apparently, feminist writers, recognizing abstractness as a problem, strive to create theories that are concrete, practical and relevant to their lives and bodies. This can be achieved by grounding theories in the lived, embodied experiences of feminist writers and artists for self-awareness. Through autotheoretical practices, not only can they gain voice and visibility but also discursive existence and self-assertiveness.

Deriving theory performatively from the personal and making the theory accessible to the marginalized groups of people have become the fundamental characteristics of autotheory. Adrian Piper's autotheoretical work, *Food for the Spirit* (1971) is a good example of how the tangible experience and theory-making intertwine.[63] Influenced by hooks and Butler's ideas in her photographical work, Piper performatively re-reads Immanuel Kant's *Critique of Pure Reason*,[64] and produces an alternative understanding of it.[65] "Taking 'proto-selfies' with a camera

[60] bell hooks, *Teaching to Transgress: Education as the Practice of Freedom* (Routledge, 1994).
[61] hooks, *Teaching to Transgress*, 59.
[62] hooks, *Teaching to Transgress*, 70.
[63] Adrian Piper, "Food for the Spirit, July 1971," *High Performance* 4.1, (1971): 34–35.
[64] Fournier, *Autotheory as Feminist Practice*, 71.
[65] Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason* (Cambridge University Press, 1998).

and a mirror as a way of conceptually metabolizing Kantian aesthetic philosophy," Piper challenges the boundaries between theory and practice, and mind and body by reterritorializing theory through engendering it from her embodied experiences of reading Kant.

Another significant contribution of postmodern feminist and intersectional approaches to the autotheoretical practice is their response to critical theory with an emphasis on the plural and relational aspects of intersubjectivity which prioritizes communal experience, and the interconnected nature of human experience rather than individuality. According to Cavitch (2022), inspired by queer and feminist histories, autotheory disrupts and problematizes the autobiographical strengthening of the autonomous, singular self since feminist autotheory undertakes the project of reconstructing the self as not singular and autonomous but plural, diverse, relational, interconnected and dialogical:

> The term [autotheory] stands for a contemporary disturbance in the entire autobiographical field—a disturbance that, thanks in large part to the queer and feminist genealogies that inform it, helps disrupt the close association of autobiography and the prizing of ontological certainty and reorients the autobiographical pursuit of (self-) recognition away from the scripts of neoliberal individualism and toward the self's more radical and formative intersubjectivity.[66]

According to Cavitch, autotheory unravels the neoliberal, Enlightenment understanding of self and instead promotes an intersubjective identity. Thus, autotheory's way of theorizing from the embodied experiences poses a challenge to genres like memoir and autobiography. In autotheoretical works, the rejection of individual self for the sake of interpersonal interactions and shared experiences and understanding is apparent in various forms, such as citations, critical or philosophical negotiations with others, and embodying the reader as other selves, existing outside the text itself. Considering the reader as another self is the acknowledgment of the idea that the text interacts with and affects the reader beyond the written words. For example, to autotheoretically resist the singular, textual self, Nelson, in *The Argonauts*, directly addresses the reader: "You, reader, are alive today, reading this, because someone once adequately policed your mouth exploring."[67] As Clare (2020) suggests, "her work evinces a critical sincerity and recognition of otherness—a reader "outside" the text who is actually a real person, not simply a textual game-player."[68] Therefore, while opposing both the singular self and the poststructural concept of the textual self, Nelson, by incorporating the reader as an autotheoretical practice, adopts a postmodern view of intersubjectivity that requires establishing connections between individuals for the "joint attention", cocreation of meaning, "emotional synchronization" and "mutual affective exchange."[69] This is a challenge that destabilizes traditional academic scholarship where competition, rivalry, hierarchy and hostility are prevalent.

Creating a relational and cooperative self within autotheoretical works is also obvious in their collaborative writing, or a shared production of an artwork, as Nelson's work showcases. As already mentioned, Nelson employs collaborative writing with her partner Harry to subvert societal norms, to theorize from their lived experiences, and finally to embrace the concept of intersubjectivity. The collaboration includes their negotiations on topics including gender, sexuality, child-rearing, and language. Clare (2020) confirms that *The Argonauts* involves two different perspectives on language and presents how two distinct subjectivities—Nelson's and Harry's—seek to construct a space of intersubjectivity:

> Harry's view of language is that "words are not good enough" and are "corrosive to all that is good, all that is real, all that is flow," while Nelson agrees with "Wittgenstein's idea that the inexpressible is contained—inexpressibly! —in the expressed" and that "words are good enough," although she worries about this (4,

[66] Cavitch, "Everybody's Autotheory," 81.
[67] Nelson, *The Argonauts*, 17.
[68] Clare, "Becoming Autotheory," 103.
[69] Gro Trondalen, "Musical intersubjectivity," *The Arts in Psychotherapy* 65, (2019). https://doi.org/10.1016/j.aip.2019.101589

> 3, 46). Here we find essentially a poststructuralist view of language's violence (Harry) versus a belief, more properly post-postmodern, in the efficacy of communicative language, regardless of its snags and drawbacks (Nelson).[70]

Clare's analysis highlights Harry's and Nelson's disagreement on the nature of language. From Harry's perspective, language is inadequate and destructive whereas Nelson's perspective points to its capacity to offer an efficient way of communication despite its limitations. This disparity in their views constitutes both form and content of the book. As a result, the self, in Nelson's work, transforms into multiple selves. The plural and relational self becomes a source for critically reflecting on poststructural and postmodern ideas, while also generating alternative perspectives and theories on topics such as language, self, body and identity.

This autotheoretical attempt to replace the singular self with the plural by introducing a variety of voices, diverse perspectives and multiple ideas is also apparent in Nelson's citations. Nelson draws on poststructuralist and postmodern theories from thinkers such as Deleuze and Guattari, Roland Barthes, Ludwig Wittgenstein, and Judith Butler to explore philosophical topics like language, sexuality, and beyond. For example, she conveys her perspective on identity politics through citing Judith Butler:

> It's painful for me that I wrote a whole book calling into question identity politics, only then to be constituted as a token of lesbian identity. Either people didn't really read the book, or the commodification of identity politics is so strong that whatever you write, even when it's explicitly opposed to that politics, gets taken up by that machinery.
>
> I think Butler is generous to name the diffuse "commodification of identity" as the problem. Less generously, I'd say that the simple fact that she's a lesbian is so blinding for some, that whatever words come out of her mouth—whatever words come out of the *lesbian*'s mouth, whatever ideas spout from her head—certain listeners hear only one thing: *lesbian, lesbian, lesbian*.[71]

Nelson quotes an extract from Butler's interview as a free-standing block of text written in italics, and then expresses her agreement with Butler's frustration. She aligns with Butler's idea concerning how "the commodification of identity [politics]" is so strong that it overshadows Butler's anti-identitarian arguments.[72] The commodification of her sexuality reduces her to a lesbian identity, which disregards the complexity and the broader implications of Butler's ideas. As Nadir (2021)[73] argues, the politics of citation here can lead to questioning and unfixing the imposed, essentialist and reduced identities, which is necessary for self-discovery and self-actualization.

Throughout the book, Nelson continues citing other postmodern feminist and queer affect critics and theorists like Eve Kosofsky Sedgwick to provide intersubjectivity and produce her feminist, and queer affect ideas. The citation strategy that Nelson utilizes in her autotheoretical mode of writing helps her not only to theorize from her everyday life, embodied, and bodily experiences with critical reflection on various topics but also to go beyond "the limits of the scholarly gaze."[74] Nelson also makes use of citation as part of feminist practice of memory, a feminist attempt to establish a connection to previous feminist writers. At this point, it will be reasonable to remark Sara Ahmed's discussion of citation which has a prominent contribution to the rise of autotheory. Ahmed (2017) suggests that citation necessarily promotes feminist resistance to the patriarchal, racist, and otherizing discourses:

> My citation policy has given me more room to attend to those feminists who came before me. Citation is feminist memory. Citation is how we acknowledge our debt to those who came before; those who helped us find our way when the way was obscured because we deviated from the paths we were told to follow. In this

[70] Clare, "Becoming Autotheory," 98-99.
[71] Nelson, *The Argonauts*, 38.
[72] Judith Butler, "The Body You Want: An Interview with Judith Butler," interview by Liz Kotz, *Artforum* 31(3), (November 1992): 82-89.
[73] Leila C, Nadir, "More Life After Ruins: Autotheory, the Politics of Citation, and the Limits of The Scholarly Gaze," *ASAP/Journal* 6, no. 3 (2021): 547-550. https://dx.doi.org/10.1353/asa.2021.0053
[74] Leila C, "More Life After Ruins," 549.

> book, I cite feminists of color who have contributed to the project of naming and dismantling the institutions of patriarchal whiteness. I consider this book primarily as a contribution to feminist of color scholarship and activism; this body of work is where I feel most at home, where I find energy as well as resources.[75]

Ahmed highlights the importance of citations for the theorisation of everyday life and bodily experiences. Citing theory is also valuable to preserve the feminist legacy, and to connect the feminist ideas with one another. Fournier (2021) states that citation in autotheory offers "a mode of feminist networking," and a "shared archive, a kind of textual collective unconscious for feminists."[76] Citing the feminist texts helps the theorists, writers and artists write autotheoretically and deconstruct the singular self to build plural and intersubjective selves. Nelson's *The Argonauts*, as mentioned before, is a useful example as to how the autotheoretical citation strategy has the potential to redefine intersubjectivity, problematize the academic discourse, and to bridge the separation between theory and practice. Rather than promoting the autobiographical role of a sovereign self, Nelson attempts to construct the self as relational through referring to the feminist and queer affect theorists and writers.

To sum up, thanks to the postmodern feminist and intersectional ideas such as gender performativity, self-theorization, and citation, contemporary autotheory has become a performative and self-aware attack on the traditional notions of subjectivity and knowledge production. Autotheoretical strategies such as citation, collaborative writing, and the embodied reader have become, both in form and content, a means of dismantling the boundaries, and the disembodiment of the self, the text, and knowledge.

**Conclusion**

This article has argued that autotheory is a revolutionary mode of writing and art that queries the constructed divisions between critical theory and personal experience. With its roots in feminist theories, writing and practice, ranging from the early eighteenth-century confessional works and the second-wave feminist mantra, "the personal is political" to the more recent intersectional approaches like those of bell hooks, autotheory denotes a significant change in how we conceptualize the relationship between the self and the theoretical discourse. It rejects the Enlightenment notion of the individual and embraces a more relational concept of selfhood. It also provides a distinctive forum for underrepresented voices to contribute to theoretical discussions.

The practice of autotheory, with its emphasis on embodied experiences and intersubjectivity, and its integration of critical theory with the personal, represents a significant departure from both autobiography and abstract theoretical, or academic discourse. It offers a way to theorize from lived experiences, challenging the hierarchies of knowledge production and expanding our understanding of what defines a theoretical work. Thanks to the autotheoretical turn in writing and art, theory now occurs outside the traditional boundaries of academia. Thus, autotheoretical works become a para-academic mode of theorisation, valuing alternative subjectivities. Furthermore, autotheory's use of citation as a form of feminist memory and resistance, along with its embrace of collaborative writing or practice, shows us its potential as a method to expand the framework to include marginalized histories. Deconstructing the separations between theory and practice, aesthetics and philosophy, mind and body, and art and life, autotheory can enable us to create more inclusive and diverse forms of knowledge and experience by offering novel and creative ways of thinking, knowing, and understanding the self, other and the world. Autotheory can also be considered therapeutic writing by relieving the feeling of inferiority, self-inadequacy that result from repression, oppression, subjugation and marginalization. Thanks to its healing power, autotheory critically and creatively connects us both to our own insights and to other's understanding and experiences in the light of theory. In short, autotheory can change not only how we write about and understand theory, but also how we perceive ourselves

[75] Sara Ahmed, *Living a Feminist Life* (Duke University Press, 2017), 15-16.
[76] Fournier, *Autotheory as Feminist Practice*, 201.

and others in our relations. It is this characteristic of autotheory which provides crucial expansion on knowledge production, and creative writing and practice by extending the borders of what counts as theory and scholarship.

**Bibliography**

Ahmed, Sara. *Living a Feminist Life*. Duke University Press, 2017.

Beauvoir, Simone de. *The Second Sex*. Translated by H. M. Parshley, Penguin Books, 1949.

Butler, Judith. "The Body You Want: An Interview with Judith Butler," Interview by Liz Kotz. *Artforum* 32, no. 3 (1992): 82-89. https://www.artforum.com/features/the-body-you-want-an-inteview-with-judith-butler-203347/

-----. *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. Routledge, 1990.

-----. "Performative Acts and Gender Constitution: An Essay in Phenomenology and Feminist Theory," *Theatre Journal* 40, no. 4 (1988): 519–31.

Cavitch, Max. "Everybody's Autotheory," *PMLA* 137, no. 1 (2022): 81-85.

Cixous, Hélène. "The Laugh of the Medusa," Translated by Keith Cohen and Paula Cohen, *Signs* 1, no. 4 (1976): 875–93.

Clare, Ralph. "Becoming Autotheory," *Arizona Quarterly: A Journal of American Literature, Culture, and Theory* 76, no. 1 (2020): 85-107.

Descartes, René. *Discourse on Method; and Meditations on First Philosophy*. Indianapolis: Hackett Pub. Co., 1993.

Derrida, Jacques. *Of Grammatology*. Translated by Gayatri Chakravorty Spivak, The John Hopkins University Press, 2016.

Foucault, Michel. *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972-1977*. Translated by Colin Gordon, 1st American ed, Pantheon Books, 1980.

-----. "What Is an Author?" in *Language, Counter-Memory, Practice: Selected Essays and Interviews*, Edited by Donald F. Bouchard, 113-138. Cornell University Press, 1977.

Fournier, Lauren. *Autotheory as Feminist Practice in Art, Writing, and Criticism*. The MIT Press, 2021.

-----. "From Philosopher's Wife to Feminist Autotheorist: Performing Phallic Mimesis as Parody in Chris Kraus's I Love Dick," *English Studies in Canada* 45, no. 4 (2019): 23-52.

-----. "Sick Women, Sad Girls, and Selfie Theory: Autotheory as Contemporary Feminist Practice," *a/b: Auto/Biography Studies* 33, (2018): 643-662.

-----. "Autotheory-Lauren Fournier," Accessed March 18, 2025. http://laurenfournier.net/Autotheory

Gilman, Charlotte Perkins. "'Why I Wrote the Yellow Wallpaper?'," *Advances in Psychiatric Treatment* 17, no. 4 (2011): 265. https://doi.org/10.1192/apt.17.4.265

-----. *The Yellow Wallpaper*. Virago Press, 1981.

Gloria, Anzaldúa and Cherríe Moraga. (eds.) *This Bridge Called My Back: Writings by Radical Women of Color*. London: Persephone Press, 1981.

Hedva, Johanna. "Sick Woman Theory," *Mask Magazine* 2016. http://www.maskmagazine.com/not-again/struggle/sick-woman-theory

hooks, bell. *Teaching to Transgress: Education as the Practice of Freedom*. Routledge, 1994.

Irigaray, Luce. *Speculum of the Other Woman*. Translated by Gillian Gill. Cornell University Press, 1985.

Kraus, Chris. *I Love Dick*. Semiotext(e), 1997.

Lacan, Jacques. *Ecrits*. Translated by Bruce Fink. WW Norton, 2007.

Levesque-Jalbert, Emile. "'This Is Not an Autofiction': Autoteoría, French Feminism, and Living in Theory'," *Johns Hopkins University Press*, 76, no. 1 (2020): 65–84. https://doi.org/10.1353/arq.2020.0002.

Lorde, Audre. *Zami: A New Spelling of My Name*. Trumansburg, N.Y.: Crossing Press, 1982.

-----. *Sister Outsider: Essays and Speeches*. Trumansburg, NY: Crossing Press, 1984.

Nadir, Leila C. "More Life After Ruins: Autotheory, the Politics of Citation, and the Limits of The Scholarly Gaze," *ASAP/Journal* 6, no. 3 (2021): 547-550. https://dx.doi.org/10.1353/asa.2021.0053

Nelson, Maggie. *The Argonauts*. Graywolf Press, 2015.

Piper, Adrian. "Food for the Spirit, July 1971," *High Performance* 4, no. 1 (1971): 34-35. Print.

Plath, Sylvia. *The Bell Jar*. 1st US ed. Harper & Row, 1971.

Preciado, Paul B. *Testo Junkie: Sex, Drugs, and Biopolitics in the Pharmacopornographic Era*. Translated by Bruce Benderson, New York, NY: The Feminist Press at the City University of New York, 2013.

Sarup, Madan. *An Introductory Guide to Post-Structuralism and Postmodernism*. Harvester Wheatsheaf, 1993.

Sexton, Anne. *Live or Die*. Boston: Houghton Mifflin, 1966.

Trondalen, Gro. "Musical intersubjectivity," *The Arts in Psychotherapy* 65, (2019). https://doi.org/10.1016/j.aip.2019.101589.

Truth, Sojourner. *Ain't I a Woman?* National Geographic Books, 2021.

Young, Stacey. *Changing the Wor(l)d: Discourse, Politics and the Feminist Movement*. Routledge, 1997.

Zwartjes, Arianne. "Under the Skin: An Exploration of Autotheory," *Assay: A Journal of Nonfiction Studies* 6, no. 1 (2019). Accessed 1 April 2023. https://www.assayjournal.com/arianne-zwartjes8203-under-the-skin-an-exploration-of autotheory-61.html

**Araştırma Makalesi**
**Başvuru:** 08.04.2025
**Kabul:** 27.04.2025
**Atıf:** Bilek, Hatice ve Sinan Kılıç. "Husserl Fenomenolojisinde Modern Bilim ve Kültür Krizine Karşılık "Yaşam Dünyası" ve "Öznelerarasılık"," *Temaşa Felsefe Dergisi* sayı: 23 (Haziran 2025): 247-262. https://doi.org/10.55256/temasa.1672003

# Husserl Fenomenolojisinde Modern Bilim ve Kültür Krizine Karşılık "Yaşam Dünyası" ve "Öznelerarasılık"

**Hatice Bilek**[1]
ORCID: 0000-0003-4304-5295

**Sinan Kılıç**[2]
ORCID: 0000-0003-2396-3603

DOI: 10.55256/TEMASA.1672003

**Öz**

Husserl, Kıta Avrupası'ndaki felsefi tartışmalar ve bilimsel uygulamalara temel teşkil edebilecek bir yöntem olarak fenomenolojiyi geliştirmiştir. Bu bağlamda Husserl fenomenolojisi yirminci yüzyıldaki felsefi ve bilimsel tartışmalar için anahtar konumdadır. Bilhassa dönemin temel düşünce gelenekleri olan natüralist ve pozitivist yaklaşımların neden olduğu kriz (yaşam dünyasının unutulmuşluğu) ortamında Husserl fenomenolojisinin konumu ön plana çıkar. Çünkü Husserl'e göre modern doğa biliminin, bilim, kültür ve değer dünyasında doğalcı verilerle nesnel bilgi üretmeye çalışması krizin bilimlerle sınırlı kalmayıp yaşam dünyasına yayılmasına neden olmuştur. Deneyimlenen krizle birlikte fark edilen bir gerçek vardır ki modern bilim, bilincin öznelliğine yönelik sorulan sorulara yanıt getirememektedir. O halde fenomenolojik yaklaşım bu krizin aşılması için yalnızca bir öneri değil, aynı zamanda önemli bir uğraktır. Çalışma, Husserl fenomenolojisinin özgün metotlarını ve krizi aşmak amacıyla ortaya koyduğu çözümleri ele almaktadır. Bu amaç, yaşam dünyasına yönelik fenomenolojik bir bakış içerir. Nihai olarak çalışmada, Husserl'in amacından hareketle yaşam dünyası ve öznelerarasılık kavramlarının krizin çözümünde oynadığı rolün önemine dikkat çekilmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Husserl, Kriz, Yaşam Dünyası, Fenomenoloji, Öznelerarasılık.

**"Lifeworld" and "Intersubjectivity" in Response to Crisis Modern Science and Culture in Husserl's Phenomenology**

**Abstract**

Husserl developed phenomenology as a method that could form the basis for philosophical discussions and scientific practices in Continental Europe. In the context, Husserl's phenomenology is the key to philosophical and scientific discussions in the twentieth century. Especially in the environment of crisis (forgetfulness of the lifeworld) caused by the naturalist and positivist approaches, which were the main traditions of thought of the period, the position of Husserl's phenomenology comes to the fore. Because, according to Husserl, the attempt of modern natural science to produce objective knowledge with naturalistic data in the world of science, culture and value has caused the crisis not to be limited to the sciences but to spread to the lifeworld. With the crisis experienced, there is a reality that is realized that modern science cannot answer the questions asked about subjectivity of consciousness. Therefore, phenomenological approach is not only a suggestion but also an important moment to overcome this crisis. The study, examines the original methods of Husserl's phenomenology and the solutions he put forward in order to overcome the crisis. This aim includes a phenomenological view of the lifeworld. Finally, the study draws attention to the importance of the role played by the concepts of lifeworld and intersubjectivity in resolving the crisis, in line with Husserl's purpose.

**Keywords:** Husserl, Crisis, Lifeworld, Phenomenology, Intersubjectivity.

[1] Doktora Öğrencisi, Erciyes Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü. hatice.durna@hotmail.com
[2] Doç. Dr., Erciyes Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü. sinankilic@erciyes.edu.tr

## Giriş

Husserl fenomenolojisinin gelişim süreci felsefe literatüründe üç döneme ayrılarak incelenir: Birinci dönem, fenomenolojik dönem ve transandantal fenomenolojinin geliştirildiği dönem.[3] Husserl, fenomenoloji öncesi olarak nitelendirilen birinci döneminde sayı kavramı üzerine psikolojik analizlerde bulunmuştur. İkinci döneminde fenomenolojisini sistematik biçimde geliştirmeye başlayan düşünür, fenomenolojiyle psikolojiyi ayrı tutarak bilinçle ilgili özsel analizler yapmıştır. Üçüncü döneminde ise fenomenolojisini transandantal düzeye taşımış, bilinç yaşantılarının analizine, bilinç, dünya ve Başka Ben'ler arasındaki ilişkiye odaklanmıştır. Husserl, bu üç dönemde de etkisi görülen, ancak üçüncü döneminde temel hatlarını belirlediği fenomenolojiyi saf bir bilinç felsefesi olarak geliştirir. Burada diğer tüm bilimler arasında kendine özgü yerini açığa çıkarmak ve temel felsefi bilim iddiasını ortaya koymak amacında olan saf fenomenoloji, özü itibariyle yeni bir bilimdir.[4] Başka bir ifadeyle fenomenoloji, önceki felsefi, bilimsel anlayış ve uygulamaların ötesinde bütün bilimsel faaliyetlere kaynaklık edecek yeni bir yöntemdir. Makale yeni bir bilim ve yöntem olarak geliştirilen Husserl fenomenolojisini temel bilim olma ideali üzerinden aydınlatmaya çalışırken, modern bilimin neden olduğu krize Husserl'in üçüncü dönem kavramları olan yaşam dünyası ve öznelerarasılık kavramlarından hareketle çözüm aramaktadır.

Birinci bölümün odağı Husserl'in şu ifadesi üzerinden şekillenir: Bu noktada düşünme enerjisi fenomenolojinin kesin bilim olma koşullarına, bu koşulların sistematik şekilde açıklığa kavuşturulmasına ve yeni bir yöntem biliminin yapısını kurmaya yoğunlaşır.[5] İkinci bölümde fenomenolojik gelişimin ve bilinç etkinliklerinin zemini olan yaşam dünyası, yönelimsellik, zamansallık ve zamansal ufukla bağlantılı şekilde ele alınacaktır. Üçüncü bölüm, tüm amaçları önceleyen bir kaynak olarak yaşam dünyasında modern bilimin nedensel ölçütler uygulamaya çalışmasıyla ortaya çıkan krizi ve krizin boyutlarını inceleyecektir. Son bölümde ise Husserl için bilim ve kültür krizinin çözüm olanağı olan deneyimin öznelerarası niteliği ön plana çıkarılırken, yaşam dünyasının bir anlam alanı olarak nasıl inşa edildiği analiz edilecektir. Çalışma, bilincin dünyayla olan anlamlı ilişkisi üzerinden şekillenecek ve bu yolla Husserl fenomenojisinin modern bilim ve kültür krizinde üstlendiği pozitif rol aydınlatılacaktır. Bu bağlamda bir sonraki başlıkta fenomenolojinin gelişimi ve Husserl'in fenomenolojik yöntemi geliştirmekle neyi amaçladığı incelenecektir.

### 1. Temel Bilim Olma İdeali: Fenomenoloji

Fenomenoloji, bilincin bütün deneyim ve bilgi olanaklarına, kendi öznelliği üzerine düşünerek ulaşmasını sağlayan zorunlu bir motivasyon şeklinde tanımlanır.[6] Bu tanım, hem gerçek hem de olanaklı olan dünyanın bilinç tarafından deneyimlendiğine ve bilindiğine yapılan vurgudan hareketle Husserl'in fenomenolojiyi başlangıç felsefesi olarak gördüğünün ifadesidir. Bu motivasyonun zorunlu hale gelmesi fenomenolojinin dönüştürücü yapısını ortaya çıkarır. Husserl'e göre ilk olarak fenomenoloji kendi ayırt edici anlamını, araştırma alanını ve yöntemini belirlemelidir. Böylece onun felsefi bir töz kavram olarak ortaya çıkışı ve bütünlüklü anlamı serimlenmiş olur.[7]

Husserl'e göre fenomenoloji, bilimsel değeri elde etmelidir. Bu bağlamda önceden belirlenen herhangi bir yöntem temel olarak kabul edilemez. Kendi yöntemini belirlemekle özgünlük kazanan fenomenoloji, yirminci yüzyılın

[3] Birinci dönem: 1886-1900. Bu dönemde yazdığı *Aritmetik Felsefesi* adlı eserinde Husserl, matematiği, şeyleri gruplandırmak ve sayılarını belirlemek amacıyla zihinsel etkinliğe indirgediği için psikolojizme düşmüştür. İkinci dönem: 1901-1917. Husserl bu dönemde yazdığı *Mantıksal Araştırmalar*'a psikolojizme yönelik eleştirilerle başlar ve mantık, anlam ve bilginin temellerine ilişkin analizleriyle kendi birinci dönem fikirlerini de eleştirir. *Ideen I, II, III* ve *İçsel Zaman Bilincinin Fenomenolojisi Üzerine* bu dönemin dikkat çeken eserleridir. Üçüncü dönem: 1927-1933. Bu dönemde Husserl, mantığın temelini yönelimsellik bağlamında genişlettiği *Formel ve Transandantal Mantık*'ı, solipsizm problemini ele aldığı *Kartezyen Meditasyonlar*'ı ve doğanın matematikleştirilmesini eleştirerek yaşam dünyası kavrayışını yapılandırdığı *Avrupa Bilimlerinin Krizi ve Transandantal Fenomenoloji* adlı eserlerini kaleme almıştır.

[4] Edmund Husserl, "Saf Fenomenolojiye ve Fenomenolojik Felsefeye İlişkin Düşünceler," *Baykuş: Felsefe Yazıları Dergisi* sayı: 6 (2010): 49.

[5] Edmund Husserl, *Kesin Bir Bilim Olarak Felsefe*, çev. Tomris Mengüşoğlu. (Ankara: Yapı Kredi Yayınları, 2020), 38.

[6] Edmund Husserl, *Ideas Pertaining to Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy*, *First Book*, çev. Fred Kersten. (London: Kluwer Academic Publishers, 1983), 16.

[7] Husserl, *Ideas Pertaining to Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy*, *First Book*, 23.

başında ortaya çıkan Husserl fenomenolojisine işaret eder. Husserl'e göre bilimlerin rehberi olacak fenomenoloji, bilginin olanağına ilişkin sorunlara yönelen felsefi bir düşünüşe karşılık gelir. Dolayısıyla bilgi eleştirisinin yöntemi olarak *bilginin neliğine ilişkin bilimin içinde yer aldığı genel öz (nelik) öğretisi şeklinde tanımlanmaktadır.*[8] Tanımdan anlaşılacağı üzere Husserl'in amacı, bilginin olanağına dair sorunlarla ilgilenmektir. Böylesi bir bakış açısından hareketle neyin bilinebilir olduğu sorusu fenomenolojik yöntemle yanıtlanabilir. Husserl, fenomenolojinin temel bilim ve yöntem olmadan önce felsefi arka planın birçok aşamadan geçtiğini ifade ederken *söz konu*su aşamaları şöyle özetler:

> Felsefede kesin bir bilim olmaya böyle tam bilinçli bir yönelme, Sokrates ve Platon'la ortaya çıkan dönüm noktasında ve aynı şekilde Yeni Çağ'ın başlangıçlarında Skolâstiğe karşı bilimsel tepkilerde, özellikle de Kartezyen dönüm noktasında baş göstermiştir. Bu tepki 17. ve 18. yüzyılların büyük felsefeleri üzerinden geçer ve köklü bir güçle Kant'ın akıl eleştirisine ve Fichte'nin felsefi düşüncelerine egemen olur. Durmadan yenilenen araştırmalar, gerçek başlangıçlara, önemli problemlerin kesin bir şekilde formüle edilmesine, doğru yöntem arayışlarına yönelir.[9]

Tüm bu gelişim süreci içerisinde Husserl'e göre, Descartes ve Kant'ın görüşleri fenomenoloji açısından önemli bir konumda yer alır. Fenomenolojik gelişim Descartes'ın *Meditasyonlar*'ına çok şey borçludur.[10] Çünkü *Meditasyonlar*, fenomenolojide amaçlandığı gibi bütün bilimler için gerekli olan reformu sağlama amacındadır. Bu açıdan fenomenolojinin esas atası Descartes'tır.[11] Daha iddialı bir ifadeyle fenomenoloji Yeni-Kartezyenizm olarak adlandırılabilir.[12] Öte yandan Kant'ın özne merkezli felsefe yapma anlayışını perçinlemesi ve şeyleri, öznelliğin korelasyonu olarak ele alması fenomenolojinin bu korelatif ilişkiyle ortaya çıkmasına olanak sağlar. Bu sebeple Husserl'in fenomenolojiyi transandantal boyuta[13] ulaştırma düşüncesi Kopernik devriminin olgunlaştırılma çabası olarak yorumlanabilir.[14] Bu açıdan gerek Descartes gerekse Kant felsefelerinin kesin bilim olma idealindeki fenomenoloji için bir dönüm noktası niteliğinde olduğu genel bir kanı şeklinde kabul görmektedir. Çünkü Husserl hem bu iki düşünürden etkilenmiş hem de kullandığı fenomenolojik yöntem ve kavramlar ile onlardan farklı bir yol izleyerek kendi yaklaşımını geliştirmiştir.

Descartes'a göre kesin bir bilimin inşası için kişiler öncelikle yaşamlarında kendi bilinçlerine yönelmelidir. Filozof için bu yönelme öznel bir mesele olarak başlar ve sonrasında o zamana dek kabul edilmiş tüm bilgiler yıkılıp yeniden inşa edilir. Husserl'e göre Descartes'ın bu düşüncesinin amaç olarak benimsenmesi gerekir. Yalnızca bu amaç bizi fenomenolojik gelişim için harekete geçirebilir.[15] Bu amaçla işe koyulmak, ilerleme ve doğru bilgiye ulaşmayı olanaklı kılacak yöntemin keşfedilmesi üzerine düşünmeyi sağlar. Bu açıdan *Kartezyen Meditasyonlar*, kesin bilim yapma düşüncesindeki filozoflar için başlangıç noktası olarak alınması gereken bir prototiptir.[16]

Descartes'a göre kendi bilincine yönelen kişi, daha derin bir felsefe yapma noktası olan egoya dönüş gerçekleştirdiğini Kartezyen şüphe metodu yoluyla fark eder. Böylece her şeyden şüphe duyulsa da şüphe ettiği kesin olan bir bilincin varlığı netlik kazanır.[17] Husserl'e göre ise bilinç, dünyanın gerçekliğine dair tüm kanıları paranteze alarak kendisinin saf, mutlak var olan olduğunun farkına varır.[18] Bu durumda paranteze alınan her şey şüpheli olma

---

[8] Edmund Husserl, *Fenomenoloji Üzerine Beş Ders*, çev. Harun Tepe. (Ankara: BilgeSu Yayıncılık, 2020), 1.
[9] Husserl, *Kesin Bir Bilim Olarak Felsefe*, 38.
[10] Edmund Husserl, "Kartezyen Meditasyonlar: Fenomenolojiye Bir Giriş," *Baykuş: Felsefe Yazıları Dergisi* sayı: 6 (2010): 71.
[11] Edmund Husserl, *Paris Konferansları*, çev. Talip Kabadayı. (Ankara: Bilgesu Yayıncılık, 2021), 23.
[12] Edmund Husserl, *Cartesian Meditations: An Introduction to Phenomenology*, çev. Dorion Cairns. (Londra: Martinus Nijhoff Publishers, 1960), 5.
[13] Kant ve Husserl bilginin ve deneyimin olanak koşullarını araştırır. Kant açısından bu koşullar transandantal öznenin/bilincin form ve kavramlarıdır. Husserl için ise bu koşullar tek başına bilincin değil, bilinç-dünya korelasyonunun yapılarıdır.
[14] Habip Türker, *Yüksüz Diyalektik* (Ankara: Ebabil Yayınları, 2016), 63.
[15] Husserl, *Cartesian Meditations: An Introduction to Phenomenology*, 2.
[16] Husserl, "Kartezyen Meditasyonlar: Fenomenolojiye Bir Giriş," 163.
[17] Rene Descartes, *Meditasyonlar*, çev. Engin Sunar. (İstanbul: Say Yayınları, 2019), 58.
[18] Husserl, *Paris Konferansları*, 24-25.

olanağına sahip olan şeylerdir.[19] Husserl'e göre Descartes'ın şüphe metoduyla bilincin varlığına ulaşması büyük bir başarıdır. Ancak Husserl, Descartes'ın bilincin transandantalliğini keşfedemediğini belirterek ondan kesin bir şekilde ayrılır.

Husserl'e göre Descartes'ın keşfedemediği transandantal perspektifin olanağı Kant'ın felsefesinde bilimsel bir devrim olarak kendini gösterir. Husserl'e göre Kant'ın adının devrimle anılmasının nedeni, onun felsefesinde transandantal perspektifin daha derinlikli şekilde ele alınıyor olmasıdır. Kant'ta transandantallik, a priori olarak olanaklı olduğu sürece, nesnelerden ziyade bizim onları bilme tarzımızla ilgilidir. Böylesi bir kavram dizgesi ve nesnelere yönelik kavrama tarzımızdan hareketle elde edilen tüm bilgiler transandantal felsefeye karşılık gelir.[20] Kant'ın transandantallik anlayışına göre bilme ve deneyimleme sürecine yönelik şimdiye dek benimsenen anlayış değiştirilmeli, dünya yalnızca deneyimden hareketle değil, aynı zamanda onu deneyimleyen özneden hareketle değerlendirilmelidir. Bu sayede bilme ve deneyimleme sürecinin merkezine özne yerleşmiş olur.

Bilindiği üzere Kant'ta a priori kavramı, her türlü deneyimden evvel, deneyimin olanağı olarak öznede bulunan ve deneyimi şekillendiren değişmez yapıya işaret etmektedir. Dolayısıyla a priori Kant'ta özneyle ilgilidir, öznel-dir.[21] Husserl bu girişimi önemli bulmakla birlikte Kant'ın ileri sürdüğü öznelliği, fenomenolojik açıdan elde edilmiş bir alan olarak özgün bir yapı şeklinde nitelendirmekle ondan farklılaşır. Çünkü Husserl için a priori olan özneyle nesnenin korelasyonunun yapısıdır. Başka bir ifadeyle Husserl'de a priori, öznenin nesneyi bilme tarzında, yönelimsel edimin kendisinde bulunur.

Husserl'in Kant'ı eleştirerek kendi fenomenolojisini şekillendirdiği bir diğer husus, fenomen-numen ayrımıdır. Kant, duyu verileriyle edinilen görünüşleri fenomen, kendinde şeyi ise numen olarak tanımlar. Oysa Husserl söz konusu fenomen-numen ayrımını peşinen reddeder. Ona göre, görünüşte bize kendini sunan şey öznenin perspektifinden, deneyiminden sunmaktadır. Bu açıdan fenomenin sahip olduğu bütün epistemolojik ve ontolojik gerçeklik öznenin deneyiminde açığa çıkar.[22] Kant'ın fenomen-numen ayrımının reddedilmesiyle bilinen ya da bilinmeyen tüm gerçekliklerin tek dünyası olarak yaşam dünyası kabul edilir. Husserl'e göre yaşam dünyası, öznel deneyimin anlamını taşıyan dünyadır. Bu nedenle bir sonraki başlıkta, fenomenolojinin kesin bilim olma idealine, yaşamın kökensel anlamı dahil edilecek ve bilincin deneyimine konu olan ufkun yaşam dünyasıyla ilişkisi analiz edilecektir.

**2. Yaşam Dünyası ve Ufuk Kavramı**

Yaşam dünyası, bütün pratik yapıları, nesnel bilimlerin yapılarını, kültürel gerçekleri içine alan ve herkes için geçerli olan dünyadır. Bu kuşatıcı özelliği dolayısıyla bilimlerin ve tüm yaşamın temelidir.[23] Husserl yaşam dünyasını katmanlı bir yapı olarak tanımlar. Bu nedenle direkt olarak bu kavramı öne sürmeden önce tüm deneyimlere konu olan yaşam dünyasını doğa, yeryüzü, dünya, çevre dünyası terimlerini kullanarak açıklar. Husserl'e göre tüm bu kavramlar kökensel özelliğe sahiptir. Bu özellik gereği nesneleri ve özneleri içerisine alır, onlar arasındaki ilişkiye olanak sağlayarak kendisini herkes için geçerli ortak bir yapı ya da kök şeklinde ortaya koyar.[24] Bu bağlamda kökün üzerinde filizlenen ve ondan farklı olmayan bir yapı olarak yaşam dünyasıyla katmanlı ve tek bir dünya kastedilmektedir.

Bu katmanlı yapıyı açıklamak için kullanılan doğa, yaşam dünyasının temeli olmakla birlikte aynı zamanda insanın yapıp etmelerinin olanak alanıdır. Çünkü Husserl›e göre insan doğayla iç içe bir birliği meydana getirir. Bu açıdan doğadaki insan, isteyen, çaba gösteren, değerlendirmede bulunan, değişikliklerle ilgilenen özne olarak doğanın

[19] Husserl, "Kartezyen Meditasyonlar: Fenomenolojiye Bir Giriş," 163-164.
[20] Immanuel Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, çev. Aziz Yardımlı. (İstanbul: İdea Yayınevi, 1993), 71.
[21] Edmund Husserl, *Avrupa İnsanlığının Krizi ve Felsefe*, çev. Ayça Sabuncuoğlu ve Önay Sözer. (İstanbul: Afa Yayıncılık, 1994), 14.
[22] Husserl, *Paris Konferansları*, 10.
[23] Edmund Husserl, *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology: An Introduction to Phenomenological Philosophy*, çev. David Carr. (Evanston: Northwestern University Press, 1970), 173.
[24] Sanem Yazıcıoğlu, *Husserl Fenomenolojisinde Zaman, Algı, Bellek* (Ankara: Fol Kitap, 2022), 190.

karşılığıdır.[25] Bir yandan doğayı kendisi dışındaki bir varlık türünden deneyimleyen insan, bir yandan da bir özne olarak kendi eylemleriyle ona anlamlar yükler. Burada doğanın insan yaşamı için öznel bir anlama sahip olduğu vurgulanmaktadır. Nitekim doğa, bilimsel herhangi bir kuram ortaya atılmadan ya da herhangi bir şeye konu edilmeden önce var olandır, bu sebeple henüz verilmiş değildir. Doğanın verilmişliği tüm insan etkinliklerinin (*praxis*) varsayımlarından ve sonuçlarından hareketle gerçekleşir.[26] Modern doğa bilimleri doğayı, ölçülebilir, matematiksel açıdan formülleştirilebilir, niceliksel bir nesnellik alanı olarak değerlendirir. Bu yaklaşımla doğa, bilinçten bağımsız, nesnellik yasalarına göre işleyen kapalı bir yapı olarak ortaya konur. Husserl'e göre ise doğa, yalnızca fiziksel nesnelerden ve matematiksel verilerden oluşan bir yapı olmayıp, bilinç etkinlikleriyle anlam kazanan, öznel yaşantılarla çevrelenen bir alandır. Bu bağlamda doğa, doğrulanabilir oldukları varsayılan şeylerin bütünlüğüyle verilir ve sonsuza kadar tüm etkinliklerin zeminidir.

Dünya, önceden verili olmaması nedeniyle açık bir evren, bütün insan eylemlerinin ve onların sonuçları ile zenginlik kazanan evrensel bir alandır.[27] Bu ifadeyle dünya terimini daha geniş bir perspektifte ele alan Husserl, dünya ile yaşam dünyasını birbirinden ayırır. Söz konusu ayrımda dünyayı genel olarak bir zemin şeklinde tanımlarken, yaşam dünyasını bilinç edimlerinin vuku bulduğu yer olarak tanımlar. Açıklama, kavramlaştırma, karşılaştırma, tahminde bulunma, birleştirme ve ayırma gibi bilinç edimleri yaşam dünyasında deneyimlenir.[28] Bilinç burada çeşitli durumlar ile kendini gösterir ve yaşam dünyasıyla bağ kurar.

Husserl'e göre yaşam dünyasıyla kurulan bağ, bilincin yönelimsel niteliğine işaret eder. Nitekim yönelimsel yaşantının özü, ancak onun işlevinden hareketle anlaşılabilir.[29] Yönelimsellik, bilinci karakterize eden süreçlerin tüm akışını tek bir bilincin birliği ve akışı şeklinde nitelendirmeyi haklı kılan şeydir.[30] Bu açıdan Husserl, yönelimsellik adı altında zihinsel süreçlerin temel özelliği olarak bir şeyin bilinci olmayı ifade eder. Örneğin oyunculuk eylemle, yapmak bir amelle, sevmek sevilenle, sevinç mutlu olunan bir şeyle bağlantılıdır.[31] Bilincin daima bir şeyin bilinci olması, bilince ait iki kutbu ön plana çıkarır: Bilincin yönelimselliği esnasında anlam veren işlev noesis, yönelimsel bağlamda düşünülmüş bir şey ise noemadır. Bir şeyi sevmek, bir şeyden nefret etmek, bir şeyi düşünmek birer bilinç edimi olarak noesise, sevilen, nefret edilen, düşünülen şey ise yönelimsel bileşen ya da içerik olması nedeniyle noemaya karşılık gelir. Bu bağlamda yaşam dünyası noesis-noema birliğinin deneyimlendiği alandır.

Noesis-noema birliğinin ve değişen içerik ve bilinç durumlarının deneyimlendiği yaşam dünyasında birer üye olarak bulunuruz. Aynı zamanda nesnelerle, diğer insanlarla, onlara ait sosyal karakterlerle ilişki kurarız. Kurulan ilişki onları dost, düşman, tanıdık veya yabancı gibi değer ve anlam ifadeleri üzerinden tanımlamamıza olanak sağlar.[32] Bu durum başlangıçta belirtildiği üzere yaşam dünyasının katmanlı bir yapıda olmasından kaynaklanır. Katmanlı yapının değer teması üzerinden ele alınması bu dünyadaki her şeyin değerinin yanında bir yaşam ufkuna sahip olduğunun da göstergesidir.

Ufuk, genel olarak görüş açısı veya görüşün bağlı olduğu sınır anlamına gelir. Bunun nedeni dünyadaki her şeyin belirli bir açı ya da sınırdan görülmesidir. Yunanca "horos" teriminin de sınır kavramını ifade etmesinden hareketle Husserl ufku, gündelik anlamıyla ilintili olarak dünyadaki tüm deneyimlerin bağlamı olarak tanımlar.[33] Dolayısıyla ufkun hazır ya da verili bir yapı olmadığı, değişen her yaşantıda yeniden ortaya çıkan bir olanak olduğu açıktır.

---

[25] Edmund Husserl, *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy Second Book*, çev. Richard Rojcewicz ve Andre Schuwer. (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1989), 28.
[26] Husserl, *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology: An Introduction to Phenomenological Philosophy*, 176.
[27] Husserl, *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology: An Introduction to Phenomenological Philosophy*, 176.
[28] Husserl, *Ideas Pertaining to Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy*, *First Book*, 53.
[29] Arslan Topakkaya, "E. Husserl'de Noema ve Noesis Kavramları," *Flsf Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* 7, (2009): 128.
[30] Husserl, *Ideas Pertaining to Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy*, *First Book*, 199.
[31] Husserl, *Ideas Pertaining to Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy*, *First Book*, 200.
[32] Husserl, *Ideas Pertaining to Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy*, *First Book*, 52-53.
[33] Dermot Moran ve Joseph Cohen, *The Husserl Dictionary* (London: Bloomsbury, 2013), 189.

Çünkü o, deneyimlenmesi olanaklı bütün yaşantıları kapsar. Burada amaç, yaşam dünyasının detaylı olarak analizinin yapılması olduğundan, algı ve deneyim, onu çevreleyen dünyanın ufku olarak karşımıza çıkar.[34] Çünkü algıya konu olan şeyler dünya ufku olarak deneyimlenir. Başka bir ifadeyle bu dünyadaki her şey bilincinde olduğumuz ufuklar olmaları nedeniyle dünyaya aittir.[35] Bu bağlamda ufuk, yaşam dünyasıyla bilinç arasındaki ilişkinin olanak koşuludur.

Bilinçle yaşam dünyası arasındaki ilişkide ufuk, bilincin deneyimine zamansallık aracılığıyla olanak sağlar. Çünkü bilincin yönelimsel edim ve görünüşlerdeki bütün değişimlere rağmen nesneyi bir bütün şeklinde deneyimlemesi zamansallıkla mümkündür. Bu açıdan zamanın, bilinçle birlikte kurucu niteliğe sahip olduğu anlaşılır. Burada zaman analizi sayesinde nesnelerin kurulumunun yanında bilincin kendi kendine yeten süreklilik akışına da vakıf oluruz. Bu durumda "zamanın analizi, zihinsel süreçlerin zamansal birliklerini ve bilincin kendi kendine yeten akışını açığa çıkarır."[36] Süreklilik içerisinde değişen ve geçip giden anlar, bilincin süreç kipleriyle anlamlı bütünler oluşturur. Bu nedenle zamanın yapısı, bilinç akışında birlik oluşturan süreç kiplerinin açıklanmasıyla aydınlatılabilir.

Bilinç akışının birliğini ve sürekliliğini oluşturan süreç kiplerinin ilki temel izlenim aşaması olan şimdidir ve onu geçmiş kipleri olan birincil düzey hatırlama (retensiyon) ile ikincil düzey hatırlama (reprodüksiyon) izler.[37] Bilince içkin nesnelerin var olmaya başladığı şimdi aşamasında temel izlenimler, somut deneyimler olarak orjinal yaşantılara karşılık gelir.[38] Çünkü bilinç bu aşamada şimdide vuku bulan yaşantıları kazanır. Birincil düzey hatırlama aşaması, az öncenin şimdisinde gerçekleşen bir şeyin bilincidir. Bu aşamada ses gibi algısal yaşantılar bilinçte konumlanır.[39] Böylece az önce duyulan bir ses geçmişte kalmış olmasına rağmen bilinçte tutulur. Bilincin tutma faaliyeti, ikincil düzey hatırlama aşamasında yerini yeniden üretme faaliyetine bırakır.[40]

Şimdi, geçmiş kipleri olan birincil ve ikincil hatırlama aşamalarının yanında iki aşama daha mevcuttur. Bunlar gelecek kipleri olan koruma (protensiyon) ve beklentidir. Koruma aşamasında bilinç, zaman nesnelerinin deneyim akışına yönelir ve geçmiş kiplerinden birincil düzey hatırlamanın izlenimleriyle bir birlik oluşturur. Beklenti aşamasında ise geçmişte olan anlar şimdiye getirilir ve şimdide canlandırılır. Kuyruklu yıldızın geçip gittikten sonra ardında bıraktığı iz, duyulan bir melodinin gelecekte sürdürülen izi gibi örnekler göstermektedir ki koruma ve beklenti aşamalarıyla bilinç, bir zaman iç avlusuna sahip olur.[41] Bu açıdan Husserl'e göre iç içe geçebilen süreç kipleri, şimdi, geçmiş ve gelecekte bilinç ve yaşam dünyası ilişkisinin ufuk ile birlikte olanak koşuludur.

Ufkun yaşam dünyası ve bilinç arasındaki ilişkide olanak koşulu olması Husserl'in ifadesiyle her deneyimin bir ufku olmasından kaynaklanır. Her deneyim ondan daha fazla yeni belirlenimler elde etme olanağını içinde taşır. Bu bağlamda hiçbir belirlenimin nihai karar olmadığı, gerçekten deneyimlenen şeyin hâlâ sonsuz bir olasılıkla örülü deneyim ufkuna sahip olduğu açıktır.[42] Örneğin, yürünen bir yolda yolun yalnızca bir bölümünü görürüz. Yürüdükçe yolun devamının geleceğini düşünürüz.[43] Bu devam etme durumu deneyimin daima dinamik bir süreç olarak ge-

---

[34] Herbert Spiegelberg, *Fenomenolojik Hareket*, çev. Seçim Bayazit. (İstanbul: Pinhan Yayınları, 2021), 231.

[35] Husserl, *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology: An Introduction to Phenomenological Philosophy*, 143.

[36] Husserl, *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosopy*, *First Book*, 196.

[37] Edmund Husserl, *On the Phenomenology of the Consciousness of Internal Time*, çev. John Barnett Brough. (London: Kluwer Academic Publishers, 1991), 391.

[38] Husserl, *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosopy*, *First Book*, 180.

[39] Husserl, *Fenomenoloji Üzerine Beş Ders*, 55.

[40] Edmund Husserl, *İçsel Zaman Bilincinin Fenomenolojisi Üzerine*, çev. Mesut Keskin. (İstanbul: Avesta Yayınları, 2011), 51.

[41] Husserl, *İçsel Zaman Bilincinin Fenomenolojisi Üzerine*, 52.

[42] Edmund Husserl, *Experience and Judgment*, çev. James. S. Churchill ve Karl Ameriks. (Evanston: Northwestern University Press, 1973), 32.

[43] Bir algı esnasında bilinç başka algı komplekslerine tutunur. Çünkü bir yandan karşılaştığı şeyi algılarken, diğer yandan deneyim ufkunun potansiyel kompleksleriyle bağlantı kurar. Örnekte belirtildiği üzere belirli bir açıdan yalnızca bir bölümü görünen yol, bilinç tarafından diğer açıları tamamlanarak algılanır. Husserl'in tamalgı (apperception) olarak nitelendirdiği algı durumunda açıları değişse de bir şey ne ise yine o olarak algılanmaya devam eder. Böylece deneyime giren her yeni algı yaşam dünyasının ufku içerisinde gerçekleşir ve bu nedenle kendi ufkuna sahiptir. Geniş kapsamlı bilgi için bkz. Husserl, *Experience and Judgment*, 34-35.

nişleyeceğine, geleceğe dair beklentilere ve deneyim ufkunun sonsuzluğuna işaret etmektedir. Bu sayede yaşam dünyası bir yandan bilincinde olduğumuz gibi daima oradadır (Dasein), diğer yandan henüz bilinç tarafından konu edilmemiş ya da deneyimlenmemiş ufuklara sahiptir.[44] Husserl'e göre yaşam dünyası, söz konusu ufkun bilinç edimlerinde kendini bir açıklık olarak gösterdiği yerdir. Burada açıklık, sınır şeklinde tanımlanan ufuk kavramının kapalı değil, aksine açık bir çizgi gibi deneyimlendiğinin ifadesidir. İşte bu açıklık içerisinde deneyim sürekli olarak değişir.

> Ufuğun deneyiminin kendisi değişkendir; örneğin güneşli bir günde deniz kenarında yürüyen kişi yalnızca açıklığı değil, her adımında ufuğa karşı değişen konumunun değiştiğini, bu açıların güneşin su üstünde yansımalarıyla her bir adımına eşlik ettiğini de görür; açı değiştikçe ufuk değişir.[45]

Bilince deneyimi sırasında olanak sağlayan ufuk, bu yönüyle açıklığın ve yaşam dünyası ile bilincin ikili yapısının açıklanmasında anahtar kavramdır. İkili yapı Husserl tarafından iç ufuk ve dış ufuk ile ifade edilir. Bu dünyadaki her şey var olan anlamının haricinde daima bir başka anlama sahiptir. Nesnelerin dünya içerisinde genel olarak bilinen ya da sahip olduğu düşünülen anlamı dış ufka, taşıdıkları başka anlam beklentisi ise iç ufka karşılık gelir.[46] Örneğin bir çantanın markası, kumaşının yapısı, yeni ya da eski oluşu onun iç ufkuna ait özelliklerini oluşturur. Algılanan çantanın kullanıldığı yerler olarak akla gelen davet, okul, spor etkinlikleri de dış ufka örnektir. Bu iki kavram dünyanın bütününü işaret eder. Çünkü hem onlar hem de dünyadaki her şey algısal alana dahildir.[47]

Her şeyi içerisinde barındıran algısal alanda nesneler ve onlara ait deneyimler, hem görünen dış ufka hem de daha fazla anlam vadeden iç ufka sahiptir. Bu açıdan her nesnenin algısı dinamik bir süreci işaret eder. Bir taraftan ön yapılandırmalarla doldurulan algı bir taraftan da olası beklentilerle örülü bir açıklıkla gerçekleşir. Dolayısıyla iç ve dış ufuk aracılığıyla yaşanan her algı ve deneyimde dünyanın bütünüyle deneyimlendiğini söylemek mümkün değildir. Bu durum dünyaya yönelik olası deneyimlerin açık birer ufuk olarak daima gerçekleşmeye hazır olduğunun ve dünyanın evrensel bir ufuk olduğunun göstergesidir. Bu açıdan dünyadaki deneyimin teması olan ya da olabilecek her şey açıkça sonsuz bir ufku meydana getirir.[48] Daha net bir ifadeyle her deneyim kendi ufkunu içinde taşır. Deneyimin konusu olan şeyler de bu yönüyle deneyime ait olur ve ondan ayrı değerlendirilemez.[49] Çünkü böylesi bir ayrılık, bilincin yaşamsal ufukla çevrelendiği, sonsuz ufku ima eden alanın unutulmasına yol açarak krizi meydana getirir.[50] Bu bağlamda bir sonraki başlıkta bilince sonsuz ufku vadeden alanın unutulması ve ortaya çıkan krizin boyutları incelenecektir.

### 3. Yaşam Dünyasının Unutulması ve Krizin Boyutları

Husserl'e göre hangi türden olursa olsun amaç belirlemek en nihayetinde dünyevi bir şeyi varsaymak demektir. Fakat bir kaynak olarak yaşam dünyası, belirlenen tüm amaçları önceler.[51] Bu ifadeleriyle[52] yaşam dünyasına öncelik atfeden Husserl, ona kendisinden ortaya çıkmış olan bilimsel, psikolojik, matematiksel yorumların enjekte

---

[44] Husserl, *Avrupa İnsanlığının Krizi ve Felsefe*, 53.
[45] Yazıcıoğlu, *Husserl Fenomenolojisinde Zaman, Algı, Bellek*, 198.
[46] Husserl, *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology: An Introduction to Phenomenological Philosophy*, 162.
[47] Edmund Husserl, *Analyses Concerning Passive and Active Synthesis,* çev. Anthony J. Steinbock. (London: Kluwer Academic Publishers, 2001), 83.
[48] Husserl, *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology: An Introduction to Phenomenological Philosophy*, 164.
[49] Husserl, *Experience and Judgment*, 32.
[50] Husserl, *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology: An Introduction to Phenomenological Philosophy*, 149.
[51] Husserl, *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology: An Introduction to Phenomenological Philosophy*, 138.
[52] Bir önceki başlıkta Husserl'in dünyayı doğa, yeryüzü, çevre dünyası kavramlarını kullanarak katmanlı ve geniş bir zemin şeklinde betimlediği ifade edilmişti. Husserl bu çözümlemeleriyle bizi yaşam dünyası kavramına hazırlamıştır. Kavramsal düzlemde ilk belirlemelerini *Ideen I* adlı eserinde deneyim dünyası ifadesiyle ortaya koyan Husserl, doğa bilimlerinden önce var olan ve yaşamdaki her şeyi kuşatan dünya olarak yaşam dünyası ifadesini *Avrupa İnsanlığının Krizi ve Felsefe* ile *Crisis* olarak adlandırılan *Avrupa Bilimlerinin Krizi ve Transandantal Felsefe* eserlerinden itibaren kullanmaktadır. Amacı, yaşam dünyasının unutulması nedeniyle ortaya çıkan bilimlerin ve insanlığın krizine çözüm bulmaktır.

edilmesinin yanlışlığı üzerinde durur. Çünkü ilk olan bu bilimler değil, onlardan önce[53] var olan dünyanın öznelliğidir.[54] İlk olan bize aynı zamanda gerçekliğin imkânını verir. Bunun nedeni, gerçekliğin yalnızca yaşam dünyasında öznel perspektifte vuku bulan bilincin deneyim ve algısında saklı olmasıdır.[55]

Özne sadece deneyim ve algı ile motive olduğundan gerçekliğe ulaşmanın imkânı da doğa bilimlerinin ileri sürdüğü nedensel bağlantıların[56] aksine görelilikte dir. Öznenin yaşamdaki motivasyonu, kendi deneyimine, farkındalıklarına ve algı sırasında nesneye atfettiği değerlere bağlı olarak gelişir. Bu açıdan yaşam dünyası, her türden deneyimin vuku bulduğu ve gündelik yaşamda deneyimlendiği haliyle bütün bir gerçekliği içerisinde barındıran alan olması nedeniyle görelidir. Göreliliğin yerine nesnelliği gerçeklik olarak sunan doğa bilimleri yaşam dünyasını nedensel ölçütler üzerinden değerlendirdikleri için krize zemin hazırlamaktadır.[57] Husserl'e göre kriz, Galileo'nun başlattığı "doğanın matematikleştirilmesi" sonucu ortaya çıkmıştır. Onun geliştirdiği natüralist ve objektivist yöntem, öznelliğin saf dışı bırakılmasına neden olmuştur.[58] Galileo doğanın matematikleştirilmesi ve ardından idealleştirilmesine, kendisine eski bir gelenek şeklinde verilmiş ve gelişme kaydetmiş saf geometriyle başlar. Saf geometri, uzay-zamansal şekillere uygulanan matematiktir ve hali hazırda bir taraftan saf idealliklerin bilimi, bir taraftan da deneyim alanına pratik şekilde uygulanan bilimdir. Bu açıdan uzay-zamansal şekilleri deneyimsel gerçekliğe bağlı olarak ele almaktayız.[59]

Galileo'nun yönteminde matematik ve saf geometrinin yanında örtük şekilde bulunan fizik aracılığıyla fizikçi, algıya konu olan nesneleri bilimsel olarak belirlemeye çalışır.[60] Fakat Husserl'e göre bu çaba beyhudedir. Çünkü algılanan nesne yaşam dünyasındaki gündelik bir nesnedir ve nesnel bilimsel değil, öznel olarak deneyimlenir. Bu açıdan Husserl'e göre empirik deneyimin ötesine geçip transandantal deneyime ulaşılmalıdır. Böylece nesnelerin ve yaşam dünyasının bilinçte nasıl inşa edildiği açığa çıkar. Galileocu yöntem ise doğadaki su, çiçek, gökyüzü ve gezegenleri nesnel şekilde belirlemeye çalışırken, taşıdığı kesinlik gayesiyle yaşam dünyasını aştığını düşünür.[61] Fakat bu yöntemi temel alan her bilimsel teori aslında yaşam dünyasının bütün bilimlerin kaynağı olduğu gerçeğini aşamaz.[62]

Algısal gözlemden hareketle empirik kanıtlar toplayan fizik teorileri temelde yaşam dünyasındaki nesnelerin deneyiminden başka şeye ulaşamazlar. Bu noktada fiziğin elde ettiği başarı, matematiksel fizik ve yaşam dünyasının nesneleri arasındaki deneyim bağının koparılması sonucu gölgede kalır. Husserl için krizin başlangıcı tam olarak buradadır. Çünkü Galileo'yla başlayan modern fizik, matematikleştirme ve idealleştirme yoluyla doğanın sahip olduğu özü, yaşam dünyasından soyutlamaktadır.[63] Doğanın matematiksel bir evren olarak görülmesi, doğa bilimlerinin bu yöntemi benimsemesi ve algısal ideanın daima belirsiz olmasına karşın ondan tam bir kesinlik elde etmenin amaçlanması krizin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Husserl'e göre bu amacın ulaşabileceği en üst nokta, nesnelerin doğa bilimleri metoduyla düşünüldüğü şekliyle algılanabilir olmadıklarını göstermekten öteye ulaşamaz.[64]

---

[53] Husserl'e göre yaşam dünyası bütün bir gerçeklik için toprak altı işlevi görür. Gerçeklik doğa bilimlerinden evvel var olan yaşamın öznelliğinde gizlidir ve bu açıdan yaşam dünyası ilk olan ya da temel olandır. Burada dünyanın ve yaşamın öznelliğiyle, yaşam dünyasının bilimsel perspektiften önce öznel ve pratik deneyimlere kaynaklık ediyor olması kastedilmektedir.

[54] Husserl, *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology: An Introduction to Phenomenological Philosophy*, 125.

[55] Husserl, *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy Second Book*, 384.

[56] Nedensel bağlantı, modern doğa bilimleri tarafından ileri sürülen gerçeklik algısıdır. Nedensel bağlantıda özneden bağımsız olan ideallerden oluşturulan nesneler dünyası gerçek dünya şeklinde sunulur.

[57] Michael Lewis ve Tanja Staehler, *Fenomenoloji*, çev. Mehmet Demirhan, Mustafa B. Gürsoy, Osman B. Kaplan, Mehmet Türkan ve Nur Şahankaya. (Ankara: Fol Kitap Ayrıntı Basımevi, 2020), 59.

[58] Ahmet Soysal, "Kriz ve Barbarlık: Edmund Husserl ve Michel Henry" *Avrupa'nın Krizi* içinde, haz. Önay Sözer ve Ali Vahit Turhan (Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 1994), 75.

[59] Husserl, *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology: An Introduction to Phenomenological Philosophy*, 23.

[60] Husserl, *Ideas Pertaining to Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy*, *First Book*, 119.

[61] Dan Zahavi, *Fenomenoloji: İlk Temeller*, çev. Seçim Bayazit. (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2020), 64.

[62] Zahavi, *Fenomenoloji: İlk Temeller*, 64.

[63] Husserl, *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology: An Introduction to Phenomenological Philosophy*, 28.

[64] Lewis ve Staehler, *Fenomenoloji*, 60.

İdealize edilmiş dünya görüşünün yaşam dünyasına uygulanması yanlıştır. Çünkü fizik ve matematik ölçütlere dayalı bilinçten bağımsız nesnelleştirilmiş dünya görüşü öznenin bilinç, algı ve deneyiminin alanı olan yaşam dünyasını açıklamada yetersiz kalır. Galileo'nun matematikleştirme ve idealleştirmeyi tüm bir teorik ve pratiği içinde barındıran yaşamın yerine ikâme etmeye çalışması da bu bağlamda büyük bir yanılsamadır. Yaşam dünyası, özgür ve yaratıcı değişimlerin dünyasıdır. Bu açıdan algı aracılığıyla verili olan deneyim, algı ve yaşamın merkezi olan yaşam dünyası Husserl'e göre tek gerçek dünyadır.[65] Bu dünya için gerçeklik öznenin algısı ve deneyimiyle olanaklıdır. Fizik ve matematik ölçütlerinin deneyim yerine öne sürülmesi gerçekliğin ifadesi olamayacağı gibi, bu ölçütlere göre gerçeklik mitsel bir bağ olarak kalır.[66] Çünkü fizik ve matematik ölçütler özerk başka bir dünyanın gerçekliğini değil, gündelik deneyim dünyasını inceler. Bu nedenle gerçeklik fiziğin belirlediği şekliyle değil, deneyimin kendisinde ortaya çıkar.[67]

Modern doğa bilimleri, kendilerinin de ait oldukları yaşam dünyasını nesnel bilgiye ulaşmak adına, özne ve nesne ilişkisinde yalnızca nesneye önem vererek unutmuşlardır. Bu durum sadece bilimlerin krizine değil, aynı zamanda insan var oluşunun temelini ve onun öznelliğini göz ardı etmeleri nedeniyle kültürün de krizine yol açmaktadır.[68] Bu bağlamda kriz iki farklı boyut üzerinden ele alınabilir. Bir yanda modern doğa bilimlerinin neden olduğu natüralizm, diğer yanda her şeyin fiziksel açıdan değerlendirilip kültür oluşumuna indirgenmesiyle göreceleştirmeye sebep olan tarihselcilik. Natüralizm dünyayla ilgili tüm fikirleri doğa bilimlerinin yöntemleri[69] aracılığıyla üretme amacındadır.[70] Bu amaçla natüralist tavırda[71] dünya, fiziksel doğa olarak görüldüğünden natüraliste göre doğadaki her şey fiziksel yahut psişiktir. Bütün bir varlık psikofizik doğaya işaret eder ve böyle görülen doğanın keşfedilmesi sonucu natüralizm doğmuş olur.[72]

Husserl'e göre natüralist bakış açısı alışkanlıktan ibaret olan bilimsel bir yaklaşımın benimsenmesinden başka bir şey değildir. Kendi deyimiyle natüralistin alışılmışlıkla bağı vardır. Oysa natüralistin kendisi de yaşam dünyasına ait bir özne olduğunun farkındadır.[73] Bu farkındalıkla hareket etmek yerine her şeyi fiziksel ve nesnel doğanın kurduğunu düşünür. Başka bir ifadeyle bu farkındalığa rağmen bütün bir doğayı ve özneyi doğalaştırmaya yeltenir ve nesnel-bilimsel tutumla hareket eder.[74] Ancak Husserl'e göre natüralist, burada büyük bir yanılgı içerisindedir. Çünkü her şeyin deneysel olarak yorumlanması, yorumlamaya konu olan şeyleri sahteleştirmeye yol açar.[75] Daha açık bir söylemle deneye dayalı natüralist anlayış, özne başta olmak üzere yaşam dünyasındaki her şeyi doğalaştırarak onları kendilerine bile yabancı hale getirir. Bu yabancılaşmadan doğan kriz bilimlerin yanında tüm insan varoluşuna sirayet etmektedir.

Doğanın keşfi sonucunda natüralizmin ortaya çıkması ve yalnızca olguya dayanan bilimlerin olgu perspektifli insanlar yaratması bilimin insanın hayati ihtiyaçlarına yönelik söyleyecek çok az şeyi olduğunu gösterir.[76] Modern doğa bilimleri mutsuz vakitlerde büyük sıkıntılarla karşı karşıya kalan insanın problemlerini, bütün varoluşun anlam

---

[65] Husserl, *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology: An Introduction to Phenomenological Philosophy*, 49.
[66] Zahavi, *Fenomenoloji: İlk Temeller*, 65.
[67] Husserl, *Ideas Pertaining to Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy*, *First Book*, 122.
[68] Kasım Küçükalp, *Husserl* (İstanbul: Say Yayınları, 2010), 34.
[69] Doğa bilimleri yöntem olarak deney ve gözlemi kullanır. Bunun yanında modern doğa bilimleri matematik ve mantıksal araçları kullanarak daha deneysel bir yöntem geliştirmişlerdir. Bilhassa Galileo fizik, matematik ve astronomi üzerine geliştirdiği görüşleriyle gözlem ve deneyi ön plana çıkarmıştır.
[70] David West, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, çev. Ahmet Cevizci. (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2020), 165.
[71] Natüralizm, dünyaya ve yaşama ilişkin değer biçen felsefesini yalnızca doğa biliminin yöntemlerinden ve ulaştığı sonuçlardan türeten yaklaşımdır. Bu bağlamda natüralist, doğa bilimlerinin, özellikle Galileo'nun ve modern bilimin kesinlik arzusunun izini süren kişi olmaktadır. Dolayısıyla natüralist tavır, kesin bilimin başarıları ve doğa bilimlerinin yöntemlerinden başka her şeyi dışarıda bırakır. Geniş kapsamlı bilgi için bkz. West, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, 165-166.
[72] Husserl, *Kesin Bir Bilim Olarak Felsefe*, 40.
[73] Husserl, *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy Second Book*, 193.
[74] Husserl, *Kesin Bir Bilim Olarak Felsefe*, 41.
[75] Husserl, *Kesin Bir Bilim Olarak Felsefe*, 42.
[76] Husserl, *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology: An Introduction to Phenomenological Philosophy*, 6.

ya da anlamsızlığına dair soruları prensip olarak dışlar. Oysa tüm sorular insanı çevreleyen yaşam dünyasının zenginliğine işaret eder ve deneyimlerinde özgür bir varlık olan insanı ilgilendirmesi bakımından önem taşır.[77] Modern doğa bilimleri bu soruları dışarda bırakarak yaşam dünyası ve insana karşı sınırlı bir perspektifte kalır. Bilimsel yöntemin yaşam dünyasına bakışı koşullu ve sınırlı olduğundan Husserl'in ifade ettiği üzere bilimin yanında kültür krizi de baş gösterir.

Krizin kültürel boyutta yarattığı tahribatın anlaşılması tarihin ortaya çıkışı ve gelişiminin ele alınmasıyla mümkündür. Doğanın keşfiyle natüralizmin yayılması gibi tarihin keşfiyle de insan bilimleri doğmuş ve sonucunda tarihselcilik[78] ortaya çıkmıştır. Doğa bilimleri her şeyi doğa yasalarına göre değerlendirirken tarihselcilikte her şey tarihsel kuruluşun aracı olarak görülür. Tarihsel kuruluşa aracılık etmeyen şeyler ise değerlendirmeye alınmaz. Bu durum yanlış değerlendirmelere neden olur ve sonucunda rölativizm ortaya çıkar.[79] Husserl'in ilgilendiği nokta tam olarak burasıdır. Çünkü odaklanılması gereken husus tarihselciliğin zemin hazırladığı şüpheciliktir.[80]

Söz konusu şüpheciliği ele almadan evvel Husserl'in tarihsellik çalışmalarının on dokuzuncu yüzyılda tin bilimleriyle bilimlerin birbirinden ayrılması adına yapılan incelemelerin yirminci yüzyıla dek sürmesine dayalı olduğunu belirtmek gerekir. Bu açıdan tarihe bakış bağlamında Husserl ile birlikte Dilthey'in görüşlerine başvurmak faydalı olacaktır.[81] Husserl gibi Dilthey de gerçekliğin yalnızca deneyim aracılığıyla elde edileceğini düşünür. Deneyimin önemini göz ardı etmek gerçekliğin imkânını ortadan kaldırır.[82] Çünkü yaşanmış deneyimden bağımsız bir gerçekliğin varlığından söz edilemez. Aynı şekilde modern doğa biliminin gerçeklik ve deneyim konusunda yanlış yol izlediği Dilthey'in de kabul ettiği bir durumdur.[83]

Deneyimin yapısını analiz etmek ve eleştirel bir epistemoloji geliştirmek için Husserl'in *Mantıksal Araştırmalar* adlı eserinden çokça feyz alınmalıdır.[84] Çünkü Husserl de doğa bilimleriyle beşerî bilimlerin ayrılmasıyla dünya görüşümüzün netlik kazanacağını ifade eder. Dilthey bu hususta ölümsüz bir değere sahiptir. Ancak metodolojik bakımdan yeterli bir çözüm geliştirememiştir.[85] Dilthey'in düşüncesi tarihsel dünyayı tin bilimlerine dayalı olarak kurmaya yöneliktir. Bu nedenle tinsel dünyanın tarihsel akışa bağlılığı ve beşerî bilimlerin anlaşılmasında rehberlik etmesi gerektiğine vurgu yapılmalıdır. Çünkü hem tarihi yapan hem de tarihi inceleyen kişi aynı kişidir.[86]

Husserl'e göre ise tarih, bilimin amaç ve geçerliliğine yönelik çözüm sunamayacağı için Dilthey'in tarih görüşü yanılgıya sebep olur.[87] Çünkü tarihselcilik, empirik yaşamın olgusal alanına konumlanmıştır. Bu nedenle natüralizme

[77] Husserl, *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology: An Introduction to Phenomenological Philosophy*, 119-120.

[78] Kökleri çok daha eskiye dayansa da on sekizinci ve on dokuzuncu yüzyılda bilhassa Almanya'da tarih bilimlerinin gelişmesiyle ortaya çıkan tarihselcilik, olayların açıklanmasında tarihsel koşullardan hareket eden ve dünyayı tarih olarak kavrayan düşünce akımıdır. İlk temsilcilerinden Vico, insan topluluklarının tarih süresince belli birtakım döngüsel aşamaları izlediğini ileri sürerken, Herder, her kültürün kendine ait tarihsel koşullar bağlamında ele alınması gerektiğini vurgular. Hegel'de doruk noktasına ulaşan akımda tarih tinsel açıdan izah edilir ve Hegel'e göre tarihin gelişimi diyalektik bir sürece işaret eder. Bu süreçte tarih evrensel bir akla doğru ilerleme kaydeder. On dokuzuncu yüzyılın etkin isimlerinden Dilthey yirminci yüzyıla da etki etmekle birlikte bu çalışmanın tarihselcilikle ilgili kısmında görüşlerine odaklanılan düşünürdür. Dilthey'e göre doğa bilimleri ve insani bilimler birbirinden ayrıdır ve tarihsel olaylar, doğa bilimlerinin yöntemleriyle değil anlama yoluyla değerlendirilmelidir.

[79] Husserl, *Kesin Bir Bilim Olarak Felsefe*, 40.

[80] Husserl, *Kesin Bir Bilim Olarak Felsefe*, 69.

[81] Arslan Topakkaya, *Wilhelm Dilthey ve Felsefesi* (İstanbul: Say Yayınları, 2016), 251.

[82] Wilhelm Dilthey, *Introduction to the Human Sciences*, çev. Ramon. J. Betanzos. (Leibzig and Berlin: B.G. Teubner, 1922), 298.

[83] Rudolf A.Makreel, "Husserl, Dilthey and the Relation of the Life-World to History," *Research in Phenomenology* sayı: 12 (1982): 42.

[84] Wilhelm Dilthey, *The Formation of the Historical World in the Human Sciences, Selected Works Volume III*, çev. Rudolf A. Makkreel ve Frithjof Rodi. (New Jersey: Princeton University Press, 2002), 34.

[85] Husserl, *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy Second Book*, 181.

[86] Dilthey, *The Formation of the Historical World in the Human Sciences, Selected Works Volume III*, 221.

[87] Topakkaya, *Wilhelm Dilthey ve Felsefesi*, 251.

benzer şekilde şüpheciliğe[88] yol açar.[89] Tarihselciliğin getirisi olan şüpheler insan düşüncelerinin çelişkili yanlarından meydana gelen şüphelerden çok daha derindir. Bunun nedeni, tarihsel bilincin gelişiminin yaşamın tarihselliğiyle bağlantılı olmasıdır. Doğal olarak tarihsel bilinç, dünyanın kavramlar yoluyla açıklanmasına aracılık eden herhangi bir felsefe anlayışının evrensel geçerliliğine dair taşınan inancı zedeler.[90] Tarihselcileri yanılgıya sevk eden husus, tinsel yapının göreceli değerlerle beraber anlaşılıyor olmasıdır. Örneğin, geçmişte yaşamış bir düşünürü anlamaya çalıştığımızda, felsefesinin göreceli taraflarını da kabul edebiliriz. Bazı problem ve tutarsızlıkları görememiş olmasını anlayışla karşılarız. Dönemin şartlarında sorunlara yönelik bulabileceği en olası çözümleri bulduğunu düşünebiliriz. Husserl bu örnek üzerinden tarihçinin tarihteki olayları anlamaya çalışmanın ötesinde değerlendirme yapma eğilimine sahip olduğunu belirtir. Bu eğilim nedeniyle göreceli değerlendirmeler de kabul görmüş olur. Böylece tarihçi, varsayım ileri sürer ancak temellendirme yapamaz.[91]

Tüm bu sıkıntıları göz önünde bulunduran Husserl, tarihselciliği şüpheciliğin bir çeşidi ve bir karmaşa olarak nitelendirir.[92] Burada Husserl'in tarihi tümüyle göz ardı ettiği düşünülmemelidir. Tarihin filozoflar için değerini yadsımaz. Husserl'in itirazı, tarihçinin bilimsellikle değil kendi değerlendirmeleriyle hareket eden kişi olmasınadır. Bu açıdan hem vardığı yanlış sonuçlar nedeniyle natüralizm hem de göreceli şüpheciliğe yol açan tarihselcilik reddedilmelidir.[93] Husserl bu noktadan sonra krizin iki boyutu olan natüralizm ve tarihselciliğin neden olduğu tahribatın giderilmesi için çözüm yolu arar. Ona göre yapılması gereken, gerçekliğin ve deneyimin olanağı olan öznelerarasılığa odaklanmaktır. Ancak bu yolla bilim ve kültürün temeli olan fenomenolojinin ilksel tesisine dönüş sağlanabilir. Çünkü öznelerarası ilişki bir yandan bireyin, diğer yandan toplumun kuruluşunun koşuludur. Böylece doğa bilimlerinin göz ardı ettiği öznellik ve tarihselliğin esas odak noktası olan bireysel deneyimlerin de ötesinde bulunan ortak deneyim yeniden hak ettiği değeri kazanabilir. Bu açıdan bir sonraki başlıkta öznelerarasılık kavramı konu edilecektir.

### 4. Krizin Çözümünde Öznelerarasılığın Rolü

Husserl'e göre pozitif bilim anlayışının egemen olduğu dünya görüşü, insana yönelik belirleyici ve temel sorunları[94] görmezden gelerek yaşam dünyasını unutmuştur. Ortaya çıkan bilimsel ve kültürel krizin çözümü öznelliğe, öznellik de öznelerarasılığa bağlıdır.[95] Öznelerarasılık (*intersubjektivity*) yaşam dünyası içerisinde var olan tüm şeylerle kurulan karşılıklı etkileşimi ifade eder. Bu nedenle yalnızca bilincin içkinliğine odaklanmakla kriz çözülemez. Yapılması gereken bilincin içkin yapısından, Başka Ben'lerin aşkınlığına doğru genişleyen yolu izlemektir.[96] Çünkü ona göre tarihi yöneten ereklilik, transandantallik motifini yeniden bulmaya duyulan inançla yürütülmüştür. Bu bağlamda fenomenoloji transandantallik ereğindedir. Fakat bu ereğin olanak koşulu olan öznellik ve öznelerarasılık Avrupa'da cisim bulması gerekirken, yaşam dünyasının modern doğa bilimleri tarafından unutulması sonucu Avrupa bilimin ve bütün olarak insanlığın krizinin merkezi olmuştur.[97]

---

[88] Natüralizmde yalnızca olguya dayalı bir anlayış söz konusudur. Bu bağlamda bütün bir varlık ve dünya psikofizik olarak görüldüğünden natüralistin bakış açısı dar ve alışkanlığa bağlıdır. Tarihselcilikte olgulara yönelik gelişmeler yalnızca anlaşılmak üzere ele alınmaz. Tarihçi olguyu anlama gayretinin yanında ona dair değerlendirmeler ortaya koyar. Ancak tarihçinin yaptığı şey bir çeşit varsayımdan öteye gitmez. Bu nedenle tarihsel bilincin gelişimi yaşamın tarihsel göreliliğiyle bağlantılıdır ve bu bağlantı şüpheciliği meydana getirir.

[89] Husserl, *Kesin Bir Bilim Olarak Felsefe*, 69.

[90] Husserl, *Kesin Bir Bilim Olarak Felsefe*, 70.

[91] Husserl, *Kesin Bir Bilim Olarak Felsefe*, 73.

[92] Spiegelberg, *Fenomenolojik Hareket*, 184.

[93] Husserl, *Kesin Bir Bilim Olarak Felsefe*, 74.

[94] Doğa bilimlerinin bilgiye ulaşma amacıyla benimsediği bilimsel etkinlik metodu deney ve gözlemden elde edilen bulguların genellenmesine dayalıdır. Bu noktada insan da doğanın bir parçası olması dolayısıyla aynı yöntem verilerine göre değerlendirilir. Ancak Husserl'e göre insan, herhangi bir bilimsel kuram ya da yöntemden önce teorik ve pratik tüm eylemleriyle doğayla ilişki içerisindedir. Bu açıdan insan için belirleyici ve temel sorunlar öznellik, anlam, etkileşim kavramlarıyla bağlantılı olmaktadır. Çünkü yaşamın anlam kazanması için öznel ve öznelerarası bir birlik gereklidir. Pozitif bilim anlayışı yalnızca aklı ön plana çıkararak söz konusu birliğin önemini göz ardı etmektedir.

[95] Husserl, *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology: An Introduction to Phenomenological Philosophy*, 108.

[96] Edmund Husserl, *From Subjectivity to Intersubjectivity* (Indiana: Indiana University Press, 1999), 135.

[97] Tülin Akşin "Avrupa Kültürünün Krizi ve Jacques Derrida," *Toplumbilim* sayı: 10 (1999): 45.

Avrupa insanı, ideal bir yaşam ve düşünce biçiminin sonsuz kutbuna yönelik gelişim anlamına sahip bir ereklilik içerisine doğar. Bu ereklilik, Avrupa için anlam taşıyan tüm bağlamların ortaya çıkarılmasını gerektirir.[98] Çünkü insan yaşamı için bütün buluşların olanak koşulu bu erek içerisinde gizlidir. Bu açıdan Avrupa'nın coğrafi olarak değil, ancak tinsel olarak doğum yeri Antik Yunan'dır. Burada yaşam dünyası karşısında bireysel bir tavır alma şeklinde bilimsel ve kültürel bir düşünme biçimi ortaya çıkar. Bu, bir var olan olarak evrenin biricikliğinin bilimi ya da kısaca evrensel bilimin karşılığı olan felsefedir.[99] Felsefenin ilerlemesine filozofların nitelikli sorgulamaları kaynaklık etmelidir. Filozofların sorgulamaları yerine nesnellik arayışının kaynak olarak görülmesi, Avrupa'nın ereği olan felsefenin özgün anlamının örtük kalmasına neden olmuştur.[100]

Felsefenin örtük kalan anlamının yeniden açıklık kazanması Husserl'e göre deneyimin öznel ve öznelerarası niteliğini ön plana çıkaran fenomenolojiyle mümkündür. Öznelerarası birlik içerisinde deneyim, herkesi ve her şeyi kapsayan yaşam dünyasının anlamını belirler.[101] Bu açıdan bakıldığında dünya, bütün algı ve deneyimde sürekli olarak öznelerarası temasa olanak sağlayan yerdir. Zira öznenin dünya algısı, diğer öznelerden bağımsız değildir. Bu sebeple her algıda öznelerarası bir açıklık söz konusudur. Dolayısıyla dünya hem özneye hem de öznelerarası birliğe sunulmaktadır.[102]

Burada öznelliğin ve öznelerarasılığın uyumlu bir birliğe işaret ettiğini belirtmek gerekir. Dünyanın insanlık için öznelerarası ve transandantal bir temel olduğu fikri bu birliğin kaynağıdır.[103] Bir yandan ben-merkezleşmesini, doğal olarak transandantal bilinci içeren dünya, diğer yandan öznelerarasılığı içerir. Bu sebeple öznellik ve öznelerarasılık birbirini tamamlayan, uyumlu iki mefhum olarak karşımıza çıkar.[104] Husserl'in bu ifadesi öznelliği öznelerarasılığa doğru genişlettiğinin göstergesidir. Örneğin sanat galerisindeki bir objeye bakan kişinin düşünce ve hisleri öznelliğin deneyimdeki karşılığıdır. Aynı objeye bakan bir toplulukta her bireyin deneyimi öznelliğe, sonrasında obje üzerine yapılan konuşmalar ise öznelerarasılığa karşılık gelir. Buradaki deneyim ve konuşmalar objeyle ilgili ortak bir anlam geliştirilmesini sağlar. Bu ortak anlam zemininde öznellik ve öznelerarasılık kavramları birbirini tamamlayan mefhumlara dönüşür.

Husserl öznelliği, öznelerarası bir topluluğa doğru genişletirken iki kavram arasındaki etkileşimi monadolojik bir bağıntı şeklinde ortaya koyar.[105] Bu bağıntı Başka Ben'lerin aşkınlığını transandantal monadik bir topluluk olarak nitelendirmeye yarar.[106] Söz konusu nitelendirme için Husserl, Leibniz'in monad teorisine[107] başvurur ve onu kendi fenomenolojisine entegre etmeyi dener. Başka Ben'lerin öznelliğine ve doğa bilimlerinin öne sürdüğü nesnellik anlayışının aksine, gerçek nesnelliğe giden bütün adımlar Leibniz'in monad anlayışının benimsenmesiyle atılır. Çünkü bu anlayışta tüm monadlar için gerçeklik ve karşılıklı etkileşimin olanağı saklıdır. Bu nedenle Leibnizci terminolojiyi benimserken Husserl, monadı, kişinin kendisine ve dünyaya yönelik deneyimlerinde gerçekliğin potansiyeli ve Başka Ben'lerin aşkınlığı olarak ele alır.[108]

98 Husserl, *Avrupa İnsanlığının Krizi ve Felsefe*, 39.
99 Husserl, *Avrupa İnsanlığının Krizi ve Felsefe*, 41.
100 Lewis ve Staehler, *Fenomenoloji*, 70.
101 Husserl, *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology: An Introduction to Phenomenological Philosophy*, 343.
102 Dan Zahavi, *Husserl and Transcendental Intersubjectivity*, çev. Elizabeth A. Behnke. (Atina: Ohio University Press, 2001), 36.
103 Edmund Husserl, *Zur Phanomenologie Der Intersubjektivitat, Dritter Teil* (Lahey: Martinus Nijhoff, 1973), 461.
104 Dan Zahavi, *Husserl'in Fenomenolojisi*, çev. Seçim Bayazit. (İstanbul: Say Yayınları, 2018), 196.
105 Tarhan, *Husserl ve Frege'de Anlam* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2022), 466.
106 Husserl, *Cartesian Meditations: An Introduction to Phenomenology*, 156.
107 Leibniz, fenomenal her şeyin basit tözlerden oluşan bileşik varlıklar olduğunu ifade eder. Ona göre söz konusu basit tözler, fenomenal düzeyin gerçekliğini temsil eden güç merkezleridir. Leibniz, gerçekliğin bölünemezliği anlamında bu tözlere monad adını verir. Bu açıdan monadlar, gerçek varlığı meydana getiren temel ve nihai birimlerdir. Geniş kapsamlı bilgi için bkz. Ahmet Cevizci, *Felsefe Tarihi* (İstanbul: Say Yayınları, 2012), 551-552.
108 Renato Christin, "Phänomenologie und Monadologie. Husserl und Leibniz," *Studia Leibnitiana* sayı: 22 (1990/2): 164.

Husserl'e göre ilk olarak Ben ve Başka Ben'ler arasındaki ayrımın netleştirilmesi gerekir. Bu ayrımla birlikte evrensel bir kavrayış olarak Ben'in dünyasının herkes için aynı dünya olduğu ortaya konmuş olur. Sonrasında Başka Ben doğası gereği diğer Ben (Ben olmayan) ifadesini alır. Diğer Ben'in belirlenimi yeni bir sonsuzu mümkün kılar: Ben'in ve başka bütün Ben'lerin ait olduğu dünya.[109] Husserl, birer monad olarak Ben'ler arasındaki öznelerarası etkileşimin evrensel düzeyde birlikli veya ortak bir dünyayı işaret ettiğini belirtir. Öznelerarası ortak dünyada, Ben'de başka bir monadın kurulması, başka bir ifadeyle öznellliğin öznelerarasılığa doğru genişlemesi dünyanın uyumlu yapısını meydana getirir.[110]

Husserl'e göre dünyanın yapısı esas itibariyle monadlar arası empatiye[111] ve uyuma işaret eder. Söz konusu uyum hem her bir monadda hem de monadlar arasında kendini gösterir. Empati ve monadik uyum, Ben'in kendisi için deneyimsel dünya olgusunda yer alan öznelerarası ilişkinin ve Başka Ben'lerin açıklanmasının aracıdır.[112] Çünkü her bir monadın oluşumu, onun varlığını bir birlik olarak mümkün kılan bu evrensel uyuma bağlıdır. Bu bakış açısıyla kültürel bir yapı olarak sosyal yönleriyle insanlardan oluşan dünya, her monad için deneyim olasılıklarının alanı haline gelmektedir.[113] Deneyim olasılıklarının alanı olan dünya, empati aracılığıyla öznelerarası bir kendilik alanına dönüşür. Her bireysel monad bu birlik içerisinde karşılıklı etkileşimde bulunur.

Ben ve Başka Ben'ler arasındaki etkileşim monadların açık bir birlik oluşturmasını sağlar. Ben'in Başka Ben'i kurması bu birliği sonsuz bir bütün haline getirir. Husserl evrensel bu birliğe toplu öznellik anlamında öznelerarasılık adını verir ve öznelerarası ilişki tüm Ben'leri çevreleyen birlik olarak kendini kabul ettirir. [114] Husserl'e göre krizin nedeni başta öznelliğin, ardından öznelerarasılığın, nesnellik arayışı nedeniyle unutulmasıdır. Bu durumda çözümün kaynağı, Ben'in öznelliğinin ve Başka Ben'lerle empati aracılığıyla kurulacak öznelerarası ilişkinin yeniden öncelikli hale getirilmesindedir. Bu açıdan Husserl'in transandantal fenomenolojisi, yaşam dünyasını bilincin tüm etkinliklerinin zemini olarak konumlandırırken, yalnızca öznel bir alana değil, aynı zamanda öznelararası etkileşimle kurulan transandantal bir yapıya işaret etmektedir. Bu transandantal yapı, modern bilimin neden olduğu krizi aşmanın olanağını kendi içinde barındırır ve bilincin öznelliği ile öznelerarası ilişkiye fenomenolojik açıdan temel sağlar.

**Sonuç**

Bu çalışmada modern bilimin neden olduğu kriz, Husserl fenomenolojisinin temel bilim olma ideali ile yaşam dünyası ve öznelerarasılık kavramları ekseninde incelenmiştir. Husserl'e göre modern bilim sebep, araç ve sonuç odaklı bir koşullanmaya sahiptir. Bu koşullanmışlıkla her türden faaliyetin vuku bulduğu, bilinç etkinliklerinin ve fenomenolojik gelişimin zemini olan yaşam dünyasında bilinçten bağımsız nedensel ölçütler uygulanır. Algı ve deneyimin alanı olan yaşam dünyasının nedensel ölçütlere tabi tutulması önce nesnellik arayışındaki bilimlerin, ardından kültürün krizine zemin hazırlar. Bu durum bir bütün olarak yaşam dünyasının kaybına neden olur. Husserl'e göre ortaya çıkan bilim ve kültür krizi, insanın öznelliğine imkân tanıyan, kesin bir bilim olma idealine sahip fenomenolojiyle aşılabilir. Bu bakış açısıyla Husserl, bütün bilimlerin kendinden doğduğu ve her biri için ortak bir yöntem olan fenomenolojisini geliştirmiştir. Çünkü fenomenoloji, bütün bilimlerin kaynağı olmasının yanında yaşam dünyasından kopmaksızın bilim yapabilmenin olanağını sunar.

Husserl, krizin çözümü için bilimlerin kurulu olduğu temel olması bakımından yaşam dünyasına ve felsefenin Antik Yunan'da ortaya çıktığı haliyle ilksel tesisine dönülmesi gerektiğine vurgu yapar. Nitekim felsefe, Antik

[109] Husserl, *Cartesian Meditations: An Introduction to Phenomenology*, 108.
[110] Husserl, *Cartesian Meditations: An Introduction to Phenomenology*, 115.
[111] Husserl başkasını deneyimlemenin transandantal formunu empati olarak tanımlar. Bu açıdan empati yoluyla bilinç, nesnel dünyayı ve Başka Ben'i kurar. Bilincin kuruculuğu sayesinde yaşam dünyası öznelerarası bir kendilik alanı haline gelir.
[112] Husserl, *Cartesian Meditations: An Introduction to Phenomenology*, 107-108.
[113] Husserl, *Cartesian Meditations: An Introduction to Phenomenology*, 76.
[114] Nermi Uygur, *Edmund Husserl'de Başkasının Ben'i Sorunu* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2021), 190-191.

Yunan'da tüm bilimlerin kaynağı olarak evrensel bir bilime işaret etmektedir. Bu bakış açısıyla geliştirdiği fenomenolojisinde felsefeyle aynı evrensel bilim olma anlamını yakalamaya çalışan Husserl, krizin çözümünde en az yaşam dünyası kadar etkili anahtar bir kavram olan öznelerarasılığı öne sürer. Bu kavram aracılığıyla bilimlerin odağına yerleştirdiği nesnelliğin, dünyanın öznelerarası bir etkileşimi sonucunda öznellik zemininde kurulduğu açığa çıkarılır. Böylece hem nesnellik ve öznellik arasındaki kriz transandantal düzlemde çözüme kavuşturulmuş, hem de doğa bilimlerinin sınırlı yaşam dünyası tasvirinin ötesine geçiş sağlanmış olur. Sonuç olarak Husserl, doğa bilimlerinin neden olduğu krizi, yaşam dünyasına ve dolayısıyla yaşantıların temeline yönelerek aşar. Bu sayede bilinç deneyimi ve yaşam dünyası arasındaki bağ, fenomenolojik bir temelde yeniden kurulur.

**Kaynakça**

Akşin, Tülin. "Avrupa Kültürünün Krizi ve Jacques Derrida," *Toplumbilim* 10, (1999): 41-48.

Cevizci, Ahmet. *Felsefe Tarihi*. İstanbul: Say Yayınları, 2012.

Christin, Renato. "Phänomenologie und Monadologie. Husserl und Leibniz," *Studia Leibnitiana* 22, 2, (1990): 163-174.

Descartes, Rene. *Meditasyonlar*. Çeviren: Engin Sunar, İstanbul: Say Yayınları, 2019.

Dilthey, Wilhelm. *Introduction to the Human Sciences*. Çeviren: Ramon. J. Betanzos, Leibzig and Berlin: B.G. Teubner, 1922.

Dilthey, Wilhelm. *The Formation of the Historical World in the Human Sciences, Selected Works Volume III*. Çevirenler: Rudolf A. Makkreel ve Frithjof Rodi, New Jersey: Princeton University Press, 2002.

Husserl, Edmund. "Kartezyen Meditasyonlar: Fenomenolojiye Bir Giriş," *Baykuş: Felsefe Yazıları Dergisi* 6, (2010): 71-91.

Husserl, Edmund. "Saf Fenomenolojiye ve Fenomenolojik Felsefeye İlişkin Düşünceler," *Baykuş: Felsefe Yazıları Dergisi* 6, (2010): 49-54.

Husserl, Edmund. *Analyses Concerning Passive and Active Synthesis*. Çeviren: Anthony J. Steinbock, London: Kluwer Academic Publishers, 2001.

Husserl, Edmund. *Avrupa İnsanlığının Krizi ve Felsefe*. Çevirenler: Ayça Sabuncuoğlu ve Önay Sözer, İstanbul: Afa Yayıncılık, 1994.

Husserl, Edmund. *Cartesian Meditations: An Introduction to Phenomenology*. Çeviren: Dorion Cairns, Londra: Martinus Nijhoff Publishers, 1960.

Husserl, Edmund. *Experience and Judgment*. Çevirenler: James. S. Churchill ve Karl Ameriks, Evanston: Northwestern University Press, 1973.

Husserl, Edmund. *Fenomenoloji Üzerine Beş Ders*. Çeviren: Harun Tepe, Ankara: BilgeSu Yayıncılık, 2020.

Husserl, Edmund. *From Subjectivity to Intersubjectivity*. Indiana: Indiana University Press, 1999.

Husserl, Edmund. *Ideas Pertaining to Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy*, *First Book*. Çeviren: Fred Kersten, Lahey: Martinus Nijhoff Publishers, 1983.

Husserl, Edmund. *Ideas Pertaining to Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy, Second Book*. Çevirenler: Richard Rojcewicz ve Andre Schuwer, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1989.

Husserl, Edmund. *İçsel Zaman Bilincinin Fenomenolojisi Üzerine*. Çeviren: Mesut Keskin, İstanbul: Avesta Yayınları, 2011.

Husserl, Edmund. *Kesin Bir Bilim Olarak Felsefe*. Çeviren: Tomris Mengüşoğlu, Ankara: Yapı Kredi Yayınları, 2020.

Husserl, Edmund. *Paris Konferansları*. Çeviren: Talip Kabadayı, Ankara: Bilgesu Yayıncılık, 2021.

Husserl, Edmund. *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology: An Introduction to Phenomenological Philosophy*. Çeviren: David Carr, Evanston: Northwestern University Press, 1970.

Husserl, Edmund. *Zur Phanomenologie Der Intersubjektivitat, Dritter Teil*. Lahey: Martinus Nijhoff, 1973.

Kant, Immanuel. *Arı Usun Eleştirisi*. Çeviren: Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınevi, 1993.

Küçükalp, Kasım. *Husserl*. İstanbul: Say Yayınları, 2010.

Lewis, Michael ve Tanja Staehler. *Fenomenoloji*. Çevirenler: Mehmet Demirhan, Mustafa B. Gürsoy, Osman B. Kaplan, Mehmet Türkan ve Nur Şahankaya, Ankara: Fol Kitap Ayrıntı Basımevi, 2020.

Makreel, Rudolf A. "Husserl, Dilthey and the Relation of the Life-World to History," *Research in Phenomenology* 12,

(1982): 39-58.

Moran, Dermot ve Joseph Cohen. *The Husserl Dictionary*. London: Bloomsbury, 2013.

Soysal, Ahmet. "Kriz ve Barbarlık: Edmund Husserl ve Michel Henry" *Avrupa'nın Krizi* içinde, Hazırlayanlar: Önay Sözer ve Ali Vahit Turhan, 74-85. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 1994.

Spiegelberg, Herbert. *Fenomenolojik Hareket*. Çeviren: Seçim Bayazit, İstanbul: Pinhan Yayınları, 2021.

Tarhan, Diler Ezgi. *Husserl ve Frege'de Anlam*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2022.

Topakkaya, Arslan. "E. Husserl'de Noema ve Noesis Kavramları," *Flsf Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* 7, (2009): 121-136.

Topakkaya, Arslan. *Wilhelm Dilthey ve Felsefesi*. İstanbul: Say Yayınları, 2016.

Türker, Habip. *Yüksüz Diyalektik*. Ankara: Ebabil Yayınları, 2016.

Uygur, Nermi. *Edmund Husserl'de Başkasının Ben'i Sorunu*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2021.

West, David. *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*. Çeviren: Ahmet Cevizci, İstanbul: Paradigma Yayınları, 2020.

Yazıcıoğlu, Sanem. *Husserl Fenomenolojisinde Zaman, Algı, Bellek*. Ankara: Fol Kitap, 2022.

Zahavi, Dan. *Fenomenoloji: İlk Temeller*. Çeviren: Seçim Bayazit, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2020.

Zahavi, Dan. *Husserl and Transcendental Intersubjectivity*. Çeviren Elizabeth A. Behnke, Atina: Ohio University Press, 2001.

Zahavi, Dan. *Husserl'in Fenomenolojisi*. Çeviren: Seçim Bayazit, İstanbul: Say Yayınları, 2018.

**Araştırma Makalesi**
**Başvuru:** 07.05.2025
**Kabul:** 25.05.2025
**Atıf:** Türker, Habip. "Şiirin Transandantal Koşulları: Şiirde Biçim ve Yapılanmaya Dair Bir Soruşturma," *Temaşa Felsefe Dergisi* sayı: 23 (Haziran 2025): 263-277. https://doi.org/10.55256/temasa.1694939

# Şiirin Transandantal Koşulları: Şiirde Biçim ve Yapılanmaya Dair Bir Soruşturma

**Habip Türker**[1]
ORCID: 0000-0001-8316-5852
DOI: 10.55256/TEMASA.1694939

**Öz**

Bu makale şiirde biçim meselesini şiirin transandantal koşullarına ilişkin bir analizle ele almaktadır. Biçim içerikten ayrılabilen harici bir unsur değil; şiirin hem estetik hem de anlam yapısını kuran kurucu öğedir. Şiirde biçim ses estetiğinden duygulanıma, imgesel görüden kategorik görüye kadar çok yönlü bir deneyim süreciyle yapılanır. Şiir sadece anlam taşımaz, anlamın oluşumuna sahne olan bir yapı olarak var olur. İfade edicilik adını verdiğimiz biçimin şiirdeki eşgüdümlü dinamik bir yapılanma olduğunu ve bunun şiiri şiir yapan biçim olduğunu şiirin transandantal koşullarını analiz ederek göstermeye çalıştık. Ayrıca bir şiirin değerinin bu ifade ediciliğin yapılanışındaki yenilik, özgünlük, yeni anlam ilgileri, kurulan şiir diline ilişkin yeni yaşantı (öznel tecrübe) olanakları gibi sayısız bireysel hususiyetler olduğunu iddia ettik. İfade edici form tüm tali formların zeminidir, yani şiiri değerli kılan bireysel hususiyetler ifade edici formun şekillenmesinde ortaya çıkar ve bu formlar hem onun teorik zemininde hem onun pratik işleyişinde vücut bulur. Bu yüzden ifade ediciliğin sabit bir şema ya da kalıp değil, dinamik bir form veya yapılanma olduğunu şiirsel yapılanmanın somut analiziyle ortaya koymaya çalıştık.

**Anahtar Kelimeler:** Şiirsel Biçim, Şiirsel Yapılanma, Biçim-İçerik Birliği, Şiirin Transandantal Koşulları, Şiirsel Değer.

**Transcendental Conditions of Poetry: An Inquiry into Form in Poetry**

**Abstract**

This article examines the question of form in poetry through an analysis of its transcendental conditions. Form is not an external element separable from content; it is the constitutive component that constructs both the aesthetic and semantic structure of poetry. Form in poetry is constituted through a multifaceted experiential process that ranges from sound aesthetics to affectivity, from imaginative intuition to categorical intuition, and from signification to intentional meaning. Form is a heterogeneous configuration. I argued that what I call expressive form is a coordinated and dynamic structuring that constitutes the very form that makes poetry poetic. The value of a poem lies in the individual qualities that cannot be exhaustively listed—such as novelty and originality in the constitution of expressivity, new relational meanings, and new experiential (subjective) possibilities enabled by the poetic language it establishes. I further claimed that the expressive form underlies all secondary forms; in other words, the individual features that render a poem valuable emerge through the shaping of the expressive form. These secondary forms manifest both in the theoretical ground and in the practical operation of expressivity. Therefore, expressive form is not a fixed schema or pattern but a dynamic structure in and through which the poetic experience takes shape.

**Keywords:** Poetic Form, Poetic Structure, Unity of Form and Content, Transcendental Conditions of Poetry, Poetic Value.

[1] Prof. Dr., Gaziantep Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü. habipturker@gmail.com

**Giriş**

Biçim şiirdeki en netameli konulardan biridir ve biçim sorusu genel olarak şiirin ne olduğuyla doğrudan alakalıdır. Dilimizde biçim denince, onunla birlikte düşünülen mukabil terim içerik ya da yanlış bir kullanım olarak gördüğümüz öz kavramıdır. Edebiyat dergilerindeki kimi şiir tartışmalarında öz kavramının sadece içeriği ifade edecek şekilde kullanılması bir kavram karmaşasıdır. Felsefi kullanımda öz kelimesi biçimi de ifade eden bir kavramdır; bir şeyin özünü sorduğumuzda aslında onun formunu sormaktayız. Şiirde içerik genel anlamda şiirin anlatmakta olduğu şey, yani konusu, teması, düşünsel ya da duygusal yükü olarak anlaşılır. Şiirde içerik sadece bir iletinin ya da temanın aktarımı değil, biçimsel yapının içinde doğan ve ancak bu yapı aracılığıyla sezilebilen her şeydir.

Tüm sanatlar biçimle var olur ve tüm sanat eserleri belli bir biçimle birbirinden ayrılır ya da birbirine yakınlaşır. Ancak burada meselenin düğümlendiği nokta biçim ve içerik ayrımının birbiriyle nasıl bir ilişki olduğudur. Biçimi bir kalıp, içeriği de bu kalıba sığdırılacak malzeme olarak görmek bizi yanıltacaktır. Biçim ve içerik arasında teorik bir ayrım yapılabilse de; bu, biçim ve içeriğin birbirinden sepetle yumurtanın ayrıldığı gibi ayrılabileceği anlamına gelmez. Biçim ve içerik birlikte düşünülmelidir. Bu makale aslında bunun nasıl böyle olduğunu fiilen gösterme niyeti taşımaktadır. Başka bir deyişle, çalışmamız genel olarak şiirin nasıl olanaklı olduğunu, biçimin, içeriğin nasıl birlikte doğduğunu veya yapılandığını genetik fenomenolojik yöntemle ortaya koyma amacı gütmektedir. Statik fenomenolojik bir soruşturma olarak şiiri şiir yapan bir formun olup olmadığı literatür üzerinden tartışılırken, bu soruya verdiğimiz "ifade edicilik" cevabı yapılanmanın nasıl meydana geldiğini ortaya koyan analizlerimizle gerekçelendirilmiş olacaktır. Böylece makale birbiriyle ilişkili bir şekilde ele alınan iki soru etrafında dönmektedir: Şiirde biçim nedir ve bu biçim nasıl yapılanır? Bu iki soruyu şiir nasıl mümkündür sorusunun açılımı olarak düşünebiliriz.

**1. Şiirin Neliği ve Biçim**

Şiirde biçim şiirin neliği ile doğrudan alakalıdır. Biçim aslında çok yönlü heterojen bir birlik, bir yapılanmadır; buradaki birlik kelimesini harmoninin eşanlamlısı olarak kullanmamaktayız. Kimi montaj sanat çalışmalarında olduğu gibi uyum, bütünlük gibi değerleri yıkıcı, parçalı bir şeyi de bu kavram altında düşünebiliriz. Kısaca, biçim şiirin ya da herhangi bir sanat eserinin yapılanma karakteridir. Bu yapılanma karakterine "ifade edicilik" diyoruz. Bu yapılanma karakteri en sade şiirde bile çok unsurludur, karmaşıktır. Bunu yapılanma bahsinde anlatacağız. Şiirde biçim-içerik birliğine ve bunun sanat olmakla ilgili, özsel bir özellik olduğunu fark edenlerin başında Adrew Cecil Bradley gelir: "Biçim-içerik özdeşliği bir ilinek değildir, şiirin şiir olması bakımından o şiirin özündendir." Nasıl ki müzikte bir tarafta ses bir tarafta mana yoksa, fakat ifade edici ses varsa bu durum sanat olmak bakımından tüm sanatlar için geçerlidir.[2] Bu yüzden, "bir şiiri biçim-içerik birliği olarak eleştirmek tek seferde, aynı zamanda hem ifade edileni hem de nasıl ifade edildiğini eleştirmektir."[3] Şiirde veya genel olarak sanatta biçim tecrübe süreci içinde içerikle eşzamanlı gelişen, birbiri içinde ortaya çıkan heterojen bir birlik, bir yapılanmadır.

Jesse Prinz ve Eric Mandelbaum bir yandan şiirin özgül bir formunun veya tanımının olabileceğini reddederken, bir yandan da şiir için bir alamet, yani onu diğer sanatlardan farkını ortaya koyacak bir alâmetifarika, kendine has bir özellik arar ve bunun da "şiirsel kapalılık" (poetic opacity) olduğunu iddia eder. Ancak şiirde farklı kapalılık biçimleri de vardır. Buna göre, şiir en az dört farklı, ama birbiriyle irtibatlı tarzda kapalıdır. İlk kapalılık biçimi şiirin okunmasının zor olması, okura kolayca kendini teslim etmemesidir. İkinci kapalılık biçimi semantik kapalılık olup, buna ikame başarısızlığı veya bazen epistemik kapalılık da denir.

[2] A. C. Bradley, *Poetry for Poetry's Sake*, erişim 4 Mayıs 2020. http://www.gutenberg.org/files/24308/24308-h/24308-h.htm

[3] Peter Lamarque, "Semantic Finegrainednees and Poetic Value" in *Philosophy of Poetry*, ed. Jon Gibson (UK: Oxford University Press, 2011), 31.

Bir dilsel üretim eşanlamlılarıyla yer değiştirdiğinde anlam değişiyorsa burada bir ikame başarısızlığından söz edebiliriz. Eğer cümle kavranamıyor ve içerik bilinemiyorsa buradaki semantik kapalılık aslında epistemik bir kapalılıktır. Üçüncüsü estetik kapalılıktır. Estetik kapalılık kelimelerin eşanlamlılarıyla yer değiştirmesi durumunda yeninin öncekinin estetik etkisini gösterememesidir. Burada şiirsel üretimler, genelde cümleler gibi, epistemik olarak kapalıdır, çünkü onların yerine eşanlamlılarını ikame etmek cümleyi farklı şekilde anlamamıza yol açar. Örneğin, Mecnun'un iddiası "Leyla Güneştir" olsun. Buradan Mecnun'un Leyla'nın Güneş olduğuna inandığını çıkarabiliriz. Ancak biz bu cümleyi "Mecnun, Leyla'nın Dünya'nın etrafında döndüğü yıldız olduğuna inanıyor" şeklinde değiştirsek orijinal kelimelerin etkileyici yalınlığını, ifade ettiği samimi duyguyu kaybederiz, her ne kadar doğruluk ve anlama mevzuunda bir sıkıntı yaşamasak da. Buna estetik kapalılık denir. Prinz ve Mandelbaum bu üç kapalılık biçiminin şiir için doğru olduğunu ve şiirde bütünleşmiş bir şekilde bulunduğunu söylese de, yine de şiirin alameti olmadığını düşünür. Bu tarzdan kapalılıklar felsefi bir metinde dahi bulunabilir. Teknik yazımızın kapalılığı kullanılan jargondan ve alt yapı eksikliğinden, sıradan cümlelerin semantik kapalılığı da referansla bilişsel anlam arasındaki bir boşluktan, estetik kapalılık ise sanat eserlerini bireyleştirme konusundaki uzlaşımlarımızdan kaynaklanır.[4]

Prinz ve Mandelbaum için şiirin alametifarikası, yani onun varlığını tanıyabileceğimiz işareti bizatihi şiirsel kapalılıktır (poetic opacity). Buna göre, şiirde dikkatimizi yönelttiğimiz iki odak noktası vardır: "Temsil edilen şey ve onun nasıl temsil edildiği. Bir şiirin biçimi onun estetik değeri için belirgin (salient) ve merkezi olandır; içeriğin deneyimi karakteristik olarak bir şeyi o formda görmeyi (veya daha doğru olarak yorumlamayı) gerektirir, o formu göz önünde tutarken. Bu bakımlardan, şiir daha çok resme benzer." Bu kapalılık, şiiri diğer dil kullanımlarından ve sanatlardan ayırır.[5] Ancak Prinz ve Mandelbaum'un bu cümlelerinden şiir resme benzemesi yönüyle diğer dil sanatlarından ayrılır gibi çelişik bir sonuç çıkıyor. Bir sanatın başka bir sanata benzer yönüyle özgül yapısı anlaşılamaz. Kısaca, bu kendiyle çelişik geçersiz bir yargıdır.

Prinz ve Mandelbaum şairlerin kelimeleri ve kelime düzenlerini çok dikkatli seçmelerini şiirsel kapalılığın sebep olarak gösterir; buna göre, şiirde kelimeler ne ifade ettiklerinden bağımsız olarak bizatihi dikkat nesnesi olduğundan, şairler bu amacı elde etmek için hepimizin bildiği, aşina olduğumuz kelimeleri kullanmaktan sıklıkla kaçındıklarını söyler. Bu yüzden şiirsel normlar diğer iletişim pratiklerinden ayrılır. İletişim pratiğinde kelime düzeni, içeriği uygun bir şekilde taşındığı müddetçe çok fazla ehemmiyet arz etmez. Zira "kelimeler şiir dışı bağlamlarda şeffaflığı amaçlayan pencereler gibidir, dünyayı bize engelsiz sunar. İletişimsel bağlamlarda duruluk hâkimken, şiirsel kelimeler genelde bu tür şeffaflığa direnme niyetiyle seçilir. (…) Bu yüzden zihin ve dünya arasında sözel bir filtre sunma niyeti şiirde zorluk ve muğlaklığa yol açar"; yani şair şiirinde kendini gizleme ihtiyacı duyar.[6] Kelimeler şiir yazım sanatının kalbindedir ve şairin vazifesiyle doğrudan ilgilidir. Şairler sadece olguları ya da kurguları sunmakla kalmaz, bir içeriği özel bir tarzda sunar ve sunum tarzı onların işinin değerlendirildiği boyut olmalıdır. Kelimeler sadece okurun şiiri anladıktan sonra bir kenara atacağı geçici bir vasıta değildir. Kelimeler okurun dikkatinin ana nesnesidir.[7] Yukarıda verilen üç kapalılık biçimi de hem birbiriyle hem de şiirin amaçlarıyla bütünleşiktir. Çünkü şiir karakteristik olarak kelimelerin kendi başına fark edilmesi istenen bir yazım biçimidir. Bu yüzden "şiir kelimelerin kendi başlarına nesne olarak fark edilmesinin niyet edildiği karakteristik olarak bir yazım formudur, onlar sadece

[4] Jesse Prinz ve Eric Mandelbaum, "Poetic Opacity: How to Paint Things with Words" in *Philosophy of Poetry*, ed. Jon Gibson (UK: Oxford University Press, 2011), 66-69.

[5] Prinz ve Mandelbaum, "Poetic Opacity: How to Paint Things with Words," 85-86.

[6] Prinz ve Mandelbaum, "Poetic Opacity: How to Paint Things with Words," 69-70.

[7] Prinz ve Mandelbaum, "Poetic Opacity: How to Paint Things with Words," 71.

içerik dağıtma şebekesi değildir, fakat kendi başlarına bütüncül bir unsurdur." Kısaca, "kelimeler içeriğin iletildiği bir zarftır (veil) – okura aşikar olan (en azından öyle niyet edilen) bir zarf." İşte şiirsel kapalılık budur.[8]

Prinz ve Mandelbaum'un hem şiiri tanımlayıcı, dolaylı olarak onu diğerlerinden ayıran bir özelliğin olmadığını iddia edip, hem de şiir için evrensel bir alamet, ayırıcı bir nitelik araması gerçekten tutarsızlıktır. Prinz ve Mandelbaum "şairler sadece olguları ya da kurguları sunmaz. Onlar bir içeriği özel bir tarzda sunar ve sunum tarzı onların işinin değerlendirildiği boyut olmalıdır" derken, şiirin özsel bir formu olması gerektiğini farkında olmadan kabul etmektedirler; ama bu formu tanım adı altında değil de alamet ve işaret (mark) adı altında aramaktadırlar. Ayrıca şiirle ilgili söyledikleri şeyin tamamı, kendilerinin de farkında olduğu gibi, diğer sanatlar, örneğin resim için de söylenebilir. Öte yandan, şiirsel kapalılık dediği şey büyük ölçüde şiirin varlık yapısıyla alakalı olmaktan çok şairin tutumuyla alakalıdır; bu yüzden de karşı örneklerini kolayca sunabiliriz. Şiirde kelimelerin dikkat nesnesi olduğu hakikaten doğrudur. Ancak kelimeler her zaman salt kelime olarak değil, daha ziyade yönelimsel içeriğin taşıyıcı birimi olduğunda dikkatimizi çeker. Prinz ve Mandelbaum'un kelimelerle ilgili söyledikleri şiirin bir kelime sanatı olduğunu ima ediyor gibidir. Burada tartışmasına girmemekle birlikte, dilin temel birimini kelime değil de, cümle, daha doğrusu önerme olarak düşünmeyi daha savunulur buluyoruz. Ancak şiirsel kapalılığın o şeyin şiir olduğunun bir alameti ya da ayırıcı bir özelliği değil de, kimi şairlerin şiirlerinde yer alabilecek bir özellik olduğunu söyleyebiliriz. Şiirdeki kapalılık iki temel hususta kaynaklanır: Birincisi, şiirde şairin psikolojisi de iş başındadır. Kapalılık bu psikolojik saikten kaynaklanabilir. Bu tarz bir kapalılığın şiirin transandantal yapısına ait olmaması gerekir; bu yüzden de şiirin şiir olmaklığıyla alakalı bir şey olduğu söylenemez. Ancak kapalılık şairin psikolojisinden değil de, yeni anlam ilgileri geliştirmek için yaptığı tasarruftan da kaynaklanır. Bu durumda okurun zihninde referans ilişkisi hemen kendini göstermez, biraz daha çabaya ihtiyaç duyar. Bu durumda kapalılık şiirin transandantal yapısının ilineksel bir özelliği olur, özsel değil. Çünkü özsel olan, geliştirilen anlam ilgisinin kendisidir. Öte yandan, şiir dışı metinlerde de (büyü, şifreli yazım vs.) şiirdekinden daha fazla kapalılık bulunabilir. Kısaca, kapalılık şiirin alâmetifarikası olamaz; onunla şiir, tanımlanmak şöyle dursun, tarif bile edilemez.

Prinz ve Mandelbaum'un şiirin alametinin, pek kullanmayı tercih etmedikleri tabirle, özünün şiire özgü kapalılık olduğu tezi Lamarque'ın şiirin alameti, yani onu tanıyacağımız işareti olarak iddia ettiği "anlamın sıkıştırılmışlığı" (compression of meaning) teziyle benzerdir. Lamarque'a göre, "anlamın sıkıştırılmışlığı modern ya da modernist şiire özgü olmamakla birlikte onun bir alametidir."[9] Yoğunluk, karmaşık olma, hemencecik anlaşılmaya karşı dirençlilik şiirin alametlerinden, yani onu şiir olarak tanımamızı sağlayan özelliklerden kabul edilir.[10] Aslında yoğunluk, kompleks olma, hazır anlamlandırmalara dirençlilik tezlerini anlamın sıkıştırılmışlığı tezinin açılımı olarak görebiliriz.

Lamarque'ın görüşünün iki tehlikesi vardır; birincisi Prinz ve Mandelbaum'un tezleri için yaptığımız eleştiri aynıyla Lamarque'ın tezi için de geçerlidir. Çünkü anlamın sıkıştırılmışlığı şiirsel kapalılığın mahiyetiyle benzeşmektedir. Gerekçelerin farklı olması sonucu değiştirmemektedir. Sıkışık olan aynı zamanda açımlanmaya dirençlidir, bu yüzden de kapalıdır. İkincisi ise, bu tez şiiri salt anlama indirgiyor gözükmektedir. Bu düşünürler kendilerinin apriorizmle suçlanmalarına neden olabilecek her şeyden özellikle kaçınmaktadırlar. İkinci olarak, şiirde biçim ve içerik ayrılamazsa içerik o biçimden başka bir biçimde ifade edilemez demektir. Nitekim Lamarque böyle bir apriori formun imkanını reddetse de biçim ile içerik ayrılamazlığı bağlamındaki şu cümlesi görüşümüzü destekler mahiyettedir: "Eğer şiirde bir şeyin nasıl söylendiği

[8] Prinz ve Mandelbaum, "Poetic Opacity: How to Paint Things with Words," 71-72.
[9] Lamarque, "Semantic Finegrainednees and Poetic Value," 18, 21.
[10] Lamarque, "Semantic Finegrainednees and Poetic Value," 19.

ne söylendiğiyle bütüncül bir şekilde ilgiliyse o zaman belli bir içeriğin ifade edilebileceği tek bir mümkün yol olmalıdır."[11] Biçim-içerik birliği şiirin ayırıcı özelliği olmaktan ziyade sanat olmaklıktan getirdiği en yüksek düzeyden tümel bir özsel özelliktir.

Şiirde biçim-içerik birliğinin bütüncül olduğunu savunan Lamarque biçim-içerik ilişkisi hakkında şunları da söyler: "Bütünün içeriği bütünün biçiminden ayrılamaz. Fakat (bütüncül) biçim-içerik birliği, herhangi bir münferit biçimsel özelliğe içeriğin hangi özelliğinin tekabül ettiğini sormanın meşru olduğunu ima etmez. Ayrıca biçimi salt bireysel biçimsel özelliklerinin toplamı olarak düşünmek de yanlıştır. Biçim-içerik birliği bir şiirin toplam yüzey oluşumunun (configuration) onun toplam içeriğinden ayrılamayacağı anlamına gelmeyeceğini ısrar etmekten daha güçlüdür. Bu daha çok Brooks'un "yapı" ile kastettiği şeydir. Her ne anlama geliyorsa toplam içerik bir anlamda yapısal temel üzerine eklidir."[12] Lamarque içeriğin biçimden ayrılamamasının sadece bazı şiirler için söz konusu olmadığını, bu nedenle bunun olumsal bir olgu olarak düşünülmemesi gerektiğini, biçim ve içerik özdeşliğinin, onun tabiriyle, bir şiirde keşfedilen bir şey değil de, bizatihi şiirin şiir olmak bakımından gerektirdiği bir şey olduğunu söyler. Bu da söz konusu özelliğin mutlak genel bir özellik olduğunu; belli şiirlerde ortaya çıkan, tikel bir özellik olmadığını gösterir.[13]

Lamarque şiir dilinin kompleksliğinin salt ifade edilen düşüncelerin ve duyguların karmaşıklığını yansıtması veya şiirlerin karakteristik olarak mecaz ve figüratif dil kullanımına dayalı olması, şairlerin dil ile oynamayı sevmesi, dili sınırlarına doğru itmesi, onun imkanlarını keşfetmesi anlamın sıkıştırılmışlığının nedenleri olarak görülebileceğini söyler. Ancak Lamarque bunlarda bir hakikat payı olsa da, bunlardan hiçbirinin dilin bu şekil kullanımının neden değerli sayılması gerektiğini açıklamadığını düşünür; yani, Lamarque için asıl soru anlamın sıkıştırılmışlığını değerli kılanın ne olduğudur. "Belki şairler dili sınırlarına iterler, normalden daha fazla mecaz kullanmayı severler, fakat bundaki değer nedir?" Ona göre, anlaşılması güç, sentaksı sıradışı, açık bir noktanın, standart diskursif açıklık kurallarının devre dışı bırakıldığı bir şiir yine de şiir olarak tanınır ve bizde hayranlık hissi uyandırır. Onun şiir olarak bizim tarafımızdan tanınması ve bizde hayranlık uyandırması bu semantik kompleksliğine rağmen değil, bu kompleksliğiyle birlikte olur. Bununla birlikte Lamarque şu soruyu sorar: "Yoğun, karmaşık ve kolayca anlamaya dirençli bir yazım türü neden değerli olsun, özellikle şiirsel bir değeri olsun?" Neden şiir böyle bir anlam sıkıştırılmışlığına müsaade eder, hatta teşvik etmenin ötesinde böyle bir şeyi teşvik eder? Okuyucular, neden şiiri anlamaya çalışmaktan zevk alsınlar? Şiirde kompleks dilin her zaman kompleks düşünceyi yansıttığını söyleyebilir miyiz? Neden böyle bir şeyi biz şiirsel açıdan çok değerli saymaktayız?[14]

Ona göre, bu salt semantik yoğunluk ve çoklu anlam şiirsel değeri açıklamaz. Şiir okuma zevkini, özellikle zor şiiri, bir çapraz bulmaca çözer gibi, anlamın deşifre edilmesine odaklı okuma olarak düşünmek yanlıştır. Bundan zevk alınabilir, ama şiirsel değerin merkezinde olamaz.[15] Peki, o zaman nerededir şiirin değeri? "Bir şiirin sunduğu şey genelde kendi konusu içinde tek bir düşünce değildir, fakat bir düşünce sürecidir. Şiirin değeri en azından kısmen, şiirdeki konuşanın perspektifinden bir düşünce sürecini takip etmenin değeridir."[16] Hatırlanacağı üzere, yukarıda şiirin yapılanma sürecinin tecrübesinden bahsetmiş,

[11] Lamarque, "Semantic Finegrainednees and Poetic Value," 21.
[12] Lamarque, "Semantic Finegrainednees and Poetic Value," 28.
[13] Lamarque, "Semantic Finegrainednees and Poetic Value," 28.
[14] Lamarque, "Semantic Finegrainednees and Poetic Value," 19.
[15] Lamarque, "Semantic Finegrainednees and Poetic Value," 30.
[16] Lamarque, "Semantic Finegrainednees and Poetic Value," 31.

çok yönlü yapılanma sürecinin bize şiirin değerini verdiğini, ancak bu değeri de bu yapılanmanın estetik yaşantısında tanıdığımızı söylemiştik.

Aslında Lamarque'a göre, deneyim şiire değer veren şeyin merkezinde yer alır; ama bu deneyim pasif olarak kabul edilen bir şey değildir; aksine şiiri okurken, ilgili dikkat tarzlarımızda bizim etkin olarak katıldığımız bir şeydir. O, şiirdeki belirleyici tecrübelerin duyumlar, hatta duygular olmadığını, onların dikkat odağı olan biçim-içerik birliklerinin kesin olarak şekillendirdiği düşünce süreçleri olduğunu açıkça söyler; ancak tüm türlerde şiirsel deneyimin belirleyici bir fenomenolojisi olmadığını savunur. Lamarque şiiri bir dil oyunu olarak görür ve başka yerde reddedeceğimiz karmaşıklığa, zorluğa şiirde değer atfetmemizin nedeni olarak da, onların şiir oyununun bir parçası olmasına bağlar. Şiirde düşünce süreçlerini taşırken, dilin iyi işlenmişliğine, doku ve karışıklıklarına, kapalılığına dikkat kesilir ve değeri bunlara, şeffaflık, enformasyon aktarma ve açımlanabilirliği farz etme gibi iletişimin daha tekdüze normlarına göre öncelik veren deneyimde buluruz.[17] Burada Lamarque tecrübenin işleviyle ilgili çok isabetli bir görüş ortaya koymasına rağmen; şiirin fenomenolojik anlamda transandans (aşkınlık) boyutunu görememektedir. Bu yüzden de, tecrübeyi farkında olmadan daha az önemli bir şey haline getirmektedir. Tecrübe salt psikolojik anlamda öznel bir şey olarak alınamaz; tecrübe aynı zamanda tüm yapılanmanın kurulduğu transandantal öznelliğin zuhur mecrasıdır. Ayrıca, yukarıda değindiğimiz gibi, anlam kapalılıklarının, bir felsefe metninde de bulunabilmesinden ötürü, her zaman değerli olduğu kanısında değiliz. Kapalılık kendini poetik açıdan gerekçelendirmelidir. Murat Üstübal'ın şiirinde olduğu gibi, bazen şair dilin yapısına, doğasına nüfuz ederek, bir yapı-bozumla bilindik ve beklendik delalet ilişkilerinin altüst edildiği bir dil ortaya çıkarır ki böyle bir dilin delalet ilişkisinde gerekçelendirilmiş bir anlam kapalılığı yaşanır. Buradaki kapalılık şiirsel açıdan değerliliğin asli bir unsuru olur. Burada kapalılığın gönderme ilişkisine nüfuz edilmesinin zorluğuyla alakalıdır.

Lamarque'a göre, bizim şiiri mümkün kılan ve icracıların, okurların ve şairlerin vs. beklenti ve ilgileriyle karakterize edilen pratiği anlamaya ihtiyacımız vardır. Başka bir tabirle, şiir oyununa, Wittgensteincı anlamda, bu oyunun kurallarına, normlarına bakmamız gerekiyor.[18] Şiir hakkındaki dört düşünce, yani açımlama yapmanın sapınçlığı (The Heresy of Paraphrase),[19] biçim-içerik birliği (Form-Content Unity) ve semantik yoğunluk (Semantic Density) şiir oyununun asli kurallarından bazılarını karakterize etmeye yarar. Hepsi genel anlamda şiir hakkında doğrudur. Bunlar en iyi ihtimalle gevşek olarak tanımlanmış okuma uzlaşımları olarak, bir söyleve (diskur) şiir olarak yaklaştığımızda onda keşfettiğimiz değil, talep ettiğimiz bir şey olarak görülmelidir. Lamarque şairlerin elbette bu uzlaşmayı bildiğini söyleyerek işi halleder. Sonuçta, Lamarque şiiri bir dil oyunu olarak görür.[20]

Bir şiirin değerinin onun sağladığı tecrübede yattığı tezini, A. C. Bradley 1901'deki açılış dersinde "Şiir Uğruna Şiir" başlıklı dersinde savunmuştur. Bradley gerçek şiirin bir tecrübeler silsilesi –şiirin musikisi, imajlar, düşünceler, duygular- olduğunu, bunların içinden geçtiğimizi söyler. Bradley oldukça modernist bir tarzda bir şiiri okumanın tecrübesinin kendinde bir amaç, kendi başına değerli olduğunu iddia eder. Şiirsel değer bu özgül değerdir. Bradley'e göre, bir şiirin şiirsel değeri onun sağladığı tecrübenin özgül değeridir. Bradley bunu bir tanım ya da ontolojik bir iddia olarak öne sürmez. Yanıtlamaya çalıştığı soru bir

[17] Lamarque, "Semantic Finegrainednees and Poetic Value," 36.
[18] Lamarque, "Semantic Finegrainednees and Poetic Value," 34-35.
[19] Bu düşünceye göre, şiirin anlamı şiirin kendine özgü formundan ayrılamaz; yani şairin söyledikleri nasıl söylediğiyle birlikte anlam taşır. Dolayısıyla açımlamak (parafraz yapmak) şiiri anlamaktan sapmaktır.
[20] Lamarque, "Semantic Finegrainednees and Poetic Value," 35.

şiiri okuduğumuzda onun şiirsel bir değeri olduğuna nasıl karar veririz sorusudur. Nitekim Bradley burada bir tanım sunmayı amaçlamadığını belirtir; Lamarque da bunun ontolojik bir iddia anlamında alınması durumunda yerinde bir görüş olmadığını, onun şiirin değerine ilişkin bir tez olduğunu söyler. Bununla birlikte, Lamarque, Bradley'in bu görüşünü şöyle eleştirir: İlkin, bir şiirin deneyimi o şiire özgüdür, hiçbir şiir nitelik olarak aynı tecrübeyi uyandırmaz. İkincisi, söz konusu tecrübe şairin değil, okurun tecrübesidir; şiirsel değer şairin zihin durumunun bir niteliği değildir; bir şiir bir duyguyu ifade ettiğinde, o duygu bu biçimde ifade edilmiş haliyle dikkatli bir okuyucunun tecrübesinin konusu olur; bu da şiirin değerinin kaynağını oluşturur. Üçüncüsü, bu deneyim normatif olduğundan bir şiirin okuyucuda meydana getirdiği her deneyim o şiirin şiirsel değerinin ölçülmesinde uygun bir ölçüt olarak görülemez. Eş deyişle, her öznel deneyim şiirin değeri hakkında geçerli bir ölçüt oluşturmaz.[21]

Burada Lamarque'ın eleştirileri hakkında şunları söyleyebiliriz; Lamarque, ilk eleştirisinde Bradley'i söylemediği bir şeyden ötürü eleştirmektedir. Bradley bir şiirin değerinin onun vereceği özgül tecrübede olduğunu söylerken, münferit şiirlerin bireysel değeri hakkında konuşmaktadır; her bir şiir kendine özgü bir tecrübeye yol açıyorsa onun değerli bir şiir olduğu, eğer bir şiir başka bir şiirin neden olduğu tecrübeyi uyandırıyorsa özgül bir değeri olmadığı anlamına gelir. Dolayısıyla, Lamarque'ın "hiçbir şiirin nitelik olarak aynı tecrübeyi uyandırmayacağı" eleştirisi hakikaten yersiz durmaktadır. İkinci eleştirisinde ise, doğrular ve yanlışlar bir arada bulunmaktadır. Bir şiirin yol açtığı deneyimin şairin değil, okurun olduğu iddiası hemen ardından söylediğini nakzetmektedir. Evet, şiirin deneyimi şairin psikolojik zihin durumlarının niteliği olmadığı gibi, okurun da zihin durumlarının niteliği değildir. Şiirin sunduğu tecrübenin okurun tecrübesi olduğunu söylemek tam anlamıyla psikolojizmdir. O halde bir sanat eserini deneyimlemek sanat eseri üzerinden sanatçıyı ya da kişinin kendi duygularını deneyimlemek değildir; bir sanat eserini deneyimlemek onun varlığını deneyimlemektir. Üçüncü eleştirisinin haklı olup olmadığı estetik tecrübeyi nasıl gördüğüne göre değişir. Kişinin hazırlık durumları şiirsel deneyimin sahih olabilmesi çok önemlidir. Kişi bir şiiri deneyimleyecek hazırlıktan yoksunsa o şiirin değerini takdir edemez.

Lamarque dördüncü eleştirisinde deneyimin çok yönlü olduğunu, onun ne bir zevkin duyumu, ne de nevi şahsına münhasır bir estetik tecrübe olarak sınıflandırılabileceğini savunur. "O bir sunum kipi (mode of presentation) vasıtasıyla bir öznenin deneyimidir ve Bradley'in dediği gibi, sesler, imajlar, düşünceler, duygular gibi unsurlarla ilgilidir ve muvakkat (temporal) bir süreçtir, bir durum değildir. Ona hem karakterini hem de kimliğini veren dilsel ortamıyla kayıtlanmış bir düşünce sürecidir."[22] Lamarque'ın bu alıntıda söylediklerine tamamen katılıyoruz; ancak bu alıntıladığımız pasajdaki sözleriyle Bradley'e yönelttiği eleştiri arasındaki bağ kurmak güçtür; zira burada Bradley'in iddiasını nakzetmekten ziyade tasrih etmektedir.

**2. Şiirin Yapılanması**

Biçim şiirin ya da herhangi bir sanat eserinin yapılanma karakteri ise, o zaman şiirin nasıl yapılandığı sormak gerekir. Bu soru aslında şiirin transandantal koşullarının ne olduğu sorusudur. Burada Husserl fenomenolojisinin teorik çerçevesi içinde şiirin nasıl mümkün olduğunu ve yapılandığını soruşturacağız. Şiir yalnızca estetik bir anlatım biçimi değil, bilinçte anlamın, duygunun ve varlığın belirli yapılar içinde mümkün hale geldiği özgün bir tecrübe alanıdır. Bu nedenle şiir fenomenolojik bağlamda değerlendirildiğinde bir nesne değil, bir bilinç tarzıdır. Şiirsel tecrübenin oluşabilmesi için bazı transandantal bilinç yapılarının işlemesi zorunludur. Bu koşullar aynı zamanda

[21] Lamarque, "Semantic Finegrainednees and Poetic Value," 21-22.
[22] Lamarque, "Semantic Finegrainednees and Poetic Value," 23.

fenomenolojik tecrübenin ve bilginin imkânının koşullarıdır:

**2.1. Yönelimsellik**

Brentano'nun tanımıyla başlayan yönelimsellik anlayışı, Husserl tarafından bilinç yapısının kurucu özelliği haline getirilmiştir. Her bilinç, bir şeye yönelmiştir; yani bilinç bir şeyin bilincidir. Ancak bilinç sadece bir şeye yönelmez, bir şeye bir şey olarak yönelir; işte bu bilinç içeriğine biz anlam diyoruz; yani anlam bu yönelimselliğin yapısında ortaya çıkar. Ancak bu yönelme salt nesneye değil, nesnenin bilinçteki görünüş biçimine, yani noemaya yöneliktir. Bunu anlamlama kısmında ayrıntılandıracağız. Yönelimsellik transandantal koşuldur, çünkü bilinç yönelmeden hiçbir nesne bilince gelemez. Şiir bilinçte bir şeyin "bir şey olarak" kavranması ile başlar. Bu yüzden, şiir evvelemirde anlamın doğrudan sunulduğu bir yönelimsellik biçimidir. *"Her yönelimsel yaşantı, noetik momentleri sayesinde, zaten noetik olan bir yaşantıdır; onun özü kendi içinde bir "anlam" ve belki de çoklu anlamlar barındırması, bu anlam-vermeler temelinde ve onlarla birlik içinde başka edimler de gerçekleştirmesidir, bu edimler tam da bu anlamlandırmalar sayesinde "anlamlı" hale gelir."*[23] Bu yönelimsellik sayesinde şiir yalnızca bir duygu aktarımı değil, bilinçli bir anlam kurma sürecidir. Ancak şair dilde sadece somut bir nesneye değil, bir duyguya, bir duruma, bir hâle de yönelebilir. Örneğin, "gözyaşlarım oldu yağmur" dizesinde yönelim yalnızca gözyaşına değil, yağmurla özdeşleşen bir hüzne dönüktür. Bu nedenle, her şiirsel ifade bir nesneye, bir olgu durumuna ya da yaşantıya yönelmiş bilinçtir.

**2.2. Zaman Bilinci**

Zaman bilinci Husserl'in çalışmalarında bilinçteki süreklilik yapısı olan saklam (retensiyon), izlenim ve beklem (protensiyon) yapılarının her türlü tecrübenin koşulu olduğu biçiminde tanımlanır: *"Retensiyon (saklam), izlenimsel verilerin salt biçim değiştirmiş haliyle reel olarak korunmuş olduğu bir tür tadil (modifikasyon) değildir; o, kendine özgü bir tür yönelimselliktir. Yeni bir ilk-veri (Urdatum) ya da bir zaman aşaması ortaya çıktığında, bir önceki faz kaybolmaz, bilincin kavrayışı içinde "elde tutulur" (yani saklanır/retensiyon); bu saklam sayesinde geçmişe bir geri bakış mümkün olur. Ancak saklamın kendisi geçmiş fazı bir nesne haline getiren geriye dönük bir bakış değildir: Ben geçmiş olanı hâlâ elde tutarken, şimdiki ânı yaşarım; onu, saklam sayesinde, 'yanıma alırım' ve yönelimim (bir beklem/protensiyon içinde) gelecek olana doğru yönelmiştir.*[24] Her tecrübe bir zaman akışı içinde yaşanır. Bilinçte süreklilik ve akış olmadan algı, anlama, saklam (retensiyon) ve beklem (protensiyon) mümkün değildir. Geçmişin saklamı, şimdiki anın izlenimi ve geleceğin beklemi olmadan da anlamlı bir deneyim kurulamaz. Husserl zaman bilincinin akışında, ilke gereği hiçbir "akış-dışı" parçanın ortaya çıkamadığını, bu akışın rastlantısal ya da dışsal bir süreç olmadığını, fazlarının değişiminin asla durmadığını ve hep aynı fazlara indirgenemeyecek şekilde sürekli dönüşüme açık olan içsel bir süreç olduğunu söyler. Ancak o, yine de bu kesintisiz değişim içinde bir tür kalıcılıktan söz etmenin mümkün olduğunu savunur. *"Bu kalıcılık akışın kendine özgü biçimsel yapısı, akışın formudur. Bu biçim her fazda aynı olsa da, her defasında yeni bir içerikle dolumlanır."* Ancak Husserl bu içeriğin biçime dışarıdan eklenen bir şey olmadığını, aksine yasanın formu tarafından belirlendiğini söyler: *"Bu form, her 'şimdi'nin bir izlenim ile kurulması, bu izlenime bir **s**aklamlar kuyruğunun eklenmesinden ve bir beklemler ufkundan ibarettir. Bu kalıcı biçim aynı zamanda sürekli dönüşümün ilk-vakıa olan* (Urtatsache) *bilincini de taşır*"; *(bu bilinç) orada*

[23] Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie* (Hua III/1) (Den Haag: Martinus Nijhoff, 1976), 202.

[24] Edmund Husserl, *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893–1917)* (Hua X) (Den Haag: Martinus Nijhoff, 1969), 118.

*daima yeni bir izlenim mevcutken izlenimin retensiyona dönüşümünün bilincidir ya da 'şimdi' olarak bilincinde olunan demin olmuşun karakterine dönüşürken, izlenimin olduğu şey bakımından, o şeyin dönüşümünün bilincidir."*[25] Her yeni izlenim yaşanırken, bir öncekinin 'şimdi' olarak bilincinde olunan hali, 'az önce olmuş'a dönüşür. Bilinç bu dönüşümün farkındalığını da yapısal olarak içinde taşır ve bu, Husserl'e göre zaman bilincinin ilk-vakıalarından biridir. Husserl'e göre, bu iç zaman bilinci olmadan hiçbir bilinç akışı, özdeşlik, süreklilik, nesne bilinci veya anlam mümkün değildir. Zaman bile iç zaman bilinci yoluyla verilir. Bu yüzden, zaman bilinci transandantal koşuldur. Bu yapı sayesinde bir sesin melodisi, bir söz dizisinin anlamı ya da bir şiir dizesinin ritmik dokusu süreklilik içinde algılanabilir. Şiir zamanın fenomenal yapısını sezdirerek bir "zaman bilinci estetiği" kurar. Şiir zamanı doğrusal bir dizge olarak değil, bilinçte akan bir fenomen olarak işler. Geçmiş, şimdi ve gelecek; saklam, an(lık izlenim) ve beklem şiirsel yapının içine dolaylı biçimde siner. Şiirin ritmi ve iç zaman kurgusu zaman bilinci yapısıyla kurulur. Şiirde zaman, hareket, hız ve sükunla ilgili sanatsal ifade olanakları böylece doğar.

### 2.3. Etözlülük veya vücutluluk (Leiblichkeit)[26]

Husserl'in bedenin transandantal işlevini açıkladığı metinlerinde bilinç dünyaya bedensel bir kökenle açılır; beden yalnızca bir nesne değil, yaşantının zemini olan bir özne-araçtır: *"Dolayısıyla etöz/vücut/beden kökensel olarak iki şekilde kurulur: Bir yandan o, fiziksel bir şeydir, maddedir; bir uzamı vardır ve bu uzam içinde renklilik, pürüzsüzlük, sertlik, ısı gibi gerçek nitelikleri ve benzeri tüm maddi özellikleri taşır; öte yandan, ben vücut üzerinde ve içinde duyumlar bulurum ve elin üstündeki sıcaklığı, ayaklardaki soğukluğu, parmaklardaki dokunma duyumlarını hissederim."*[27] O halde, algı sadece bir organımızla değil, yaşayan bedenle veya tüm vücutla olur. Bedenimiz yahut vücudumuz salt fiziksel bir varlık olmanın ötesinde, dünyayla ilişkili olmanın zemini, koşuludur; yani Husserl'de *Leiblichkeit* bilincin dünyaya açılmasında taşıyıcı olan, duyumların, yönelimselliğin ve hareketin yaşandığı beden yapısıdır. Bu beden özneleşmiş bir bedendir. Burada "yapabilirim" bilinci bedenimizin dünyadaki eyleyiciliğidir. Etözlülük transandantal bir koşuldur, çünkü dünyaya yönelimin zemini vücudumuzdur, yani bedensel varlığımızdır.

Şair için algı yalnızca görme değildir; ten, ses, dokunma, içi titreme gibi tüm bedensel duyumlar şiirin kurucu öğesidir. "Göğsüm tahtadan bir sızıydı" veya "ve zihnim bir fısıltı içimde / gözlerimden fırlayacak nesnenin şekeri" gibi bir dizede şiir bedensel tecrübeyi dil haline getirir. Şiir cisimliliğin ruhla bütünleştiği bilinç formudur; yani bir etöz bilinç biçimidir. Şiirdeki duyumsama yalnızca görme ya da işitme değil, tüm bedensel tecrübeyi içerir. Şairin diliyle aktardığı dünya, bedensel yaşantının duyusal izlerini taşır. Bu nedenle şiir bedenin, etözün dünyayla kurduğu ilişkinin estetik bir ifadesidir.

### 2.4. Sezgi veya Görü

Bilginin kaynağı doğrudan verilişitir. Husserl'e göre her şey kavramlardan önce gelen görüye geri götürülebilmelidir. Bu görü hem algısal olabilir (duyusal görü), hem de kategorik ya da imgesel görü olabilir. Bu da transandantal bir koşuldur, çünkü görü olmadan hakikat temellendirilemez. Şair için bilgi sezgidir. Sezgi şiirde sadece "duyusal algı" değil, anlamın estetik doğrudanlığıdır. Şiirin "hakikati", okura bir şeyi doğru gibi sezdirme gücündedir. "Gövdesinin yerinde ölü meyve kabuğu" ifadesi epistemolojik anlamda bir bilgi değildir, ancak imgesel bir görü ve duyumsanan apaçık bir hakikattir. Apaçıklık şiirde entelektüel değil, estetik bir açıklıktır. Şiir teorik tartışmalar, argümanlar, soyut kavramlar üzerinden değil, görü veya sezgi yoluyla verilen imgelerle gelişir. Nesne veya olgu durumlarının doğrudan

[25] Husserl, *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, 114.

[26] *Leib*'in en uygun karşılığı yaşayan Türkçede vücut, arkaik Türkçede "Etöz"dür. "Beden" genel ve çift anlamlı bir kelimedir. Hatta bir anlamı da "tüm vücut" olan cisim de öyle (Güncel Türkçe sözlükte "cisim" maddesine bakınız, https://sozluk.gov.tr/).

[27] Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution* (Hua IV) (Den Haag: Martinus Nijhoff, 1952), 145.

verilişi şiirin hakikat hissini besler. "Bir hırdavatçının sahiplendiği gibi sahipleniyorum dünyayı" veya "vapurun kalbi gibi gürültülü seni düşünmek bir kara deliğin ağzıyla" dizelerinde olduğu gibi bu sezgi hem duyusal hem de imgesel olabilir. Hakikat açık ve doğrudan sezgiyle, yani görüyle verildiğinde mümkündür.

### 2.5. Apaçıklık

Husserl'de apaçıklık bir şeyin gerçekten öyle olduğunun aracısız yaşantısıdır. Önerme ancak bu apaçıklıkla bilgi olur. Apaçıklık transandantal koşuldur, çünkü gerekçelendirme ve doğruluk buradan başlar. Şiirin "hakikati" okura bir şeyi doğru gibi sezdirme gücündedir. "Sinsi bir adaletle hamal'layıverdim/aklım toklanık aklım kemiklerime haberlenmişti" gibi bir dize epistemolojik bir bilgi değildir ama apaçık bir duyumsanan hakikattir. Apaçıklık şiirde entelektüel veya kavramsal değil, estetik bir apaçıklıktır. Şiirin anlamı açık olmasa da estetik bir açıklığa sahip olabilir. Zira şiir anlamı sadece iletmekle kalmaz, onu sezdirir. Okur şiirin kurduğu dünyayı doğru gibi hisseder. Bu ise estetik apaçıklıktır.

### 2.6. Anlamlama Edimi

Husserl fenomenolojisinde anlamlama edimi bilincin kendi yönelimselliği içinde bir şeye anlam olarak yönelme edimidir; yani anlam vazedici, verici edimdir. Bilinç nesneye ancak anlam olarak yönelebilir. Bu da demek oluyor ki, (nesneye) her yönelim bir anlama yönelimdir. Nesne yalnızca orada olmasıyla değil, bilinçte bir anlam taşımasıyla vardır; yani, nesne bilinçte anlamla verilmiş şeydir. Bu yüzden, bir nesnenin bilinçte bir şey olarak belirmesi ancak anlamlama ile mümkündür. Bu da bir transandantal koşuldur, çünkü nesne bilinci ancak anlam verildiğinde oluşur. Her bilinç bir şeye yönelmiştir, ama bu "şey" bilinçte anlam biçiminde görünür. Bilinç salt nesneye yönelmez, nesneye bir anlamla yönelir; yani bilinç bir şeye yönelirken, o şeye bir şey olarak yönelir. Bu anlam yönelimin *noematik içeriğidir*. Bu nedenle, bilincin yönelimi gerçekte nesne olarak kurulan anlamadır. Ancak anlam nesnenin kendisi olmadığı gibi, onun temsili de değildir; zira nesnenin yerine geçmez. Temsil (*Repräsentation*) hariçteki bir şeyin içte bir kopyası, bir tasarımıyken, anlam nesnenin fenomenolojik veriliş biçimidir**,** bilincin bir şeyi bir şey olarak kavrama tarzıdır. Bu yüzden, bilinç nesneye zorunlu olarak ancak bir anlamla yönelir. Anlam yapısı**,** yani noema bilinçte nesneyle birlikte kurulur. Örneğin "Pegasus uçar" önermesinde Pegasus gerçek bir nesne değildir. Ama bilinç ona yönelirken bir anlam verir: Uçabilen hayali bir at. Bu durumda bilinç reel bir nesneye değil, bir anlamla kurulan ideal nesneye, yani yönelimsel nesneye yönelmiştir. Daha açık bir ifadeyle, bilinç muhayyile edimi yoluyla oluşturulan hayali nesneye uçan atı anlamıyla yönelir; uçan at şeklindeki hayali nesne muhayyile ediminin oluşturduğu bir şeydir ve onu bilince verili hale getiren de yine muhayyile edimidir. Ancak uçan at anlamı anlamlama ediminin bir sonucudur. Pegasus gerçekte yokken ve bilinç "Pegasus uçar" ifadesini kurarken Pegasus'u bir anlam olarak kurar ve bu anlamla yönelir. Bu durumda bilinç nesneye değil, anlamlanmış nesneye yönelmiştir. Bu da gösteriyor ki, anlam, bilinçte nesneyi olduğu gibi değil**,** olduğu varsayılan biçimiyle sunar; dolayısıyla anlam bir gösterim değil, bir veriliş biçimidir. Bilincin anlama yönelmesi ile nesneye yönelmesi aynı yapının iki yönüdür**;** ama salt nesneye değil, anlamlanmış nesneye yönelim vardır.[28] Şimdi bunu şiir bağlamında düşünelim.

Şairin bir nesneye yönelerek ona bir anlam yüklemesi şiirin ilk yapı taşıdır. Bu yönelim nesneyi salt fiziksel bir varlık olmaktan çıkarıp estetik bir varlık hâline getirir. Bu anlamlama edimi olmadan şiirde ne bir imge, ne de

[28] Bkz. Edmund Husserl, *Logische Untersuchungen*, Zweiter Band, Erster Teil (Halle: Max Niemeyer, 1913), 61-105.; Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie* (Hua III/1), 202-206.

bir anlatım kurulabilir. Anlamlama şiirdeki her sezginin, her çağrışımın ve her metaforun transandantal zeminidir. Şiirde her nesneye bir anlam yüklenir. Bu anlam gündelik dildeki kullanımından farklıdır. Şiir anlamı dönüştürür, yoğunlaştırır, çok katmanlı hale getirir. Bu anlamlama edimi şiirin dilsel varlığını kurar; öyle ki şiir anlamlandırmanın en özgün alanıdır.

Şiirde anlam yalnızca sözcüklerin sözlük anlamından ibaret değildir. Şiirsel yapı içinde bir sözcük başka sözcüklerle kurduğu bağ ve çağrışım üzerinden de anlam kazanır. Bu anlam bir temsil değil, bir veriliş tarzıdır**;** okurun bilincinde, imgelerle, duygularla ve sezgilerle kurulan bir deneyimdir. Şair dili bir yargı formu olarak değil, bir anlamlandırma zemini olarak kullanır. Bu anlam okuyucunun bilincinde fenomenal bir gerçeklik kurar, tıpkı bir Pegasus'un bilinçte var kılınması gibi. Bir sanat eserine bakarken bilinç resimdeki nesnelere değil, onların sunduğu anlam yapısına yönelir. Örneğin bir Van Gogh tablosundaki gökyüzü, yalnızca "gökyüzü" olarak değil, bilinçte melankoli, gerilim veya vecit gibi bir anlamla kurulur. Yani sanat eseri de bir noematik yapı sunar.

**2.7. Duygulama ve Duygulanım Yapısı (Affektivität)**

Bazı nesneler bizi diğerlerinden önce çeker. Duygulanım hangi nesnelerin bilince gireceğini belirleyen ön-hareket gücü, bir canlılık etkisidir. İlgimiz dikkat, merak, korku gibi duygularla tetiklenir. Duygulanım da transandantal bir koşuldur, çünkü yönelimin ilk kaynağı duygusal etkilenme olabilir. Şairin hangi nesneye, hangi duyuya, hangi yaşantıya yöneldiği duygulanımsal yapıyla belirlenir. Şiirsel yönelim rastlantı değil, etkilenmeyle tetiklenen bir bilinç hareketidir. Bu yönüyle şiir içeriden çekimin bir dışavurumudur. Şair neden "duvarda asılı saati" değil de, "masa da kırılmış tabağı", "koltuğa kıvrılmış bir kedi"yi yazar? Çünkü bilinç etkilenişle yönelir. Bu etkilenme şiirin doğuş kıvılcımıdır. Şiirsel yönelim duygulanımın seçici çekimiyle başlar.

Duygulama bir nesneye yalnızca bilişsel değil, değerle ilişkili bir yönelimle yaklaşmaktır. Şiirdeki estetik tonlama duygulama ile oluşur. Örneğin, bir manzaraya bakarken "güzel" diye düşünmek değil, o güzelliği doğrudan hissetmektir**.** Duygulama epistemik bilgi için zorunlu olmasa da**,** estetik, etik, dini tecrübe için transandantal düzeyde bir koşuldur. Güzel, iyi, yüce gibi değerler duygulama edimi olmadan bilince kolay kolay doğmaz. Bu yüzden duygulama bilginin değil, ama değer-tabanlı anlamın transandantal koşuludur.

Başka türlü dendikte, duygulanım bilincin hangi nesneye uyanacağını belirleyen "çekim etkisi"dir**.** Bir şey diğer şeylerden daha çok çeker, daha çok etkiler; bu da bilinci ona yöneltir. Husserl'in geç dönem yazılarında (özellikle genetik fenomenoloji) duygulanım, zaman bilinciyle birlikte bilincin temel işleyiş ilkesi hâline gelir. Duygulanım olmadan ilgi oluşmaz, yönelim oluşmaz**.** Yani, duygulanım hangi şeyin bilinç alanına gireceğini belirleyen ön-koşuldur. Duygulanım bilgi değildir, ama yönelimin ve anlamın oluşumuna giden yolda bir transandantal etken olarak işler. Okur yöneldiği anlamı ya yaşadıkları üzerinden dolumlar ya da yaşamamış veya şahit olmamışsa imgeler yoluyla itibari bir dolumlamayla dolumlar; şiirin ses estetiğinin, anlamanın ve hissetmenin bir alaşımıyla duygulanarak şiirin yapılanma yahut kurulum tecrübesinin içine girer.

Şair dış dünyadaki bir şeyle karşılaştığında yalnızca onu algılamaz, onu bir anlamla kavrar; örneğin, "yağmur yağdı yeniden / hüzün doğdu içimden / ağlayacaktım birden / gözyaşlarım oldu yağmur" dizelerinde yağmur yalnızca su değildir; içimdeki hüzne eşlik eden, içimde ağlayan bir varlık olur. Bu, anlamlama edimidir. Bu edim şiirde imgesel çekirdeği oluşturur. Bu anlamlamada değer de iş başındadır; yani, şair o nesneyi bir değerle birlikte hisseder. Böylece şiir salt bir anlam aktarımı değil, değerli bir sezginin ifadesine dönüşür. Şair o yağmuru soğuk, boş ve yabancı da hissedebilir ya da şefkatli, yıkayıcı, sükûnet verici olarak da. Bu fark duygulama edimiyle belirir. Peki, şair neden o an, tam da o yağmura yönelmiştir? Neden o görüntü çekmiş, diğerleri silinmiştir? Bu, duygulanım yapısı sayesinde olur. Şairin ruhu bir "açıklık hâlindedir" ve bazı şeyler onu yakalar. Şair sadece "düşünmez" ya da "hissetmez"; anlamı ve duyguyu bir varlık biçimine dönüştürür. İşte bu yüzden şiir fenomenolojik olarak daima, bir

şeyin sadece görülmesi değil, varlığının duygulanarak sezilmesi, hissedilmesi ve yapılandırılmasıdır. Duygulanım "şiirsel sezgi"nin ilk kıvılcımı olduğu için, bir şeyin şiirsel varlığa çağrılması duygulanımla olur.

### 2.8. Kategorik Görü

Husserl'in belki de en önemli buluşu olan kategorik görü adeta bir şairin bakışının felsefe yapma tarzı haline getirilmesidir. Şair şeylere, olaya, bir manzaraya baktığında sadece tikel ampirik bir görüde kalmaz, anlam ve yargı yapılarını, ilişkileri sezer. Zira hakikat sadece "şeylerin" değil, "şeyler arasındaki bağların" da görünür olmasıdır. İşte kategorik görü bu ilişkileri doğrudan sezme yetisidir; yani, kategorik görü bir nesneye değil, ilişkilere, yargı ve anlam yapılarına yönelmiş bir görüdür. Burada "şeyler-arası anlamlılık" doğrudan görülür; ilişki yapıları, kavram yapıları sezgisel olarak bilince gelir. Ben gökyüzüne baktığımda sadece göğü ve rengini algılamam, mavi gökyüzünü veya göğün mavi olduğunu, üzerimde durduğunu, bulutların hareketine rüzgârın neden olduğunu vs. görürüm. Kategorik görü transandantal bir koşuldur, çünkü önermelerin olanaklı olması bu görüye bağlıdır.

Bu görü türü şiirdeki metaforik yapıların, imgesel bağlantıların, çağrışım zincirlerinin temelidir. Şair şeyler arasındaki bağları ve kavramsal yapıları sezgisel olarak görür; başka bir ifadeyle şiir sadece tek tek nesneleri değil, nesneler arası ilişkileri veya ilişki yapılarını, bağı sezgisel (görü) olarak gösterir, yani doğrudan sezdirir. Mecaz, imge ve çağrışım bu sezginin dilsel karşılığıdır. Kavramlar arası ilişki de bir "anlam görü"süyle kurulur. Bu yapı şiirin yalnızca duyusal değil, aynı zamanda düşünsel-ontolojik bir yapıya sahip olmasını sağlar. Örneğin, şair sadece geceyi, göğü, ayı ve yıldızları görmez; gece, gök, ay ve yıldızlar arasındaki ilişkisel, anlamsal yapıları doğrudan görür. Yıldızların gecenin koynunda dinlendiğini, gökyüzünü süslediğini, kandil gibi önünü ışıttığını, ay ışığının dalgalarda yıkandığını vs. görür. Bunların hepsi kategorik bağ sezgisidir. Bu ilişkililik şiirin ontolojik derinliğini sağlar. Sonuç olarak, kategorik görü, şiirsel anlamın kurulabilmesi için zorunlu bir yapıdır. Dolayısıyla, şiirin anlam-kurucu transandantal koşullarından biridir ve anlamlama ve muhayyile görüsü edimiyle birlikte belki de en önemli transandantal koşuldur.

### 2.9. Muhayyile Görüsü/İmgelemsel Sezgi

Muhayyile görüsü gerçekliğe ait olmayan, ama gerçeğe benzer nesneler kuran bilinç edimidir. Gerçek olmayanı imgelerle bilinçte kurarız. Hayale, sanata, kurguya, şiire ilişkin her şey bu bilinç yetisine dayanır. Bu da bir "görü"dür, ama dolumlanmamış, gerçek gibi görünen, ama gerçek olmayan bir görüdür. Bilginin değil, ama estetik ve kurgusal anlamın temelidir. Anlamın nesnenin veriliş tarzı olduğunu hatırlarsak muhayyilenin hayali nesnesiyle algının gerçek nesnesi arasında anlam itibariyle fark yoktur; yani ikisi de anlamlıdır. Hayalî olan şeyler imgelerle estetik bir hakikat gibi sunulur. Bu sayede şiir olmayanı var gibi yaşatır. Şiir sadece haber vermez, hayal kurar. Gerçek dışı, ama anlamlı bir varlık dünyası meydana getirir. Kategorik görüde şair gerçekliğe yönelip ondaki anlam yapılarını, ilişki yapılarını görürken; muhayyile görüsünde hayalde yönelerek gerçekliğe benzeyen şeyler kurar. İkincisi gerçek bir görü olmamakla birlikte kategorik görüye biçimce benzer. Mitolojik ya da hayalî olan bir şiirde zihinsel olarak canlandırılmış imgeler vardır. Bu imgeler düşünsel olarak kurulan bir "görünüş" veya "görüntü" sunar. Bu yapılar estetik anlamda kategorik yapıların imgesel çağrısı olarak işlev görür. Muhayyile görüsü kategorik görüden çok daha fazla görü imkânı içerir. Kategorik görüde gerçekliğin sezgisine bağlı kalmak zorunluluğu varken, kategorik görü de böyle bir zorunluluk yoktur. Aksine hayal gücümüz sonsuz görü olanakları oluşturur. Sadece şiir değil, mitolojiler, masallar, halk hikayeleri bunun örnekleriyle doludur. Gılgamış destanı gibi bir şaheser muhayyile görüsünün getirdiği imkanla vücut bulur.

**2.10. Sesletim**

Bu noktada ifade ediminin fenomenolojik statüsüne, yani fenomenoloji açısından ne anlama geldiğine kısaca bakmak gerekir. Bilincin yöneldiği yönelimsel içeriğin fonetik işaretler aracılığıyla dışlaştırılması, yani ifade edilmesi ilk bakışta transandantal bir koşul olarak görünmeyebilir; ancak dilin ve onun poetik biçimi olan şiirin musiki yönü, yalnızca artikülasyonun gerçekleşmesiyle, yani sesletimle imkân kazanır. Şiir iddiasındaki görsel şiir dışında tüm şiirler için geçerlidir bu. Aslında bu koşul zaman bilinciyle de alakalıdır. Zaman bilinciyle sesletim arasında ilk bakışta dolaylı bir ilişki varmış gibi görünse de, fenomenolojik açıdan bu iki yapı birbirine içkin olarak işler. Daha önceden söylediğimiz gibi, Husserl'e göre her bilinç yaşantısı zamanın akışı içinde, saklam, izlenim ve beklem yapılarıyla kurulur; bu yapı olmadan süreklilik, özdeşlik ve anlamlı deneyim mümkün değildir. Ancak bu zaman bilincinin somutlaşması ya da dışlaştırılması çoğu zaman ifade edimi aracılığıyla gerçekleşir. Sesletim, yani düşünsel veya duygusal bir yönelimin fonetik işaretler aracılığıyla dışa vurulması, yalnızca semantik değil, aynı zamanda zamansal bir olaydır**.** Şiirin sesle kurulması —musiki, tonlama, duraklama, vurgu, ritmik iç yapı— doğrudan zaman bilincinin estetik bir dışavurumudur. Çünkü şiirin ritmik ve sesli yapısı, bilinçte kurulan izlenim–saklam–beklem üçlüsünün işitilebilir kılınmasıdır; bir hecenin ardından gelen diğer hece, ancak ilkinin hâlâ bilinçte saklanıyor (retensiyon), ötekinin beklentisi (protensiyon) yaşanıyor ve mevcut izlenimle birleşiyorsa bir bütün olarak kavranabilir. Bu nedenle sesletim, yalnızca teknik bir aktarım değil, zaman bilincinin şiir formunda yaşanmasına olanak veren transandantal bir estetik koşuldur**.** Şiir zamanın fenomenal akışını yalnızca ifade etmez, onu sesli yapısında kurar; sesin oluşu, ritmi ve devinimi, bilinçteki zaman yapısının sanatsal biçimidir. Dolayısıyla zaman bilinci ve sesletim şiirde birbirinden ayrılmaz iki yönelimsel boyut olarak işler: biri içsel yapıyı, diğeri onun somutlaşmış dış kipi olan şiirsel sesi kurar.

Şiir yalnızca biçimsel ya da estetik bir tür değildir; bilincin özel bir işleyiş tarzıdır. Onu mümkün kılan, yönelimsellikten sezgiye, anlamlamadan duygulanıma kadar işleyen transandantal bilinç yapılarıdır. Bu yapılar, şiirin yalnızca bir anlatım biçimi değil, bir hakikat alanı ve varlık kurma biçimi olduğunu gösterir. Şiir bilinçteki bu yapıların estetik bir tezahürüdür. Şiir Husserlci anlamda tüm transandantal yapıları kullanan dilsel bir fenomenal varlık kurma alanıdır. Bu nedenle şiiri sadece estetik değil, transandantal bir bilinç faaliyeti olarak tanımlamak mümkündür. Kategorik görü ve muhayyile görüsü şiirin hem anlam, hem varlık deneyimi olarak kurulabilmesi için transandantal bilinç koşullarıdır. Bu saydığımız tüm hususlar şiirin transandantal imkanını oluşturur. İşte bir sanat eseri bu heterojen sürecin yapılanmasıdır; değeri de bu süreçte gizlidir. Biz bir şiiri okurken bu yapılanmayı tecrübe ederiz ve o tecrübe bize o sanat eserinin değerini bildirir. Bir şiiri okurken estetik tecrübede bu yapılanmaya eşlik ederiz. Şiirdeki biçim bu eşgüdümlü dinamik yapılanmanın sonucunda ortaya çıkar. Bu genel forma ifade edicilik adını veriyoruz. Bu bağlamda ifade edicilik şiiri şiir yapan formdur; bu ifade ediciliğin yapılanışındaki yenilik, özgünlük, kudret o şiirin değerini oluşturur. Diğer tüm tali formlar ifade edici formun zemininde, içinde ortaya çıkar.

**Sonuç**

Prinz ve Mandelbaum'un kapalılığı şiirin ayırıcı niteliği olarak görmeleri ya da Lamarque'ın anlamın sıkıştırılmışlığına yaptığı vurgu şiirin fenomenolojik yönünü ihmal etmektedir. Biçim içerikten ayrılabilen harici bir unsur değil; şiirin hem estetik hem de anlam yapısını kuran kurucu öğedir. Biçim-içerik ayrımı, teorik düzeyde yapılabilse de, bu ikisi somut bir şiir deneyiminde birbirinden ayrılamaz. Şiirsel yapı ses estetiğinden duygulanıma, imgesel sezgiden (Phantasieanschauung) kategorik görüye kadar çok yönlü bir deneyim süreciyle inşa edilir. Bu yüzden biçim heterojen bir yapılanmadır. Şiirin ne olduğuna ve değerinin nereden geldiğine dair sorular onun biçimsel ve içeriksel bütünlüğünde ve bu bütünlüğün doğurduğu özgül estetik tecrübede yanıt bulur. Şiir sadece anlam taşımaz, anlamın oluşumuna sahne olan bir yapı olarak var olur. Bu da şiirin tanımının ve değerinin sadece içerik üzerinden değil, biçim-içerik birliği içinde, deneyimsel ve estetik bağlamda düşünülmesi gerektiğini gösterir.

Her sanat türü gibi şiir de bir biçime ihtiyaç duyar. Ancak şiirdeki form resimdeki çerçeve gibi harici bir yapı değil; bir *Leiblichkeit* halinde duyumsanabilir hâle geldiği bir varlık tarzıdır. Bu anlamda ifade edicilik şiirin anlamı salt taşıyan bir biçime sahip olmasından öte, anlamı kuran, onu estetik bir varlık hâline getiren etkin bir formdur. Başka bir deyişle "ifade edicilik" önceden verili bir kalıp değil, her şiirde yeniden kurulan**,** ama şiiri şiir yapan bir tarz, bir kip, şiirin hem ontolojik (varlık) hem de epistemolojik (bilgi) boyutunu kuran asli yapıdır. Bir kayanın nesne kipinde, bir hayalin imgelemsel kipte**,** bir emir cümlesinin iradi kipte, bir yargının haber kipinde olması gibi şiir dildeki diğer kiplerden (bilgi, emir, tasvir vb.) farklı olarak ifade edici kiptedir**.** Bu kipin özü sadece akledilir, anlaşılır değil; duyulur, sezilir bir anlam dünyası ortaya koymaktır. Kısaca, ifade edicilik şiirin dildeki varlık kipi, yani var olma tarzıdır. Bu analizlerimizden sonra içeriğin ne olduğu daha net anlaşılmaktadır. İçerik bizatihi formun kurduğu bir şeydir. Çünkü şiirde biçim yalnızca taşıyıcı değil**,** anlamı kuran bir yapıdır. Bunun zorunlu sonucu olarak da biçim ve içerik birbirinden ayrılamaz. Zira şiir sadece "bir şey hakkında" konuşmaz; bilinci bir şeyin yaşantısına yöneltir.

O halde, bir şiirin değerinin nerede yattığı da anlaşılmaktadır; bir şiirin değeri ifade ediciliğin yapılanışındaki yenilik, özgünlük, yeni anlam ilgileri, kurulan şiir diline ilişkin yeni yaşantı (öznel tecrübe) olanakları gibi sayısız bireysel hususiyetlerdedir. Bir yandan ifade edici form tüm tali formların zeminidir; yani şiiri değerli kılan bireysel hususiyetler ifade edici formun şekillenmesinde ortaya çıkar. Bu formlar hem onun teorik zemininde hem onun pratik işleyişinde vücut bulur. Öte yandan, ifade edicilik tali formların transandantal koşulların işleyişinde şekillenmesiyle yapılanır. İfade edicilik dinamik bir form veya yapılanma derken kastettiğimiz budur.

**Kaynakça**

Bradley, A. C. *Poetry for Poetry's Sake*. Erişim 4 Mayıs 2020. http://www.gutenberg.org/files/24308/24308-h/24308-h.htm

Husserl, Edmund. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie* (Hua III/1). Den Haag: Martinus Nijhoff, 1976.

Husserl, Edmund. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution* (Hua IV). Den Haag: Martinus Nijhoff, 1952.

Husserl, Edmund. *Logische Untersuchungen*. Zweiter Band, Erster Teil. Halle: Max Niemeyer, 1913.

Husserl, Edmund. *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893–1917)* (Hua X). Den Haag: Martinus Nijhoff, 1969.

Lamarque, Peter. "Semantic Finegrainedness and Poetic Value" in *The Philosophy of Poetry*, Editör: Jon Gibson, 73-90. Oxford: Oxford University Press, 2015.

Prinz, Jesse ve Eric Mandelbaum. "Poetic Opacity: How to Paint Things with Words" in *The Philosophy of Poetry*, Editör: Jon Gibson, 91-111. Oxford: Oxford University Press, 2015.

Türk Dil Kurumu. "Cisim" *Güncel Türkçe Sözlük* içinde, Erişim 4 Mayıs 2025. https://sozluk.gov.tr

**Araştırma Makalesi**
**Başvuru:** 19.05.2025
**Kabul:** 27.05.2025
**Atıf:** Akça Öcal, Hilal ve Oğuz Öcal. "*Adem ve Vucûd*'da Zihinsel Uyanıştan Reel Öğretiye: Sorgulamalar," *Temaşa Felsefe Dergisi* sayı: 23 (Haziran 2025): 278-290. https://doi.org/10.55256/temasa.1702139

# *Adem ve Vucûd*'da Zihinsel Uyanıştan Reel Öğretiye: Sorgulamalar

**Hilal Akça Öcal**[1]
ORCID: 0000-0003-3518-7306
**Oğuz Öcal**[2]
ORCID: 0000-0003-2301-095X
DOI: 10.55256/TEMASA.1702139

**Öz**

*Adem ve Vucûd*, Arslan Topakkaya'nın ilk şiir kitabıdır. Şiirlerinde hakikatin bilgisine ve derinliğine ulaşmaya çalışan insanın görünümlerini, ufak anımsatmalarla sunmaya çalışan şair, kimi zaman endişeli kimi zaman teslimiyetçi bir tavır takınır. İnsanın temel duygularını ve yönelimlerini kendilik bilgisinin yansımalarıyla yakalamaya çalışır ve oldukça samimi bir üslupla okuyucu düzleminde benliğin derinlerine doğru hareket etme imkânı sağlar. Şiirler; siyasi ve politik bir söylem üzerine kurulu olmayıp ideolojik perspektiften uzakta hakikatin bireyin dünyasındaki yerini ufak dokunuşlarla aydınlatmaya çalışır. Bireysel bir erginlik ve ruhsal bir dinginlikle okuyucuya seslenen şiirlerde, gündelik hayatın telaşı ve endişesi, hüküm sürmez. Korku, kaygı, öfke, utanç ve nefret gibi duyguların ayak seslerinin duyulmadığı bu şiirlerde hüzün ve keder gibi duygular da ön plana çıkmaz. Duygulardan çok duyum algısıyla yazılan *Adem ve Vucûd* şiir kitabında hakikatin bilgisine rehberlik etme ve insan hayatının dünyevi gerçekleri üzerine kafa yorup sezdirme söz konusudur. Bu nedenle şair, kaygı yüklü bir arayış yerine sakin ve telaşsız bir şekilde bulduklarını açma endişesiyle hareket eder. Şair, bilinçli bir seçim yapmış ve ölümlü olduğu gerçeğini kabullenerek imanla teslim olma aşamasına gelmiştir. Kitapta yer alan şiirler, öznenin bir seçim yaparak ahlaki olandan aşk aşamasına geçmesi başta olmak üzere, imanın beraberinde getirdiği ve zorunlu kıldığı hüsn-ü talil ile tabiatta Tanrı'nın tezahürlerine bakışı ve büyük felsefi meseleleri konu edinir. Çalışmada bu doğrultuda başlıklara yer verilerek şiirlerin tematik yapısı görünür kılınmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** *Adem ve Vucûd*, Arslan Topakkaya, Hayat, Ölüm, Varoluş.

**From Mental Awakening to Real Doctrıne in *Adem ve Vucûd*: Questıons**

**Abstract**

*Adem ve Vucûd* is Aslan Topakkaya's first poetry book. The poet, who tries to present the appearances of a human trying to reach the knowledge and depth of truth in his poems with small reminders, sometimes adopts an anxious and sometimes submissive attitude. The poet tries to capture the basic emotions and tendencies of a person through the reflections of self-knowledge and provides the reader with the opportunity to move deep into the self on a very sincere level. The poems are not based on a political discourse and not try to explain the place of truth in the individual's world with small touches, far from an ideological perspective. The rush and anxiety of daily life do not prevail in the poems that address the reader with individual maturity and spiritual serenity. In these poems, where the footsteps of emotions such as fear, anxiety, anger, shame and hatred are not heard, emotions such as melancholy, love and grief do not come to the fore. In the poetry book *Adem ve Vucûd*, where sensory perception comes to the fore rather than emotions, there is a question of guiding to the knowledge of truth and pondering and insinuating the worldly realities of human life. Therefore, instead of an anxious search, it emphasizes the state of calmly and unhurriedly revealing what one has found. The poet has made a conscious choice and has come to a state of surrender by accepting the fact that he is mortal. For this reason, the poems in the book deal with the subject of "the subject making a choice and passing from the moral to the stage of love", the connection to a beautiful reason that faith brings and makes necessary, the view of the manifestations of God in nature and great philosophical issues. In this study, the thematic structure of the poems was tried to be made visible by giving titles in this direction.

**Keywords:** *Adem ve Vucûd*, Arslan Topakkaya, Life, Death, Existence.

[1] Doç. Dr., Erciyes Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi. hakca@erciyes.edu.tr
[2] Prof. Dr., Kırıkkale Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi. ogzocal@yahoo.com

**Giriş**

Şair, düşünür ve felsefeci Arslan Topakkaya'nın ilk şiir kitabı olan *Adem ve Vucûd*'da yer alan şiirler, genel itibariyle kendini bilme, bir sınır durum deneyimi yaşama ve düşünme üzerine kuruludur. Hem gündelik yaşamında hem de metinlerinde hakikat üzerine kafa yoran şair, poetik düzlemde epistemolojik bir alan açarak okuyucunun sarsılarak ancak zorlanmadan "mutlak hakikati" sorgulamasına imkân hazırlar. Çok belirgin bir şekilde tarihi, siyasi, politik göndermelerin yer almadığı bu şiirlerde güncel olaylar ile aktüele ait sorunlardan da bahsedilmez. Şiir ile şuurun yan yana yürüdüğü bu metinlerde şair, ayrıca zaman zaman kırılmalar yaşasa da rüya, hülya ve hayal kavramlarından oldukça uzakta bilinçli bir tavır sergileyerek bir inancı dile getirir, inanan bir insan olarak öne çıkar. Lirik ve öykülemeci bir anlatımın hâkim olduğu şiirler, Tanrı, doğa, varlık ve insanla bir bütün olmayı imleyerek döngüselliği dile getirir. Hatta bu son unsur, bu şiirlerde derin bir anlama sahiptir. Dolayısıyla Tanrı tasavvurunun hem örtük hem açık ifade edildiği şiirlerde, mistik ve metafizik bir düzlem söz konusudur. Bir seçim yaparak o düzleme ulaşan şair, mutlak olana duyduğu derin inancını "arama, bulma, sorgulama ve tebliğ etme" aşamalarıyla yansıtır. Bu bağlamda şiirler, dinsel bir varoluş sorunsalı üzerinden ilerler ve kendi bünyelerindeki kurdukları önermelerle son tahlilde hakikatin yolunu aydınlatır. Ancak hakikati kısa yoldan ve doğrudan elde etmek mümkün olmadığı için anımsatmalara ve sezdirmelere başvuran şair, birbiriyle derinden ilişkili olan şiir ile felsefe arasında bir yerde durmaya çalışır. Poetik açıdan okuyucuyu düşünmeye sevk eden şiirler, felsefi açıdan ise hayatı sorgulamaya davet eder. Bu açıdan değerlendirildiğinde şairin amacı, sanat yapmaktan ziyade asıl sanatın ve sanatçının ne ve kim olduğuna işaret etmektir, denilebilir. Tanrı ve kozmoloji etrafında şekillenen şiirlerin çoğunda, görünenin arkasındaki görünmeye ulaşma ve bir tezahür olan tabiatı bu doğrultuda yüceltme istemi dikkat çeker. Ayrıca şiirin kurucu unsuru olarak görülen doğa, varlık ve insan ögeleri, Tanrı tasavvuruyla birleşerek okuyucuya, yanılsama bir dünyada olduğunu anımsatır. Didaktik bir söylemden çok yer yer lirikleşen bir dil ve üslupla kaleme alınan bu şiirlerde, ritmik çıkışlarla heyecansal bir bağlam oluşturulur. Şairin arayışı ve seçimiyle çıktığı yolculukta bedenin isteklerini geride bıraktığı, büyük meselelere kafa yorduğu ve aşkın bir öze ulaşma yolunda emek sarf ettiği görülür. Şairin zaman zaman belirginleşen yorgunluğu ve duyduğu hüzün ise hem bir ruhun yaşadığı dramı vurgular hem de dünyaya sürgün edilmişlik durumunun sona ermesi için bir temenniyi içerir ve ifade eder. Bu çalışmada kitapta yer alan şiirler, şairin benliğini aşarak varlıkla nasıl özdeşleşip derinleştiğini ortaya koymak için üç başlık altında ele alınmış ve şiirlerin çok katmanlı yapısı farklı bakış açılarıyla yorumlanmaya çalışılmıştır.

**1. Aşkın Dili Olarak Hüsn-ü Talil ve Tabiat Unsurları**

Tabiatın maneviliği, tek Tanrılı dinler ile geleneksel medeniyetlerin temel ilkelerinden biridir. Bu manevilik, çağdaş insan için bir şey ifade etmeyebilir ancak gerçek bir Müslüman, Hristiyan, Budist ve Taoist, bir çiçeğe baktığında modern insanın gördüğünden çok farklı bir şey görebilir: Çünkü tabiat, duygu ötesi âlemden mesajlar ileten saydam bir gerçeklik alanıdır. Tabiatı, daha üst seviyede bir gerçekliğin yansıdığı ayna olarak değerlendiren bu görüş, kendini ifade ederken kaçınılmaz olarak tabiata dayalı bir sembolizm geliştirmiştir[3]. Çıplak gözün gördüğü dünya, tasavvuf perspektifinden ise kesret yani bir çoklukta birlik veya bir var olup bir yok olma dünyasıdır, bir 'âlem-i kevn ü fesad'dır. Önemli olan bu geçiciliği ve görünüşteki karmaşayı aşıp onun ardındaki mutlak yasallığı yakalamaktır. Gelip geçici olan ruha huzursuzluk verir ve çıplak gözden daha farklı bir görme vasıtasına ihtiyaç duyar. Nesnelerin dünyasının görünüşteki keyfiliğini aşarak mutlak olana ulaşmak, kendinden geçmek ve benliği aradan kaldırmak gerekir.[4] Bu bakış açısı ve istekle yazılan *Adem ve Vucûd*[5] şiir kitabında da şiir öznesi, dış dünyanın fenomenlerinin iç yüzüne ulaşarak görünüşler dünyasının verdiği huzursuzluktan kurtulup mutlak olanın verdiği dinginliğe erişmeye çalışır ve okuyucuyu da bu dingin dünyanın içine çekmeye çalışır.

[3] Beşir Ayvazoğlu, *Güller Kitabı/Türk Çiçek Kültürü Üzerine Bir Deneme* (İstanbul: Kapı Yay., 2013), 88-89.
[4] Beşir Ayvazoğlu, *Aşk Estetiği/İslam Sanatlarının Estetiği Üzerine Bir Deneme* (İstanbul: Kapı Yay., 2016), 35.
[5] Arslan Topakkaya, *Adem ve Vucûd* (Kayseri: Kimlik Yay., 2021). Alıntılar kitabın bu baskısından yapılmıştır.

Şiir öznesi, her şeyde Tanrı'nın görünümü aradığı ve tabiat unsurlarını ön plana çıkardığı şiirlerde**,** kolektif şuuru harekete geçirerek insan ile doğa arasındaki bağın modernitenin dayatmalarıyla nasıl parçalanıp dağıldığını ortaya koyar. Hayat, doğa ve insan arasında kurulan bu bağda, döngüsel bir benzerlik ve somutlaştırma vardır. Bu bağlamda **Köpekler Havlar** başlıklı şiirde dinsel düşüncenin iman aşamasında olan özne, köpeğin havlamasında Tanrı'nın varlığına dair bir işaret olduğunu ve köpeğin tevhit için tellallık yaptığını söyler: "Her şeyden evvel köpek, tevhidin ilancısı ve tellâlıdır."[6] Kitaptaki en özgün yorumlardan birini taşıyan bu şiir, köpeğin havlamasında dua, zikir ve anıştırmayı ritmik bir öge formuna sokarak zihinsel bir sıçramayla okuyucuyu görünüşten hakikate ulaştırır ve uyanışa geçirir. Şiirin imgelem yapısında iki önemli ögeyi ön plana çıkaran Gaston Bachelard'a göre titreşim ve yankılanma, okurun uyanışa geçmesini sağlar. Köpeğin havlamasıyla oluşan yankı ve titreşim bizi, şiirde varlığın kökenine götürür. Şiirde sesin anımsatıcı özelliğinden yararlanılarak köpeklerin havlamasıyla oluşan "Şiirsel imge yankılanarak bir varlık tınısı kazanır"[7] düşüncesi adeta kanıtlanır. Tanrının varlığını köpeğin sesinin tınısında bulan şiir öznesi, benzer bir titreşim ve yankılanmanın dünyasındaki tezahürünü **Verde** adlı şiirinde de dile getirir. Öyle ki şiirde, gülün rengi ve güzelliği ile insanda bir ürperti/titreşim meydana getirmesi oldukça dikkat çekicidir. Bachelard'ın ifadesiyle "titreşimler, dünyadaki yaşamımızda farklı düzlemlere dağılır, yankılanma bizi kendi varoluşumuzu derinleştirmeye çağırır."[8] Bu bakından **Verde'**de gülün güzelliğinin meydana getirdiği titreşim, şiir öznesine varlığın derin çağrısını iletir ve onu şöyle konuşturur:

Kırmızı gül anlamına gelir
Tasviri bir o kadar korku verir
"Gökyüzü kızarmış bir gül gibi" dürüldüğü zaman
O anda gerçekten yok olmak ister insân.[9]

Annemarie Schimmel'e göre gül ile bülbül, dünyanın en eski sembollerinden birisi olan "can kuşu ile hayat nebatını" bu motifte birleştirmiştir. Dini sahada kullanılan bu sembolde, Tanrı'nın güzelliği ve yüceliği, kırmızı güle benzetilir. Bunun için de mutasavvıflar, ilahi cemalin mükemmel bir sembolü olarak çoğunlukla gülü işaret eder. Öte yandan canın bir sembolü olan bülbül ise hasret ve aşkla bu ilahi güle hitap edip artık kendi kalbinde ilahi gülün açmasına şahit olur.[10] Yine benzer şekilde İslam peygamberinin gülü çok sevmesinin yanı sıra "Kırmızı gül Allah'ın tezahürüdür" dediği rivayet edilir. Gül, ilahi güzelliği ve ihtişamı en mükemmel biçimde yansıttığı için iştiyak içindeki ruhun sembolü olan bülbül tarafından sevilmiştir ve sonsuza kadar sevilecektir.[11] Bu şiirde benzer şekilde özne, ihtişamlı duruşundan etkilendiği gülü hem Tanrı'nın varlığına bir işaret olarak algılar hem de rengiyle özdeşim kurarak kıyamet gününün bir anıştırıcısı olarak işaret eder. Gökyüzünün kızarmış bir güle benzetilmesi ve bülbülün son durağı olması, dinsel anımsatmayı biraz daha kuvvetlendirerek hem kıyamet gününe hem de gül ile bülbül metaforuna bir göndermede bulunur. Şiirin ilerleyen bölümünde de gülün güzelliğinde Tanrı'yı bulan özne, insanı kâmile yani "kalbindeki güle" ulaşır.

Bu şiirle anlamsal olarak bir bütünlük sağlayan diğer bir metin ise **Ağaç'**tır. Mütevazı bir mümini temsil eden ağaç, dallarıyla Tanrı'yı anar ve ona her hâliyle ibadet eder. Nazım Hikmet'in Ceviz Ağacı şiiri gibi özgün olan bu metinde şiir öznesi, ağacı; yeryüzünün süsü, kuşların evi, rüzgarın aşığı, yağmurun maşuku olarak yüceltir. Onda hırssız ve mütevekkil oluşu nedeniyle tevekkül ahlakının tezahürünü görür ve ağacı cennetteki huriler gibi insana meyveler ileten bir meleğe benzetir. Yine onu insanın dostu ve sığınacağını bir güvenli alana sahip olduğu için yüceltir. Şöyle konuşur:

Haşre en güzel delildir

[6] Topakkaya, *Adem ve Vucûd,* 19.
[7] Gaston Bachelard, *Mekânın Poetikası*, çev. Alper Tümertekin. (İstanbul: İthaki Yay., 2013), 14.
[8] Bachelard, *Mekânın Poetikası*, 14-15.
[9] Topakkaya, *Adem ve Vucûd,* 34.
[10] Annemarie Schimmel, "Dinde Sembolün Fonksiyonu Nedir?," *Ankara Üni. İlahiyat Fak. Dergisi* sayı: 3 (1954): 71.
[11] Ayvazoğlu, *Güller Kitabı/Türk Çiçek Kültürü Üzerine Bir Deneme*, 101.

Kışın ölür kemikleri görünür
Bahar haşriyle dirilir, güzelleşir
Dirilmeye inanmayanlarla böylece dertleşir
(…) Rengârenk, yeşil, sarı ve kırmızı
Raks eder, zikreder, hisseder
Yüzlerce eli ile ne de güzel niyâz eder
Üzüldüğünde derinden sükût eder.[12]

Bu dizelerde de görülebileceği gibi bir canlı karşısında farklı bir haleti ruhiyeye bürünen şiir öznesi, ağacın insanoğluna örnek olduğunu hatırlatarak dikkatle bakıldığında ve anlaşıldığında onun mevsimsel görünüşleriyle bir ibadeti gerçekleştirdiğini düşündürür ve onun değişip dönüşme ritüeliyle çok şeyi varlığında bir araya getirdiğini sezdirir. Sadece arif olanlar şiir öznesine göre, güzel görüp güzel yorumlayarak doğada görünüşe çıkan Tanrıyı anlayabilir ve onun açılımları karşısında duyduğu hayranlığı duyurabilir.

Kitapta yer alan **Kar** şiiri de Tanrı ile kul arasındaki bağı ve iletişimi gösteren en önemli metinlerden biridir. Şiir öznesi, Tanrı'nın varlığının habercisi olarak gördüğü kar tanelerini bir elçi olarak niteler:

Kar ruha benzer
Bembeyaz ve tertemizdir
Ruhtan ruha yazılmış, yere düşen bir elçidir
Elçiye zeval olmaz
Verir mesajını, yerine başkasını geçirir.[13]

Özneye göre aşağılık, yani hesap kitap yapan düşüncenin egemen olduğu dünyanın karanlığına karşılık karın beyazı, Tanrı'nın saflığı, temizliği ve nurunu ispat eder. Diğer bir ifadeyle kar, söz konusu hususun nesnedeki karşılığıdır. Ayrıca kar, şiirlerde genellikle bahar mevsiminin aksine hüzün, keder ve yas gibi olumsuz çağrışımlar yüklense de bu şiirde saflık, dinginlik ve huzur olarak nitelendirilir ve aynı zamanda insanoğlunun Tanrı'yı unutmasının bir işareti olarak da yorumlanır. Güzel bir yorumla, yani hüsn-ü talille her kar tanesinin ağlayan bir meleğin gözyaşı olarak kabul edilmesi ve Tanrı'nın kederini ifade etmesi, şiir öznesinin de duyduğu hüznü ve sevgiyi dile getirir. Yağan karın, kötülüklerle dolu dünyanın üstünü örterek bir arınma ve temizlenme işlemini gerçekleştirmesi ise aynı zamanda Tanrı'nın kullarını affediciliğinin göstergesidir. Var olma ile yok olma gibi döngüsel bir düzlemi ifade eden şiir, her şeyin bittiği noktada yeniden başladığının da bir kanıtıdır. Bachelard'a göre "su, içsel bir gücü olduğu için içeride olan varlığı arındırabilir, günahkâr ruha karın beyazlığını yeniden verebilir. Bedensel olarak kendisine su serpilen kişi, ruhsal olarak yıkanmış olur."[14] Şiirde de karın yağışı, tabiata yenilenmesi için bir fırsat sunduğu kadar insanlara da Tanrı'nın nuruyla arınarak yeniden doğmak için bir imkân verir. İmkânın yani olanağın sesini duymak, onun çağrısına icabet etmek, bir iman seviyesinde kararlılığı ve sahih bir hüsn-ü talili gerektirir. Ancak güzel yorumlayabilenler en güzelin çağrısını duyabilirler.

Kitapta bu döngüselliği ifade eden bir diğer şiir ise **Toprak** ismini taşır. Anasır-ı Erbaa olarak bilinen evrenin dört ana unsuru olan "toprak, su, ateş ve hava", esasen oluşumsal olmayla yani değişim, dönüşüm ve yenilenmeyle ilişkilidir. Bu dört unsurdan birisi olan toprak, en cömerdidir ve o, şiirde bu bağlamda yaşam kaynağı/ana rahmi olarak değerlendirilerek yüceltilmiş ve bir kutsiyetle onurlandırılmıştır. Yaratılış mitine gönderme yapan şiirde, bütün canlıların mayası olarak görülen toprak, doğum ile ölümün anımsatıcı unsurudur:

Sen ki hamurumun mayası

[12] Topakkaya, *Adem ve Vucûd,* 74.
[13] Topakkaya, *Adem ve Vucûd,* 38.
[14] Gaston Bachelard, *Su ve Düşler/Maddenin İmgelemi Üzerine Bir Deneme*, çev. Olcay Kunal. (İstanbul: Yapı Kredi Yay., 2006), 160-161.

Bütün canlıların mahzeni
İnsanın hazeni
Yağmurun bedeni
Tanrı'nın ademi
Dünyanın kaderisin.[15]

Şiir öznesi, alıntılanan dizelerde görüldüğü gibi toprak metaforu üzerinden insanın yaratılmış olmasına atıfta bulunur ve insanla toprak arasındaki organik bağa dikkat çeker. Bedenin bir hapishane olduğuna inanan şiir öznesi, bu mısralarda da aynı bütünlüğü imler ve toprağın öze kavuşmak için bir araç olduğunu ortaya koyar. Varoluşa mitik boyutta gönderme yapan öznenin asıl amacı, var olana değil varoluştaki gerçekliğe odaklanmaktır. Su ile toprağın, bir olarak balçıktan insan formuna dönüşmesi ise Tanrının sanatını ortaya koyması ve açık bir lütfudur. Şiirin özü olan bu dönüşüm, oluşumun sahibini açık eder. Ayrıca Tanrının sanatının insan tarafından taklit edilmesiyle toprağın doğurganlığı, üretkenliği ve besleyiciliği yaşamın devamı için vazgeçilmez bir unsura dönüşürken dile gelen husus daha açık bir hâle gelir. Şiir öznesine göre toprağın insanı kendisine hayran bırakmasının nedeni, her hâliyle Tanrı'yı işaret ve ifade etmesidir.

**Toprak** şiiriyle aynı düzlemde yer alan bir diğer metin ise **Yağmur'**dur. Tanrı'nın insanlara hediyesi ve ikramı olarak nitelendirilen yağmur, bir arınma ve temizlenme aracıdır. Eskatolojide su, dünyanın yıkılış ve yok oluşunda tufan mitiyle özdeşleştirilir. Bu nedenle o, hem yaradılış hem de yıkılış mitlerinde geçer.

Seninle temizlenir bu kirli dünyâ
Yıkanır günahlarından seninle mevtâ
Akar gider seninle kötülük ve şerler
Yağmur insanı bütün kirlerden ne de güzel temizler.[16]

Şiirde geçen dizeler, Bachelard'ın "Bir tek arı su damlası koca bir okyanustan parçadır ve onu arılaştırmaya yeter; bir tek kirli su damlası ise kötülükten bir parçadır ve koca bir evreni kirletmeye yeter. Her şey maddesel imgelemin seçtiği eylemin ahlaki anlamına bağlıdır"[17] düşüncesiyle bire bir örtüşür. Şiir öznesi de bir yağmur damlasının dünyayı ve insanı tertemiz edip arındırdığına inanır. Bu görüşünü ayrıca **Deniz** şiirinde de dile getirerek suyun yeniden doğuşu sağladığını örnekler. Şiirlerde genellikle sonsuzluğu imleyen deniz, estetik açıdan rahatlatan ve huzur veren bir yapıya sahiptir. Denizde Tanrı'nın sonsuzluğunu gören özne, tinsel açıdan rahatlar ve zihinsel açıdan şeffaflaşır: "Şiirsel düşlemde ruh, gerilimsiz, dingin ve etkin, gözünü kırpmaz."[18] Bu bağlamda rahatlayan özne, temennilerini ve isteklerini suya/denize anlatır, bir dost olarak gördüğü suya içini döker:

(…) Alırsın içine milyarlarca varlığı
Korursun, doyurursun
Bunu anlamayana kudurursun
Fakîr gibi mutlakta kaybolmak isteyenler sana koşarlar
Al içine bu fanileri; mutlaka ilet!
Bedenlerini erit; ruhlarını yücelt.[19]

Alıntılanan dizelerde görüldüğü gibi denize aynı zamanda bir anne karnı/rahim olarak da yaklaşan özne, iman dolu bir yorumla her şeyi Tanrı'ya bırakma temennisinde bulunur. Öze dönüş çağrısı yapan şiir öznesinin amacı, maceranın başladığı noktaya tekrar ulaşmaktır. Daima haklı olma iddiasında olan benlik davasından vazgeçen özne,

[15] Topakkaya, *Adem ve Vucûd,* 40.
[16] Topakkaya, *Adem ve Vucûd,* 43.
[17] Bachelard, *Su ve Düşler*, 160-161.
[18] Bachelard, *Mekânın Poetikası*, 12.
[19] Topakkaya, *Adem ve Vucûd,* 65.

Tanrı'yla birleşmeyi ve uyumlu olmayı tercih eder ve özlediği birliğe, bütünlüğe ulaşma hayali kurar.

**2. Bir Sınır Durum Olarak Ölüm ve Şiir Öznesinin Seçimi**

İnsanın varlığını gerçekleştirmesi, kendi seçimlerinin ve eylemlerinin sonuçlarıyla ilişkilidir. Kendini gerçekleştirmede başkaları temelde öncelikle söz sahibi değildir ve bu gerçekleştirme süreci, yalnızlık ve ölüm gibi sınır durumlarla yüzleşme için de geçerlidir. Sınır durum, varoluşa ait değiştirilemeyen ve kendisinden kaçılamayan ölüm, acı, yaşam savaşı ve suçluluk duygusu gibi durumlara verilen isimdir.[20] Bu nedenle hiç kimse başka birinin ne var oluşunu ne de ölümünü üstlenebilir. "Ölüm, ölüm olduğundan dolayı özsel olarak benimkidir". Bu açıdan ölüm, hakiki anlamda bir var olma imkânını içinde taşır ve o anlama gelir. Ölüm verilmiş bir şey olmayıp aksine kendisi en üst düzeyde özsel olarak anlaşılan bir fenomendir. Burada sadece bireyin kendi varlığı söz konusudur.[21] Kitabın önemli metinlerinden birisi olan **Babam Yok** şiirinde özne, insanı sarsıp uyandırma ve dönüştürme potansiyeli olan ölüm gerçeği ile yaşadığı karşılaşma deneyimini şiirleştirir. Aynı zamanda insanın çözemediği büyük trajedilerinden birisi olan ölüm, bir sınır durum olarak şiir öznesini gelip geçici, sonlu ve zamansal olma durumuyla karşılaştırır. Ölümlü oluşunu, babasının ölümüyle anımsayan ve kavrayan, bu durum karşısında derinden sarsılan özne, şiirin ilk kısmında ifade bulduğu gibi ölümden sonra arta kalan yokluk fikrini kabullenemez. Bu kabullenemeyişte babadan boşluğu dolduramama ve acıyla baş edememe, esas neden gibi görünür ancak esas neden ölümlü olma gerçeğiyle karşılaşmak ve her şeyi yeniden yorumlamak zorunda olmaktır. Bir sınır durumla karşılaşıp her şeyi yeniden anlamlandırmak ve yorumlamak kaygı ve endişeye neden olabilir.

> Artık yok babam, aslında ben de pek var sayılmam
> Koca kozmosta tek başıma ne yaptığımı bilemeden güya 'var olmaya devam'
> Koca bir çınara artık yaslanamamak
> Konuşamamak, gülememek.[22]

İmanlı yaşam, babayı metaforik düzlemde en tepeye koyma ve varlığını onunla anlamlı kılma esasına dayandığı için o, aynı zamanda iktidar ve otorite fikriyle de bütünleşir. Alıntılanan dizelerinde de ifade bulduğu gibi şiir öznesi, babasının ölümüyle eylemlerinin amaçsızlaştığını ve yoğun bir sarsıntı yaşadığını vurgular ve babasının yokluğuyla yok olduğunu, kendi benliğinin de bu ölümle daha derinlere hareket ederek adeta iç dünyasına doğru çekilip gittiğini söyler, ardından da bir ikrar ve diriliş olarak "Ben de yokum elhamdülillah!"[23], der. Babanın bir tamamlayıcı ve bütünleyici olma özelliğiyle koruyup kollama ve sahip çıkma durumu, devlet/iktidar/otorite fikriyle özdeşleştirilip düşünüldüğünde onun yokluğunun derin bir "boşluk" duygusunu beraberinde getirmesi çok daha rahat anlaşılabilir. Boşlukta kalan ve kaygı ile dolan şiir öznesi, yaşadığı acıyla bu yoksunluğun bir "ceza" olduğunu düşünür ve bu aşağılık dünyadan nefret eder ancak o aşamada uzun süre kalmayan özne, derin bir uyanış yaşar ve her şeyi yeni bir gözle görmeye ve yorumlamaya başlar. Yoğun bir idrak duygusuyla kaplanan, acısını yaşadıktan sonra varlığın anlamının bir başka varlıkla anlam kazandığına inanan şiir öznesi, yaratıcıya sığınarak hüznü ve kederi geride bırakır. Böylece, babanın yokluğunu kabullenip acısını dindiren özne, yaşamanın bilge bir tavırla ölüme hazırlanmak olduğunu kavrayacak bir seviyeye ulaşmış ve o seviyeye has bir dille konuşmaya başlamış olur. Bir diğer ifade ile ölümün neden olduğu boşluğu çok çabuk dolduran ve Tanrı'yı olan imanını tazeleyen şiir öznesi, "O var, O var, O var!/ Başka varlara ne hâcet."[24] dizesiyle gelip geçici olma gerçeğiyle dağılan parçalarını toparlayarak ölüme hazır olduğunu tebliğ eder ve aşama kaydetmesine imkân sağlayan seçimini kesinleştirir. Bu bakımdan ölüm gibi sınır durumlar, kendisiyle ilişki kurma biçimine göre dağıtıcı da olabilir, insanın kendisini aşmasına olanak da sağlayabilir.

---

[20] Arslan Topakkaya, "K. Jaspers'de (Varlığın) "Sınır Durumları" (Grenzsituationen) Kavramının Anlamı Üzerine Bir Deneme," *Felsefe Dünyası* sayı: 46 (2007/2): 150-152.

[21] Arslan Topakkaya, *Egzistansiyalizmde Tanrı* (Ankara: Nobel Yayıncılık, 2022.), 104.

[22] Topakkaya, *Adem ve Vucûd,*, 9.

[23] Topakkaya, *Adem ve Vucûd,* 10.

[24] Topakkaya, *Adem ve Vucûd,* 10.

Şiir öznesi, ölüm gerçeğinin neden olduğu derin ıstırap sonrasında **Tanrı** başlıklı şiirde bir arayış içinde okurun karşısına çıkar. Söz konusu şiirin ilk mısraında amacının Tanrı'yla ilgili sorgulama yapmak olmadığını vurgulayan şiir öznesi, yanılsama dünyaya ait bütün istek ve arzulardan sıyrılarak mütevazı bir ifadeyle acizliğini dile getirir:

O'nu bilmek ne haddime
Bilinmek neyime
Doğrudan bir yol yok O'na
Kapatmış bütün yolları
Debelenip dursunlar kulları
Yolun sonunda koca bir darağacı, Ve Tanrı…[25]

Sığınacağı tek yer olarak varlığın yanını gören özne, bilinmeyen bir mekân ve zamanda bulunan Tanrı'ya erişmenin kolay olmadığının farkındadır. Bunun için de bir bekleme durumunda iken vuslata ermek için adeta Tanrı'ya yalvarır ve "Yalvarıyorum bitir bu oyunu ve eğlenceyi,"[26] ifadesiyle sürgün dünyadan asıl vatanına geri dönmek ister. Ölmeyi istemek, imanlı birisi için dünyanın bir reddiyesidir ve seçimi ifade eder. Ölüm deneyimiyle sarsılan ve bir aşama kaydeden özne, sürgünlüğünün bitmesi için kararlıdır ve **Tanrı** başlıklı şiirinde Tanrı'nın varlığının esasen kalpte hüküm sürdüğünü belirtir ve onun sırrının akılla değil ancak imanla çözülebileceği sezdirir. Yaşanan derin bir teslimiyetle teskin olan öznenin **Eller ve Gökyüzü** şiirinde de benzer bir ruh hâline büründüğü görülür. Yakarış ve yalvarış üzerine kurulu olan şiirde "el", kul olan ancak onun farkında olan veya olmayan insanın karşılığıdır ve çok anlamlı, çok imkânlı bir araçtır. Bu bakımdan insanın başına gelen her şey Tanrı'dandır imanlı insan için. İnsan ona iman ederek veya etmeyerek kendi eliyle cennetini de cehennemini de yaratır. Hatta içine düşülen boşluk da ulaşılan yücelik de onunla ilişki biçiminin bir sonucudur: "Her insanda, aşağılardan ve aşağılanmış olmaktan kurtulmak ve yücelmek; atılmışlıktan seçilmişliğe terfi etmek; fena ve zevalden, yani sonlu ve geçici bir varlık olmaktan kurtularak ölümsüz hale gelmek yönünde bir arzu vardır."[27] Her şey hem insanın elindedir hem de değildir.

(…) Elimi tut Tanrım, bırakma ellerimi
Kulunun ellerinin günahından dolayı bırakma mutlak boşluğa
Gerçi bıraktığın boşluk da sensin çıkardığın arş da sen
Çekip kurtar zindân-ı dünyâdan al bostân-cinânına,
Ellerim semâda, duâda ve arayışta…
Eller neden hep gökyüzüne kaldırılır bilemedim bir kavrayışta.[28]

Aynı zamanda eller, sembolik düzlemde yer ile göğü birleştiren bir duyum aracı görevi de üstlenir. Bunun için de aşağı ile yukarı dünyayı ayırt etmek isteyen özne için dünya, içine atıldığı bir zindan ve bekleme yeridir. Her şey elle, yani anlayıp yorumlayan ve bir kul olan insanla ilgilidir. Bu dizelerde yer alan zindan, bir metafor olarak mitolojik öykülerdeki kahramanın ölmüş gibi yaptığı bir dinlenme ve bekleme yerini karşılar. Kahraman orada çilesini doldurduktan sonra yeniden doğum için hazır duruma gelir ve bir süre sonra da yeniden doğar. Bu bağlamda yaşadığı gölge dünyada mutsuz olan şiir öznesi, hakiki dünyaya geçiş için hazır olduğunu vurgulayarak bekleme durumundan çıkmayı ve kavuşmayı temenni ederken aslında bir tinsel olgunlaşma yaşadığını da itiraf etmiş olur.

Kitaba adını veren **Adem ve Vucûd (Bir Adem'den Vucûd'a)** şiiri, yine öznenin bir sınır duruma gelip seçim yaptığı metinlerden biridir. Varlık ve yokluk felsefesinin hüküm sürdüğü şiirde, farklı olanaklarla karşılaşan şiir öznesi, benliğini geride bırakarak teslim olmayı yeğlerken derinden duyulan bir iman da böylece ifadesini bulmuş olur:

Yokluk ve varlık

[25] Topakkaya, *Adem ve Vucûd,* 11.
[26] Topakkaya. *Adem ve Vucûd,* 12.
[27] Muhammed İkbal İmamoğlu, "Kitap İncelemesi Adem ve Vucud," *Temaşa Felsefe Dergisi* sayı: 16 (Aralık 2021), 239.
[28] Topakkaya, *Adem ve Vucûd,* 14.

Ne ola ki bunlar?
Çöz çözebilirsen, en az senin kadar esrâr
Sırra eren ademe gider, ermeyen vucûda
Hayât tam da mündemiç senin bu sırrında.[29]

Gelip geçici olan bedenin, geride bırakılıp kalıcı olan ruhun öncelendiği bu dizelerde yer alan "sırra ermek" ifadesi, gerçek dünyanın kapılarını aralamayı veya aydınlanma durumunu işaret eder. Reel dünyada kendisini bir gölge olarak yorumlayan şiir öznesi, "Vehmi gölgeni kat mutlağın gölgesine/Kıl gölgeni aşikâr tezekkür ve tefekkürle,"[30] dizelerinde derin bir özdeşliğe ulaşır ve gölge âlemi aşarak asıl olana kavuşma istemiyle dolar. Bu ifadelerinden de anlaşılacağı gibi imanlı insan için yaşamanın amacı ikiliği aşıp bir olmaktır.

Korkmayın ademden, karanlık ve boşluktan
Zira adem de karanlık ve boşluk da
Hepsi bir arada O'nda tevhid etmiş, erimişler
Sen de muvahhid ol ki.[31]

Bir düzeni olan bu dizelerde gölge dünyanın karanlık ve boşlukla örülü olduğunu gören özne, isyan etme imkânı varken imana has sahih bir teslimiyet ile "varlık ile yokluk"un özdeş olduğunu fark edip bire ulaşılabilme ihtimalinin mümkün olduğunu anlatmaya çalışır. Bir diğer ifadeyle tevhide ulaşan insanın ikiliği ortadan kaldırarak sıradan olan ahlaki aşamadan iman aşamasına geçtiğini dile getirir. Bu düşüncesini bir sonraki şiirindeki "ölüm" imgesiyle perçinler. Öyle ki Ölümle Doğmak şiirinde özne, ölümlü yani gelip geçici olduğunu asla kabullenmeyen sıradan insanla arasına fark koyar ve benliğini ölümle terbiye edip yaşarken ölme fikrini savunur. Ona göre ölümü olma gerçeğini kabullenmek, insanı hem özgürleştirir hem de yanılgıların neden olduğu yüklerden kurtararak hafifletebilir. Cesur ve kararlı bir ifadeyle şöyle konuşur:

Ölüm varlığın, varoluşun ve ben'in anlamı
Olmadan ölüm anlayabilir misin zâtını?
Korkmayın ölümden ey fânîler!
Hapisten çıkan, nefisten kaçan, tenezzühgâha kavuşan ne hisseder ise
Ölürken bundan daha fazla özgürlük ve hafiflik duyacaksınız
İnanmazsanız ölülere bakınız.[32]

Bu dizelerde de ifade bulduğu gibi nefsinin emrinde yaşamak yerine yarım kalmışlığının ve parçalanmışlığının tamamlanması için yaşarken ölmeyi tercih eden şiir öznesi, daha önce yeteri kadar gelişmemiş olan bilinç durumunu ileri bir seviyeye ulaştırır ve o erginliğin beraberinde getirdiği bir olgunlukla konuşur. Şiirde üç defa geçen "hapishane" kelimesi, metaforik düzlemde bir taraftan dünyayı işaret ederken diğer yandan ruhu tutsak eden bedeni imler. Aynı zamanda sayıların gizemine göre üç sayısı, "yeni bir bütünleşmeye yol açar ve insanın üç hakkı vardır"[33]. İkiliği ortadan kaldıran üç, bir bütün veya tam olmak için bir aşamadır. Dolayısıyla şiirde üç defa geçen hapishane metaforu, doğum, yaşam ve ölüm döngüsünü de işaret eder. Platon'a göre ölüm, ruhun bedenden kurtuluşudur.[34] Bedeni ruhun hapishanesi olarak gören şiir öznesi için "ölüm", doğumdan çok daha esaslı ve anlamlıdır. Öyle düşündüğü için de toplumu dolduran unutkan insanlara "Hapishanede daha fazla kalmak için bu kadar gayret neden?"[35] diye sorar. Şehre varıp feryat figan koparmak isteyen Yunus Emre gibi şiir öznesi de bir adanmışlık haleti

[29] Topakkaya, *Adem ve Vucûd,* 15.
[30] Topakkaya, *Adem ve Vucûd,* 15.
[31] Topakkaya, *Adem ve Vucûd,* 16.
[32] Topakkaya, *Adem ve Vucûd,* 17-18.
[33] Annemarie, Schimmel, *Sayıların Gizemi*, çev. Mustafa Küpüşoğlu. (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 1998), 69.
[34] Arslan Topakkaya ve Emel Karakaya, "Din-Felsefe İlişkisi Bağlamında Ruh Kavramına İki Farklı Yaklaşım: İslam ve Platon Örneği," *Temaşa Felsefe Dergisi* sayı: 2 (2015): 36.
[35] Topakkaya. *Adem ve Vucûd,* 18.

ruhiyesi içinde aşkı seçen kendisi ile ahlakın içinde kalan insanlar arasına mütevazı bir fark koyar. Hiç şüphesiz bu sorgulayan çağrı, bir başka şeyden ziyade fark koyma isteminden kaynaklanmaktadır.

Şiir öznesi tarafından talep edilen ölüm, **Makber** şiiriyle bir üst noktaya taşınır. Ölüm gerçeğinin makber üzerinden tartışıldığı bu şiirde öldükten sonra dirilme inancına sahip olan şiir öznesi, insanın tek hakikatinin öze ulaşmak ve yaşarken toprak olmayı istemek olduğunu vurgular ve sağırlaşmış olan herkese bu durumu tebliğ eder. Dünya nimetlerinin cezbesine kapılıp özünden uzaklaşarak kör, sağır ve dilsiz kalmayı tercih edenler, yaşamın tüccarlığını yapanlar, hesap günü geldiğinde yaşadıkları bu kopuş için pişman olacaklar ancak pişman olmak nafile bir şey olacaktır o zaman. Üzerine vazife olan tebliğ görevini yerine getiren özne, ölümü yine gölge dünyadan bir kurtuluş olarak yüceltir ve metaforik bir ifadeyle uyuyanları uyandırmak ister. İnsanın dünyalık durumunu işaret eden unutma ve uyku metaforu üzerine kurulan bu şiirde mezarın kâinatın kapısı olduğu işaret edilerek Mutlak'a ulaşmak için eşikte kararsız ve şaşkın bir şekilde durmamak gerektiği vurgulanır. Şiir öznesinin bir mücahit gibi isyan ile günahtan uzaklaşarak ölenlerin asıl yaşayanlar olduğunu iddia ettiği bu dizelerde, ayrıca asıl mekânın kabir, dolayısıyla öte dünya olduğu dile getirilir. Okuyucu sarsmak isteyen özne, bir tebliğci olarak şöyle konuşur:

Kapıdır o; korkmayın ey faniler!
Kabir kapısı kapanır, berzah kapısı açılır
Açılan her kapıdan Rahman'a yol açılır
(…) Makber en sonunda Mulak'a açılır
O gün bütün makberler saçılır
İnsanlardan, günahlardan, vücuttan kaçılır
Makber ne de güzel berzaha ve ahirete açılır.[36]

Bu dizelerde de ifade bulduğu gibi kıyamete, ahirete ve öldükten sonra dirilmeye olan inancını hem yeniden ikrar eden hem de onu insanlara anımsatan özne, şiirde oluşan heyecansal bağlanım ve gerilimle bir diriliş nesli oluşturmaya gayret eder.

### 3. Büyük Meseleler Karşısında Şiir Öznesi

Kâinatta insanın yerinin/konumunun ne olduğu, çeşitli kültürler ve dinlerde hep tartışılmıştır. Bunun için de insanın kendine bir yer belirleme ihtiyacı daima söz konusudur ve o, var olanlar içindeki yerini tespit ederse ne olduğunu da bilmiş olacaktır. Merak eden, araştıran, deneyen, arayan ve bir şeyler bulma istemini taşıyan insan, beklenti içinde olduğu pek çok şeye ulaşır.[37] *Adem ve Vucûd* şiir kitabında da kendine bir konum belirleyip bulduklarını paylaşmak istemine sahip olan şiir öznesi, büyük meseleler üzerinde kafa yorup bir sonuca ulaşır. Bir seçim yaparak ahlaki olanın ötesine geçen ve bir aşkı deneyimleyen özne, şiirlerinde "insan, varlık ve hiçlik, zaman ve tarih, mekân ve dünya" gibi zor meseleleri de ele almıştır. Ona göre insan, Tanrı tarafından yaratılmış ve bir halife olması için dünyaya atılmış bir var olandır. O, yaratılış gayesine uygun olarak varlığı, dünyayı ve kendini bildiğinde, "kainatta bir zerre, denizde bir kum parçası olduğunu" anlar, silkinir ve benlik davasından vazgeçer, böylece kendisini mutlak ile özdeşleştirip önce yok olur sonra da dirilerek sonsuza kadar var olur. Böyle bir sürece dâhil olan ve ona dair bilinçlenen insan, bir seçim yapan ve sorumluluk üstlenendir ve bunun için de asla bir unutana dönüşmez, güçlü ve hür olduğunu iddia edip kibirlenmez, hiç olduğunu unutmaz ve elçi olarak seçilmiş olmanın gereğini layığıyla yapmanın huzuru içinde "oyun ve eğlenceden ibaret olan dünya" imtihanını başarı ile atlatabilir:

Kader kazanır, insan kaybeder
Ölçü kazanır, ifrat-tefrit kaybeder
Kozmos kazanır, kaos kaybeder

[36] Topakkaya. *Adem ve Vucûd,* 32.
[37] Cağfer Karadaş, *Zaman ve Mekân İçinde İnsan ve Kaderi* (Bursa: Emin Yayınları, 2009), 15.

Kaybetmek kazanmaktır
Kader ölüme hazırlanmaktır.[38]

**Kader** isimli şiirden alıntılan bu dizelerde de görüldüğü gibi şiir öznesi, kaderi yaratılmış olma ve ölümden sonra dirilme olarak görür. Onun için de ölüme hazırlanan imanlı insan, bir kaderi seçen ve yaşayan düşünürdür aynı zamanda. Bir başka ifade ile kula has bir ikrarla yaşayan ve ölen insandır şair ve düşünür.

İnsan olmayı, bir kul olduğunu bilmek ve kendini yaratıcıya adamak olarak gören özne için varlık, hem her şey hem de bir olan Tanrı'dır. Tanrı, mutlak bir varlık olarak ezeli ve ebedidir, onun mutlaklığı tartışılacak bir durum değil, kabul edilip zikredilecek bir şeydir. Bunun için de özne, **Varlık** başlıklı şiirinde kendi varlığının yükünü üzerinden atıp "nefs-i emmare"yi yok etmek ve ölümü yani sonlu olma gerçeğini unutmadan bir imanla önce var, sonra yok olmak isterken daha önce yaptığı seçimi ve aldığı kararı pekiştirmiş olur. Varlığı en geniş planda mutlak bir yaratıcı olarak Tanrı, en dar planda ise yaratılan ve geçici olan insan ve her şey olarak gören özne, **Hiçlik** başlıklı şiirinde ise hiçliği yine en genişten en dara doğru tanımlar. Ona göre hiçlik, benlikten kurtulmak, ölüp yeniden doğmak ve varlıkla bir olmak için bilinçli tercih edilen bir oluş şeklidir ve şiir öznesi, ne olduğunu bir türlü anlayamadığını ve izah edemediğini söylediği hiçliği, varlığın yükünden kurtulmak için bir imkân ve gereklilik olarak görür ve onu bu bakımdan yüceltir. Hiç olmayı bir iman ikrarı ve varlıktan sorumlu olmak olarak gören şair, şöyle konuşur:

Hîç olun, hiçlik olun
Olun ve kurtulun
Varlıktan ne buldunuz ki
Ne umacaksınız
Sonunda kocaman bir hîç bulacaksınız
Hiçlik özgürlüktür
Kaçış ve yok oluştur
Neticede Bir Oluştur
Oluş yok oluşa
O da hiçliğe kavuşturur.[39]

Var olmak için aşmayı zorunlu olarak gören şiir öznesi, **Zaman** şiirinde ise bir hareketi ve değişimi, geniş bir oluşu ve yok oluşu ifade eden zamanı, tanımlanması zor bir sorun olarak görür ve onu yani bir "kor" gibi yakıcı olan bu hususu, kısa bir ifadeyle Tanrı tarafından başlatılan ve İsrafil'in suruyla birlikte sona erecek olan bir süreç olarak tanımlar. Ardından da iman etmiş birisi olarak anahtarı Tanrı'da olan bir kilide benzettiği zamanın ancak ahirette her şey tekrar canlandığında dile gelip kendi hakikatini açığa çıkarabileceğini söyler. Zamansal olan bütün var olanların kaderi, tarihsel yani ölümlü, sonlu ve gelip geçici olmaktır. Bir kaderi yaşayan tarihsel var olanlar, istisnasız bir şekilde zamanın bir noktasında doğar, yaşar ve ölürler. Gelip geçici olmak, hem bir tarihin içinde doğup onun tarafından belirlenmeyi hem de ölümlü ve sonlu olmayı bilmeyi işaret eder. Var olanlar arasında yer alan insan, sadece hem bir zamanın ürünü olduğunu hem de gelip geçici olduğunu bilir ve bu bilinçle bir şeyleri devralır, devreder. Devralıp devreden ve tarihselliğini kuran insan, kaderini bilirse derin bir aydınlanma ve aşma deneyimi yaşayabilir. Bu bağlamada kitapta yer alan **Tarih** isimli şiirde ölümlü, sonlu ve gelip geçici olduğunun farkına varan ve "geride hoş bir seda bırakmak" isteyen bir müminin duyarlılığı dile gelir. Böyle bir istek içinde olan şiir öznesi, oluşun ve yok oluşun neden olduğu "hengamede" çıkışın yolunu ise benliğin yükünden kurtularak Tanrı ile bir olmak olarak işaret eder.

Öleceğimi, fenaya mahkûm olduğumu kavradım birdenbire
Tarih denen de bu kavrayış olsa gerek
Sonunda bir gün ben de tarih olacağım inleyerek

[38] Topakkaya, *Adem ve Vucûd,* 24.
[39] Topakkaya, *Adem ve Vucûd,* 47.

Geride hoş bir seda bırakmak gerek
Arkamda dağ gibi bir tarih, önümde bağ gibi bir oluş
Böyle bir hengâmede ölüş
İki arada bir derede kalmış bu varoluş.[40]

Zamansal ve tarihsel olduğunu bilen insan, aynı zamanda bir dünya içinde de olduğunu bilir. Burada kullanıldığı anlamıyla dünya, şimdi burada içinde olunan ve ikamet edilen yer veya oluşun yani doğum ve ölümün gerçekleştiği sahne, geniş anlamıyla ahiretin karşılığıdır. Her iki anlamıyla da ruhun gelip geçici bir süre ikamet ettiği yer olan dünya, kamil bir insan olmak için aşılıp geçilmesi gereken bir duraktır. Şiir öznesi, sıkan, tutan ve boğan dünyanın aşılmasını ruhun erginleşmesi için bir şart olarak görür ve **Dünya** şiirinde onu "insana kurulmuş en büyük tuzak" olarak niteler. "Atılmış insanın vatanı" olduğu için deni de olan baştan çıkarıcı dünyaya iltifat edenlerin aksine o, imanı seçer ve kendi başına bir anlamı olmayan dünyanın ancak Tanrı inancı ile anlamlı olacağını belirtir. Aşağılık olandan yüce olana imanla geçmenin mümkün olduğunu söyleyen şiir öznesi, fani olan varlığını baki kılmak isteyenleri, gelip geçici olanı kalıcı olan adına reddetmeye ve düşkünlüklerinden vazgeçmeye çağırır. Bu coşkulu seçimi ve heyecanlı bir kararı içeren çağrıyı şöyle dile getirir:

Ey fâniler! Fenânızı bekâ, vücûdunuzu ibkâ etmek isterseniz
Denî dünyanın deniyyetlerini terk edip alâ-yı illiyîne çıkın isterseniz
Yol açık, ağzına kadar açık
An şartla ki bu yol ancak dünyayı beş paraya almayanlara açık;
Beş para kaybedin, dünyayı kaybedin, kendinizi kaybedin
Kaybederken kazanın, kazandırın ve nazlandırın
Dünyayı kendinize azık, ona prestij edenlere hazık yapın
En sonunda atıldığınız bu yerden pîr u pâk şekilde vatan-ı aslinize dönüş yapın
Sonunda anlayın ki atıldığınız bu deniyyet sizi terakki içindir
Her şey bir oyun içindir.[41]

Alıntılanan bu dizeler ile şiir öznesinin baştan beri inandığı gibi "dünya, insanın olması gereken yere çıkması için bir zorluk, bir imtihan yeridir"[42] düşüncesi ispatlanmış olur. İmtihanı, kendini tanımak ve elde olana sahip çıkmak olan insan için var olmak büyük sınamadır. Bu büyük ve anlaşılması güç sınama durumunu yaşamak ve geçmek ise ancak iman aşamasında bulunan bir kararlılığa gösterilecek devamlı bir ihtimamla mümkündür.

**Sonuç**

*Adem ve Vucûd* hakikatin bilgisine rehberlik eder. Şairin insanın temel duygularını diri tutarak kendilik cehaletinden kurtulması için tabiatı açıp öze ulaşma gayreti, okuyucuya düşünmek için alan açar. Günlük hayatın bütün karmaşasından sıyrılan ve dünya nimetlerini geride bırakan şair, takındığı olumlu anlamda teslimiyetçi tavırla okuyucunun iç dünyasına doğru bir yolculuğa çıkmasına rehberlik eder. Şiirlerde yüzleştiği gerçeklerle sarsılan ve savrulan okuyucu, bu yolculukta yorgun düşse de şairin rehberliği ve bilgeliği, onu sakinleştirir ve dinginleştirir. Hayatın olağan akışı içinde kaybolan ve sürekli bir şeylere yetişmeye çalışan insanın ruhunun kör düğümlerine dokunan bu şiirler, kendini ve inancını sorgulamaktan aciz düşenleri harekete geçirir. Okuyucuyu kırmadan, örselemeden, ufak dokunuşlarla zamanlı/sonlu olduğu gerçeğini anımsatmaya çalışan şair, siyasi, politik ve ideolojik perspektiften uzak durur. Şiirler, öznenin bir seçim yaparak ahlaki olandan aşk aşamasına geçmesini, imanın beraberinde getirdiği ve zorunlu kıldığı hüsn-ü talil ile tabiata bakıp orada Tanrı'nın tezahürlerini görmesini ve büyük felsefi meseleler üzerine kafa yormasını konu edinir. Haset, rekabet, öfke, kıskançlık ve intikam gibi duygulara asla yer verilmeyen

[40] Topakkaya, *Adem ve Vucûd,* 45.
[41] Topakkaya, *Adem ve Vucûd,* 30.
[42] Karadaş, *Zaman ve Mekân İçinde İnsan ve Kaderi*, 46-47.

şiirlerde, insanın kendini açıp düşünmesine ve içindeki karanlığı aşmasına dair hatırlatmalar vardır. Bu bağlamda, felsefi kaynaklardan beslenen şairin, kuramsal düzlemden çıkıp özünü yakaladığı "varlık ve hiçlik" meselesini okuyucuyu zorlamadan verme gayreti ön plana çıkar. Tanrı'nın sanatını gördüğü tabiatta ve hayran kaldığı bütün varlıklarda bir anma ve tebliğ etme durumu yaşayan şair, hayal ve hülya kurmak yerine "mutlak" olana işaret eder. Şair, varlığı görme ve açma biçimi olarak şiiri, bir yöntem olarak kullanır ve asıl yaratıcıyı/Tanrı'yı taklit eden sanatı ortaya koyar. Şiirlerde tabiattaki varlıkların ses, koku, güzellik, sonsuzluk, saflık ve beyazlık gibi anıştırma ve titreşimlerde Tanrı'nın aksini ve tezahürü gören duyan ve hisseden şair, unutulmaya yüz tutmuş "mutlak hakikati" görünüşten gerçeğe çıkarır. Hayalperest olmak yerine zaman, mekân, insan, tarih, varlık ve hiçlik gibi büyük meselelere kafa yoran şair, ontolojik ve epistemolojik bir katman oluşturarak şiire yeni bir alan açar. Kadın ve erkek ilişkilerindeki duyguların sürekli tekrar edilip benzer motiflerle dinamizmin yok edildiği tekrarlar ve cisimleşmiş bedenler yerine zihni uyanışlarla sadece varlığı mesele haline getiren şair, idrak, ikrar ve hikmet peşinde koşar. Sakin, telaşsız ve bilge bir şekilde ölümlü olduğunu gerçeğini kabullenen ve teslim olan şair, şiire bilinçli bir katılım sağlayarak hayatın kendisini bir şiir gibi okumak gerektiğini okuyucuya anımsatır.

Sonuç olarak *Adem ve Vucûd* organik bir bütün teşkil eden şiirlerden oluşur. Kitapta yer alan şiirler, dini, mistik, metafizik ve mitolojik okumaya müsaittir. Şiirlerdeki her bir katman, son tahlilde aşk aşamasına ulaşmış ve iman etmiş bir müminin duyguları ve düşünceleriyle doludur. Biçim kaygısı ile değil de içerik yani aşk kaygısı ile yazılmış olan bu şiirlerde, imgelem zihinsel sıçrayışlarla hikmetli bir öze ulaşır ve okuru da ulaşılan seviyeye davet eder, çeker. Bu bakımdan şair, arayış ve adanış içinde olan birisi gibi zaman zaman açık kimi zamanda örtük tepkisel tavırlar alır ancak bu tavırlar bir uğrak olduğu için imanın merhametiyle bir süre sonra dönüşür ve şair dingin bir kararlılıkla inandığını şiirleştirir. Dil ve biçim mükemmeliyeti aramayan ancak belli bir olgunluğa da sahip olan bu şiirlerde aynı zamanda imanlı insanın üzerinde düşünülmesi gereken yoğun bir siteminin göze çarptığını da söylemek mümkündür.

**Kaynakça**

Ayvazoğlu, Beşir. *Aşk Estetiği/İslam Sanatlarının Estetiği Üzerine Bir Deneme*. İstanbul: Kapı Yayınları, 2016.

Ayvazoğlu, Beşir. *Güller Kitabı/Türk Çiçek Kültürü Üzerine Bir Deneme*. İstanbul: Kapı Yayınları, 2013.

Bachelard, Gaston. *Mekânın Poetikası*. Çeviren: Alper Tümertekin, İstanbul: İthaki Yayınları 2013.

Bachelard, Gaston. *Su ve Düşler/Maddenin İmgelemi Üzerine Bir Deneme.* Çeviren: Olcay Kunal, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2006.

*İmamoğlu, Muhammed İkbal. "Kitap İncelemesi* Adem ve Vucud," *Temaşa Felsefe Dergisi* sayı: 16 (Aralık 2021): 237-242.

Karadaş, Cağfer. *Zaman ve Mekân İçinde İnsan ve Kaderi*. Bursa: Emin Yayınları, 2009.

Schimmel, Annemarie. "Dinde Sembolün Fonksiyonu Nedir?," *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3, sayı: 3 (1954): 67-74.

Schimmel, Annemarie. *Sayıların Gizemi*. Çeviren: Mustafa Küpüşoğlu, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 1998.

Topakkaya, Arslan ve Emel Karakaya. "Din-Felsefe İlişkisi Bağlamında Ruh Kavramına İki Farklı Yaklaşım: İslam ve Platon Örneği," *Temaşa Felsefe Dergisi* sayı: 2 (Ocak 2015): 25-50.

Topakkaya, Arslan. "K. Jaspers'de (Varlığın) "Sınır Durumları" (Grenzsituationen) Kavramının Anlamı Üzerine Bir Deneme," *Felsefe Dünyası* sayı: 46 (2007/2): 143-154.

Topakkaya, Arslan. *Adem ve Vucûd.* Kayseri: Kimlik Yayınları, 2021.

Topakkaya, Arslan. *Egzistansiyalizmde Tanrı*. Ankara: Nobel Yayıncılık, 2022.

# Yazarlara Notlar

## temâşâ

1. Temâşâ, Erciyes Üniversitesi Felsefe Bölümü bünyesinde yayın hayatına başlayan, Haziran ve Aralık aylarında olmak üzere altı ayda bir yayımlanan uluslararası hakemli bir dergidir.

2. Felsefe disiplinleri kapsamında yer alan özgün araştırma ürünlerine, metin neşirleri ve çevirileri ile kitap değerlendirmelerine yer verir. İnsan ve toplum bilimlerinin diğer alanlarıyla ilgili yazılar ise editoryal değerlendirmeyle dikkate alınır.

3. Değerlendirilmesi maksadıyla gönderilen makalelerin kabul görebilmesi için daha önce hiçbir yerde yayımlanmamış olması şartı aranmaktadır.

4. Derginin yazı dilleri Türkçe ve İngilizce olup Almanca ve Fransızca eserlere editoryal değerlendirme sonucunda karar verilir.

5. Sunulan makaleler ilk olarak editörler ve yayın kurulu tarafından incelenmektedir.

6. Hakemlik sürecinde kör hakem sistemi uygulanır ve tüm makaleler iki hakem tarafından değerlendirilir. Hakem ihtilafı söz konusu olduğunda yazının yayımlanması kararı editoryal değerlendirmeye veya gerekli görüldüğü takdirde üçüncü bir hakeme bırakılır. Bir makalenin yayımlanması hakemlerin onayına bağlıdır ve yazarlar hakemler tarafından istenen gerekli düzeltmeleri yapmakla yükümlüdür.

7. Makaleler hazırlanırken ulusal ve uluslararası geçerli etik kurallara uyulmalıdır. Makaleler, başvurusu kabul edildikten sonra intihal tarama programından geçirilmektedir. Araştırma ve yayın etiğine uygun bulunmayan veya intihal riski tespit edilen makaleler değerlendirilmeye tabi tutulmamaktadır.

8. Biçim Özellikleri:

a. A4 boyutunda hazırlanması gereken çalışmalar, aşağıdaki gibi düzenlenmelidir:

b. Kâğıt Boyutu: A4 Dikey, Üst Kenar Boşluk: 2,5 cm, Alt Kenar Boşluk: 2,5 cm, Sol Kenar Boşluk: 2,5 cm, Sağ Kenar Boşluk: 2,5 cm.

c. Yazı Tipi: Times New Roman, Yazı Tipi Stili: Normal, İki yana yaslı.

9. Çalışmanın, aşağıda belirtilen bölümleri içermesi gerekmektedir:

a. Başlık**:** Bold, ortalı ve baş harfler büyük, 14 punto.

b. Yazar Bilgisi: Başlıktan bir satır boşluk ile ortalı, baş harfler büyük, 12 punto yazılır. İsmin dipnotuna unvan, çalışılan kurum, e-posta adresi bilgilerine yer verilmelidir.

c. ORCID: Yazar isminin altına (ORCID: 0000-0000-0000-0000 şeklinde) ortalı, 10 punto girilmelidir.

d. Öz: ORCID'den bir satır boşluk ile 150-250 kelime aralığında, 10 punto öz bulunmalıdır. Başlık bold, ortalı, yazı ise girintisiz, önce 0 nk-sonra 0 nk, satır aralığı 1.

e. Anahtar Kelimeler: Öz'de bir satır boşluk ile iki yana yaslı, başlık bold olacak şekilde 5-8 kelime arasında anahtar kelimelere yer verilmelidir.

f. İkincil Başlık: Anahtar kelimelerden bir satır boşluk ile bold, ortalı, 10 punto. [Çalışmanın ana dili Türkçe ise ikincil olanlar İngilizce, değilse Türkçe olmalıdır.]

g. İkincil Öz: Birincil öz ile aynı biçime sahip olmalıdır. [İkincil öz kısmında çeviri sorunları nedeniyle kelime sınırı değil, birincil Öz ile uyum şartı bulunmalıdır.]

h. İkincil Anahtar Kelimeler: Birincil anahtar kelimeler ile aynı biçime sahip olmalıdır.

i. Giriş: Başlık numarasız, ana metinle aynı biçime sahip olmalıdır. Bu bölümde problem, literatür değerlendirmesi, amaç, yöntem ve sınırlılıklara yer vermelidir.

j. Ana Metin: Metin kısmı, ana ve alt başlıklar şeklinde ve birincil düzey 1., 2.; ikincil düzey 1.2, 1.2. vd. şeklinde numaralandırılmalıdır.

i. Metinde; 12 Punto, paragraf aralığı önce 6 nk – sonra 6 nk, ilk satır paragraf girintisi 0,5 cm, satır aralığı 1,50.

ii. Dipnotta; 10 Punto, paragraf aralığı önce 0 nk – sonra 0 nk, paragraf girintisi yok, satır aralığı 1.

iii. Uzun Alıntıda: 11 Punto, paragraf aralığı önce 6 nk – sonra 6 nk, paragraf girintisi tüm satırlar için 0,5, satır aralığı 1.

k. Sonuç: Başlık numarasız, ana metinle aynı biçime sahip olmalıdır. Sonuç bir özet mahiyetinde değil, temel argümanın çalışmadaki bulgulara dayalı bir izahını ve önerileri içermelidir.

l. Kaynakça: Başlık numarasız, bold, ortalı, 12 punto, önce 6 nk-sonra 6 nk, ikinci satırdan itibaren paragraf girintisi 0,5 cm,satır aralığı 1.ana metinle aynı biçime sahip olmalıdır. Sonuç bir özet mahiyetinde değil, temel argümanın çalışmadaki bulgulara dayalı bir izahını ve önerileri içermelidir.

10. Makalelerin imla ve noktalamasında Türk Dil Kurumu İmla Kılavuzu esas alınmalıdır.

11. Referans göstermede Chicago Manual of Stye 17th Edition kullanılmalıdır. Türkçe uyarlamasının ayrıntıları için “Atıf ve Kaynakça” bölümüne bakınız. Orijinal kaynağa ait rehber için bkz. https://www.chicagomanualofstyle.org/tools_citationguide/citation-guide-1.ht

12. Yazarın bir sayıda birden fazla makalesi yayınlanamaz.

13. Yukarıda belirtilen ilkelere ve yazım kurallarına uygun olarak hazırlanmış yazılar, DergiPark üzerinden gönderilir. Yazarlarına raporlar doğrultusunda geliştirmek ve/veya düzeltilmek üzere gönderilen yazılar gerekli düzenlemeler yapıldıktan sonra en geç 15 gün içinde tekrar dergiye ulaştırılır.

14. 2018 Ulakbim (TR Dizin) kriterleri sebebiyle dergimizde makale yayınlamak isteyen araştırmacıların ORCID numarasına sahip olmaları gerekmektedir. Atıf sistemlerindeki isimden kaynaklanan karışıklığın önüne geçilebilmesi için kullanılacak olan numara, http://www.orcid.org sitesinden *ücretsiz* olarak edinilebilmektedir.

## Bilimsel Etik ve İntihal Politikası

1. Çalışmalar Turnitin veya iThenticate ile intihal denetiminden geçirilerek, rapordaki benzerlik oranı ve içeriğine bağlı olarak yazarlardan düzeltme istenebilir veya çalışma yazarlara iade edilebilir.

2. Çalışmaların etik ve hukuki sorumluluğu öncelikle yazarlara aittir.

3. Yukarıda bahsedilen kuralların makale başvurusunda bulunan tüm yazarlar tarafından kabul edilir.

## Atıf ve Kaynakça Gösterimi

**Kitap:**

.[Sayfa no için hiçbir yerde s. kullanılmamalıdır.]

**Dipnotta**

Adı Soyadı, *Kitabın Adı* (Şehir: Yayınevi, Tarih), sayfa no.
Adı Soyadı ve Adı Soyadı, *Kitabın Adı* (Şehir: Yayınevi, Tarih), sayfa no.
Adı Soyadı, ed., *Kitabın Adı* (Şehir: Yayınevi, Tarih), sayfa no.
Adı Soyadı, *Kitabın Adı*, çev. Adı Soyadı (Şehir: Yayınevi, Tarih), sayfa no.

**Kaynakçada**

Soyadı, Adı. *Kitabın Adı*. Şehir: Yayınevi, Tarih.
Soyadı, Adı ve Adı Soyadı. *Kitabın Adı.* Şehir: Yayınevi, Tarih.
Soyadı, Adı, ed. *Kitabın Adı*. Şehir: Yayınevi, Tarih.
Soyadı, Adı. *Kitabın Adı*, çev. Adı Soyadı. Şehir: Yayınevi, Tarih.

**Kitap Bölümü:**

**Dipnotta**

Adı Soyadı, "Kitap Bölümü Adı", *Kitabın Adı* içinde, ed. Adı Soyadı (Şehir: Yayınevi, Tarih), sayfa no. [İngilizcede "içinde" yerine "in" ifadesi *Kitabın Adı*'ndan önce yazılmalıdır.]

**Kaynakçada**

Soyadı, Adı. "Kitap Bölümü Adı". *Kitabın Adı* içinde, ed. Adı Soyadı, sayfa aralığı. Şehir: Yayınevi, Tarih. [İngilizcede "içinde" yerine "In" ifadesi *Kitabın Adı*'ndan önce yazılmalıdır.]

**Makale:**

**Dipnotta**

Adı Soyadı, "Makale Adı", *Derginin Adı* cilt no, sayı no (Tarih): sayfa no.
Adı Soyadı, "Makale Adı", *Derginin Adı* sayı no (Tarih): sayfa no.
Adı Soyadı, "Makale Adı", çev. Adı Soyadı, *Derginin Adı* cilt no, sayı no (Tarih): sayfa no.

**Kaynakçada**

Soyadı, Adı. "Makale Adı". *Derginin Adı* cilt no, sayı no (Tarih): sayfa aralığı.
Soyadı, Adı. "Makale Adı". *Derginin Adı* sayı no (Tarih): sayfa aralığı.
Soyadı, Adı. "Makale Adı", çev. Adı Soyadı. *Derginin Adı* cilt no, sayı no (Tarih): sayfa aralığı.

**Tez:**

**Dipnotta**

Adı Soyadı, "Tezin Adı" (Yüksek Lisans/Doktora tezi, Yazıldığı Üniversite, Tarih), sayfa no.

**Kaynakçada**

Soyadı, Adı. "Tezin Adı". Yüksek Lisans/Doktora tezi, Yazıldığı Üniversite, Tarih.

**Bildiri:**

**Dipnotta**

Adı Soyadı, "Bildiri Adı" (Organizasyon Adı, Yapıldığı Kurum, Tarih), sayfa no.

**Kaynakçada**

Soyadı, Adı. "Bildiri Adı". Organizasyon Adı, Yapıldığı Kurum, Tarih.

Not: Diğer kaynak türleri için dergimizdeki makale örnekleri veya Chicago Manuel of Style 16. edisyon Türkçe uyarlamaları incelenebilir. İhtiyaç halinde redaksiyon ekibimiz gerekli desteği verecektir.

Erciyes Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü

**Tel: 0352 437 9342 Fax: 0352 437 9343**