



III. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi

Bildiriler Kitabı - II

(Felsefe - Tarih)

15-18 Mayıs 2014, Sakarya



İstanbul 2014



Tarafından Desteklenmiştir.

İLMİ ETÜDLER DERNEĞİ (İLEM)

Adres: Halk Caddesi, Türbe Kapısı Sokak, Hektaş İş Merkezi No:13/4 Üsküdar, İstanbul
Telefon: +90 (216) 310 43 18 • Fax: +90 (216) 310 43 18 • E-Posta: bilgi@ilmietudler.org

Editörler

Nuriye Kayar / İlmî Etüdlr Derneği
Ümit Güneş / Yıldız Teknik Üniversitesi

Editörler Kurulu*

Mahmut Hakkı Akın, Marmara Üniversitesi | **Yusuf Alpaydın**, Marmara Üniversitesi | **Bünyamin Bezci**, Sakarya Üniversitesi | **Kübra Bilgin**, İLKE İlim Kültür ve Eğitim Derneği | **Ali Büyükaslan**, Marmara Üniversitesi | **Cengiz Ceylan**, Kırklareli Üniversitesi | **Yunus Çolak**, Kırklareli Üniversitesi | **Mustafa Demirci**, Selçuk Üniversitesi | **Taha Eğri**, İstanbul Üniversitesi | **Teyfur Erdoğan**, Yıldız Teknik Üniversitesi | **İbrahim Halil Üçer**, İstanbul Medeniyet Üniversitesi | **Eldar Hasanov**, Sakarya Üniversitesi | **Mustafa Kömürcüođlu**, Sakarya Üniversitesi | **Ahmet Körođlu**, Kırklareli Üniversitesi | **Kasım Küçükalp**, Uludağ Üniversitesi | **Şükrü Sim**, İstanbul Üniversitesi | **Lütfi Sunar**, İstanbul Üniversitesi | **Halil İbrahim Yenigün**, İstanbul Ticaret Üniversitesi | **Feridun Yılmaz**, Uludağ Üniversitesi | **Rahile Yılmaz**, Marmara Üniversitesi | **Hasan Ramazan Yılmaz**, İstanbul Ticaret Üniversitesi | **Faruk Taşçı**, İstanbul Üniversitesi

Tashih

Muhammed Akif Kuruçay, Ümmü Habibe Şengül

Tasarım ve Uygulama

Furkan Selçuk Ertarğın

ISBN: 978-605-86466-4-3 (2.c) • TAKİM NO: 978-605-86466-2-9 (TK)

Düzenleyen Kurumlar

İlmî Etüdlr Derneği (İLEM) | Sakarya Üniversitesi

Destekleyen Kurumlar

Serdivan Fikir ve Sanat Akademisi | TÜBİTAK

Baskı

Sakarya Üniversitesi Basımevi Müdürlüğü
Sakarya Üniversitesi, Esentepe Kampüsü, PK: 54187, Serdivan, Sakarya • Tel: 0264 295 5053

Düzenleme Kurulu

Bünyamin Bezci, Sakarya Üniversitesi (Başkan) | **Muhammed Turan Çalışkan**, İlmî Etüdlr Derneği | **Taha Eğri**, İstanbul Üniversitesi | **Kemal İnät**, Sakarya Üniversitesi | **Latif Karagöz**, Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi | **Ahmet Körođlu**, Kırklareli Üniversitesi | **Fatih Savaşan**, Sakarya Üniversitesi | **Lütfi Sunar**, İstanbul Üniversitesi | **Furkan Yıldız**, Kırklareli Üniversitesi | **Fatih Yardımcıoğlu**, Sakarya Üniversitesi | **Feridun Yılmaz**, Uludağ Üniversitesi | **Hilmi Yanmaz**, Sakarya Üniversitesi | **Ümit Güneş**, Yıldız Teknik Üniversitesi (Kongre Sekreteryası)

Bilim Kurulu*

Berat Açıl, İstanbul Şehir Üniversitesi | **Erdinç Ahatlı**, Sakarya Üniversitesi | **Yusuf Alpaydın**, İlmî Etüdlr Derneği | **Ömer Mahir Alper**, İstanbul Üniversitesi | **Metin Aksoy**, Selçuk Üniversitesi | **Berdal Aral**, Fatih Üniversitesi | **Yalçın Armağan**, İstanbul Şehir Üniversitesi | **Hediyeullah Aydeniz**, Marmara Üniversitesi | **Fuat Aydın**, Sakarya Üniversitesi | **Mehmet Bahçekapılı**, İzmir Katip Çelebi Üniversitesi | **Ali Balcı**, Sakarya Üniversitesi | **Edip Asaf Bekarođlu**, İstanbul Üniversitesi | **Mahmut Bilen**, Sakarya Üniversitesi | **Ali Büyükaslan**, Marmara Üniversitesi | **Murat Çemrek**, Selçuk Üniversitesi | **Tamer Çetin**, Yıldız Teknik Üniversitesi | **Besim Fatih Dellalođlu**, Sakarya Üniversitesi | **Osman Demir**, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi | **Mustafa Demirci**, Selçuk Üniversitesi | **Soner Duman**, Sakarya Üniversitesi | **Süleyman Elik**, İstanbul Medeniyet Üniversitesi | **Teyfur Erdoğan**, Yıldız Teknik Üniversitesi | **Alev Erkiilet**, Sakarya Üniversitesi | **Erol Göka**, Konya Necmettin Erbakan Üniversitesi | **Osman Güman**, Sakarya Üniversitesi | **H. Mehmet Günay**, Sakarya Üniversitesi | **İrfan Haşlak**, Sakarya Üniversitesi | **İsmail Hira**, Sakarya Üniversitesi | **Gülcan Işık**, Gazi Üniversitesi | **Muammer İskenderoğlu**, Sakarya Üniversitesi | **Mahmut Karaman**, Sakarya Üniversitesi | **Ali Kaya**, Uludağ Üniversitesi | **M. Cüneyd Kaya**, İstanbul Üniversitesi | **Süleyman Kaya**, Sakarya Üniversitesi | **Şükrü Sim**, İstanbul Üniversitesi | **Recep Kaymakcan**, Sakarya Üniversitesi | **Bilal Kemikli**, Uludağ Üniversitesi | **Saim Kılavuz**, Uludağ Üniversitesi | **Necmettin Kızılkaya**, İstanbul Üniversitesi | **Mustafa Kömürcüođlu**, Sakarya Üniversitesi | **Sezai Küçük**, Sakarya Üniversitesi | **Bedri Mermutlu**, İstanbul Ticaret Üniversitesi | **Nebi Miş**, Sakarya Üniversitesi | **Ali Yaşar Sarıbay**, Uludağ Üniversitesi | **Fuat Sekmen**, Sakarya Üniversitesi | **Lütfi Sunar**, İstanbul Üniversitesi | **Mustafa Kemal Şan**, Sakarya Üniversitesi | **Mustafa Lütfi Şen**, Sakarya Üniversitesi | **Sami Şener**, Sakarya Üniversitesi | **Murat Şentürk**, İstanbul Üniversitesi | **Hacı Musa Taşdelen**, Sakarya Üniversitesi | **Mustafa Asım Yediyıldız**, Uludağ Üniversitesi | **Yıldırım Turan**, Sakarya Üniversitesi | **Ahmet Ulvi Türkbağ**, Galatasaray Üniversitesi | **Murat Yeşiltaş**, Sakarya Üniversitesi | **Kadir Yıldırım**, İstanbul Üniversitesi | **Feridun Yılmaz**, Uludağ Üniversitesi | **Mahmut Zengin**, Sakarya Üniversitesi

* Soyadına göre alfabetik sırada

Organizasyon ve yayın sürecinde yardım ve destekleri için
Merve Çakar, Esra Çiçci, Abdullah Said Can, Kubilay Zekai Erođlu, Gökhan Şener, Hilmi Yanmaz, Haris Yardımcı, Mehmet Yıldırım'a teşekkür ederiz.



TAKDİM

Bilindiği gibi üniversiteler dünyadaki eğitim, öğretim, bilimsel araştırma ve yönetim alanındaki gelişmeleri yakından izlemek ve uygulamak durumunda olan kurumlardır. Bu gereklilik ülke gelişmesi açısından üniversitelerin yol gösterici olma görevini de beraberinde getirmektedir. Bilginin üretim, dolaşım ve uygulamasının hızla değiştiği çağımızda üniversitelerin bu değişimi yönetebilmesi en önemli husustur. Değişimi yönetebilmek ise ancak mevcut alışkanlıkları değiştirmekle mümkün olacaktır. Var olan durum ve yaşanan sorunların içerisinde kalarak geleceğin üniversitelerini planlamak mümkün değildir.

Üniversite eğitiminde temel ilkeler olarak çeşitlilik, kurumsal özerklik ve hesap verebilirlik, uluslararasılaşma, rekabet, mali esneklik ve çok kaynaklı gelir yapısı ile kalite güvencesi kavramları esas alınmaktadır. Ayrıca bu kavramlar stratejik planlama, iç ve dış kalite süreçleri, kurumsal değerlendirme, akreditasyon, hayat boyu öğrenme ve şeffaflık gibi uygulamalarla desteklenmektedir. Üniversitelerimizde bu kavramlar çerçevesinde birçok çalışma yapılmaktadır. Ancak bu kavramların bir çerçeve bütünlüğüyle sistematik ve organik bir yapılanmaya yönelmesi konusunda fazla bir gelişme görülmemektedir.

Yukarıda sayılan kavramlar çerçevesinde yapılması gerekenler; eğitimde öğretim ve öğrenme katı ders müfredatları ile yapılmak yerine esnek yapıda olmalı ve öğrenme, sınıf ortamında öğrenmeden bireysel öğrenmeye kadar geniş alana yayılmalı, öğrencilere değişime ayak uyduracak, yeni alanlara kolayca adapte olacak donanım kazandırılmalıdır. Bu esnekliği desteklemek amacıyla, öğrencinin öğrenimi boyunca yaşadığı ortamlar bir öğrenme atmosferi içinde olmalı, mevcut mekân ve kampus kullanımı mantığı değiştirilerek öğrenciye istediği zamanda ve yerde bilgiye ulaşma ve öğrenme ortamı sunulmalıdır. Öğrencinin ders dışı kazandığı yeterlikleri de kredilendirilerek çeşitlilik artırılmalı, bu süreçte öğrenciler araştırma ve yenilik konusunda bilinçlendirilmelidir.

Bir yükseköğretim kurumu yukarıdaki ana adımları ve göstergeleri açık bir şekilde elde edecek bir sistem kurup uyguladığında dünyada herhangi bir kalite ajansından program akreditasyonu ve kurumsal değerlendirme alma konusunda zorluk çekmeyecektir. Sistem kurmak ve çoğu göstergeleri web tabanlı bir sistemle yapmak bürokrasiyi azaltacak ve yapılan işleri kolaylaştıracaktır.

Sakarya Üniversitesi, gelişmiş ülkelerdeki yükseköğretim ve araştırma alanındaki reformları izlemekte ve web tabanlı olarak geliştirip uygulamaktadır. Diğer taraftan dünyadaki gelişmelere ayak uydurmanın yanı sıra Sakarya Üniversitesi, değerlerini ve geleneğini korumaya çalışmaktadır. Değerlerimiz; bizi biz yapan gelenek, görenek, din ve ahlâk olduğu kadar üniversite değerleri de içermektedir. Üniversitelerde bilgi birikimi ve üretimini de ana amacımız olarak görmekteyiz. Bu nedenle Üniversite bünyesindeki araştırma merkezlerine ve onların düzenledikleri Kongrelere özel bir önem vermekteyiz. III. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi'ni de bu çerçevede önemsemekteyiz.

2014 Mayıs'ında gerçekleşmesine vesile olduğumuz III. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi'nin gelişerek Türkiye'de sosyal bilimler alanında yapılan çalışmaların nabzını tutacağına inanıyoruz. Kongrenin sosyal bilimler alanındaki yeni düşünceleri tartışması ve yeni sentezlere ulaşılmasındaki rolünü takdir ediyoruz. Ayrıca bütün bu tartışmaları yaparken değerlerimizi koruma hassasiyetini de Üniversite vizyonumuzla ortak görmekteyiz. Bu organizasyonu gerçekleştirmeyi misyon edinen İlmi Etütler Derneğini de tebrik ediyor ve başarılar diliyoruz. Sakarya Üniversitesi olarak yaptığımız ev sahipliğinden de gurur duymaktayız. Umarım bu tür çalışmalar akamete uğramadan birer akademik geleneğe dönüşür.

Prof. Dr. Muzaffer Elmas

Sakarya Üniversitesi Rektörü

TAKDİM

Dünya üniversite sistemleri artan postmodern hızın karşısında tutunabilmek için ‘insan yetiştirme’ işlevlerini dönüştürmeye başlamıştır. Artık üniversiteler sonuçlarına odaklanmaksızın bir nevi Kantyen etiğin gereği de olarak iyi insan yetiştirmeye çalışmamaktadır. İnsanı bizzatı iyi kılmaya çalışmak yani ona değer yüklemek modern düşüncenin en önemli gereğini oluşturmaktadır.

Bugün üniversiteler, sonuç odaklı olarak mensuplarına beceri ve yetenekler kazandırmaya çalışmaktadır. Anglo-sakson eğitim ve öğretim tarzının küreselleşmesi karşısında artık eğitimi ‘bildung’ olarak gören ve insanı inşa etmeye odaklanan Humbolt tarzı Alman üniversiteleri bile geri çekilmektedir. Almanya dâhil Kıta Avrupası’nda eğitimin özellikle lisans kısmı artan rekabet hızını yakalamak için sonuç odaklı olarak yeniden tasarlanmaktadır.

Lisans eğitimindeki hâkim eğilim öğrencilerin değişen toplumun hızına ayak uydurabilmeleri için yeteneklerle donatılmasıdır. Öğrencilere bilgi yüklemesinden ziyade bilgiye ulaşma ve kullanma yetenekleri kazandırılmaya çalışılmaktadır. Modern teknolojileri nasıl kullanacakları, çevresiyle iletişim yeteneğini nasıl geliştirecekleri ve girişimci bir ruha nasıl sahip olacakları gösterilmektedir. Amaç hızlı değişen bilgi akışlarına öğrencilerin adapte olma yeteneğini artırmaktır.

Bu tarz bir eğitim sistemi piyasanın ve toplumun kısa dönemli beklentilerini daha etkin olarak karşılarlarken bilginin yeniden üretimini de lisans eğitime bırakmamıştır. Modern eğitim sistemi ilkokuldan itibaren ‘okuyan’ çocukları bilgiyi yeniden üreterek çoğaltacak olanlar olarak görmektedir. Artık lisans sonuna kadar öğrencilerden bu tür nitelikler beklenmemektedir.

Bu noktada ‘lisansüstü eğitimi’ bilginin eleştirisi ve yeniden üretimi açısından stratejik bir yer kazanmıştır. Düzenleme onuru Sakarya Üniversitesi’ne ve düzenleme işleri şahsıma bı-

rakılan 'III. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi'ni böylesi bir farkındalığın karşılığı olarak görmekteyim. Lisans düzeyinde sadece sonuç odaklı eğitim sistemi ne kadar doğruysa lisansüstünde sorgulayıcı ve sentezleyici bir eğitim sistemi de o kadar elzemdir. Bu Kongre ülkenin eleştiri kapasitesini ve yeni sentezlerini ortaya koyması açısından eğitim sistemimiz için de stratejiktir.

Yüksek lisans sistemine bile bilgi üretimine metodolojik hazırlık ya da unutulmuş bilgilerin tazelenmesi olarak bakmaktayız. Bu nedenle elimizde bilginin idamesini ve gelişimini sağlayacak tek enstrüman kalmıştır; doktora eğitimi.

Doktora eğitimi açısından en önemli handikapımız dünyadaki eğitim sisteminde gelişen trendi kavrayamamaktan kaynaklanmaktadır. Cumhuriyet kurulduğunda dizayn edilen insan yetiştirici eğitim sistemi gereğince liseden mezun olan kişi modern bir insan oluyordu. Lisans eğitimi böylesi bir kişilik kazanmış insanı becerilerle donatıyordu. Lisansüstü eğitim ise diğer mesleklerden birini seçmekle eş değer görülmekteydi. Bu nedenle lisansüstü eğitime başlayan herkes teknik gereklerini yerine getirdiğinde mezun olacağını da biliyordu. İşte yeni eğitim biçiminde bu anlayışın tortuları ciddi sorunlar yaratmaktadır. Zira alt eğitim sistemlerinin daha sonuç odaklı ve gevşek olması ancak üst eğitim sistemlerinin sıkı ve bilgi odaklı olmasıyla birlikte düşünüldüğünde sistem işlemektedir. Anglo-sakson tarzı eğitimi lisansüstünü ama özellikle doktora eğitimi sıkılaştırmadan düşünmek, sistemin eleştiri ve sentez gücünü kırmaktadır. Bu nedenle lisansta gevşetilen eğitim lisansüstünde giderek daha sıkılaştırılmak zorundadır.

Lisansüstü Çalışmalar Kongresi eğitim sistemimizin geleceğini süzmek açısından da büyük bir iş başarmaktadır. Emeği geçen herkese, özellikle bu Kongreyi düşünen ve dert edinenlere ve hassaten Kongreyi mümkün kılan yürütücülerine ve dahi Kongrede lisansüstü çalışmalarına rehberlik eden hakem heyetine müteşekkirimiz. Umarım bizden sonra da Kongre üniversite sisteminde hak ettiği itibarını idame ettirir.

Doç. Dr. Bünyamin Bezci

III. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi

Düzenleme Kurulu Başkanı

SUNUŞ

İlmi Etüdler Derneği (İLEM), nitelikli ilim adamı yetiştirmek, ilim anlayışını İslam medeniyetinin köklerinden hareketle yeniden yorumlamak ve yeni bir hayat nizamı için gerekli bilgi birikimi oluşturmak gayesiyle 2002 yılında kuruldu. Bu amaca hizmet eden önemli mihenk taşlarından biri olan Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi, sosyal bilim çalışmalarını teşvik etmek üzere düzenlenmekte olup bu alanda önemli bir boşluğu doldurmaya başlamıştır. TLÇK, lisansüstü çalışmaların niteliğinin artırılması yönünde ortaya konan çabalara katkı sağlamayı hedeflemektedir.

Kongre, katılan araştırmacılara birbirinden farklı üniversitelerde çalışmalar yürüten genç akademisyenler ile bir araya gelme ve fikir teatisinde bulunma fırsatı yanında, araştırmacılar arasında çok yönlü bir iletişimi ve tecrübe aktarımını da sağlayarak çalışmalarını hem tecrübeli akademisyenler hem de akademisyen adayları önünde sunma imkânı tanımaktadır. Ayrıca, Türkiye’de yaşanan özgün akademik üretim sorununu aşmaya yönelik kuşatıcı yöntem ve yaklaşımları teşvik etmek kongrenin temel hedefleri arasındadır.

Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi, ilk defa 2007 yılında hayata geçen, beş yıllık süre zarfında yılda bir kez olmak kaydıyla çeşitli sosyal kurum/kuruluşların destek ve ortak çabalarıyla hayat bulmuş olan Genç Akademisyenler Buluşması’nın İLEM öncülüğünde bürüdüğü yeni kimliktir.

2012 yılından itibaren Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi adıyla gerçekleştirilmeye başlanan çalışmanın bu yeni formatı, daha geniş sosyal bilim çevreleri ile bilgi ve birikim paylaşmak; lisansüstü çalışmalar yapan araştırmacılar arasındaki etkileşim düzeyini artırarak ortak dil ve yöntem geliştirmelerine imkân sağlamak amacıyla düzenlenmektedir. İlki 2012 yılında Konya’da, ikincisi 2013 yılında Bursa’da gerçekleştirilmiştir.

Üçüncüsü TÜBİTAK ve Serdivan Fikir ve Sanat Akademisi tarafından desteklenen Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi, 15-18 Mayıs 2014 tarihleri arasında Sakarya Üniversitesi ve İlmî Etüdler Derneği (İLEM) iş birliğiyle Sakarya'da düzenlenmiştir. Kongreye toplam 417 adet araştırmacı başvuru yapmış, alanında uzman isimlerin hakemlik ettiği bu tebliğlerden 267 tanesi kongreye kabul edilmiştir. Kongrede üç gün süresince 32 oturumda Sosyoloji, Temel İslam Bilimleri, Eğitim Bilimleri, Felsefe, Tarih, Mimarlık ve Şehircilik, Siyaset Bilimi, Uluslararası İlişkiler, Hukuk, İktisat, İletişim ve Edebiyat disiplinlerinden toplam 122 tebliğ sunulmuştur.

Elinizdeki bu kitap III. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi kapsamında Felsefe ve Tarih disiplinlerinde sunulan 19 bildiriden oluşmaktadır. Kongre öncesinde ve sonrasında sarf edilen yoğun emek ve çabanın ürünü olan bu kitabın hazırlanmasında metinleriyle katkı sağlayan genç akademisyenlere, kıymetli yorumlarıyla yazıları değerlendiren saygıdeğer hocalarımıza, emeğini esirgemeyen değerli İLEM üyelerine, Serdivan Fikir ve Sanat Akademisi ve Sakarya Üniversitesi mensuplarına teşekkürü bir borç biliriz.

Nuriye Kayar, Ümit Güneş

III. Türkiye Lisansüstü Çalışmaları Kongresi

Bildiriler Kitabı Editörleri

İÇİNDEKİLER

FELSEFE

Abdulkadir Tanış

Tanrı'nın Varlığı Lehine Bahse Girmek13

Sıracettin Aslan

Nakib al-Attas'ın İslam Bilim Tartışmalarına Katkısı25

Mehmet Ulukütük

M. Â. el-Câbirî'ye Göre Arap-İslam Kültüründeki Epistemolojik Sistemlerin Yapısal Krizinden Çıkışın İmkânı:
Meşriki Felsefe Karşısında Mağribî Felsefe39

Melek Yıldız Güneş

Tedbîrî'l-Menzil Literatüründe Çocukların Eğitimi57

Nesrin Bağcı

MacIntyre'in Felsefesinde Ahlakın Kaynağı Problemi (After Virtue Kapsamında)75

Nilüfer Ünalı

Descartes'in Etik Anlayışı89

Zeynep Taşan

İbn Miskeveyh ve Nasîruddin Tûsî'nin Siyaset Felsefelerinde Adalet-Sevgi İlişkisi101

Şule Keskin Çiçekbilek

Rousseau Felsefesinde İnsanı Kurtarma Girişimi111

Elmurat Kockhor uulu

Ahlaki Açıdan Ötanazi119

Mirpenç Akşit

Varoluşsal Bir Problem Olarak Søren Kierkegaard'ın Felsefesinde Ölümün Anlamı131

Mustafa Çakıroğlu

Higgs Parçacığı Neden Bir Arkhedir?141

Zeliha Dişci

Foucault ile Freud Arasında Bir Müdahale: Toplumsal Düzenlemeleri Açıklamada Judith Butler'in Melankoli Analizleri Üzerine	163
--	-----

Tekin Atmaca

Lakatos'un Bilim Felsefesinde Rasyonellik.....	171
--	-----

İbrahim Günaydın

Metafordan Gerçekliğe: Wittgenstein'da Dil-Anlam Bağlamında "İnşaat Ustası" Metaforu.....	183
---	-----

İlhami Çıtır

Felsefede Yeniden İnşa: John Dewey'in Geleneksel Felsefeye Eleştirel Yaklaşımı	193
--	-----

İlkin Salimov

19. Yüzyılın Başlarında Rus Batıcılığının Erken Bir Örneği: Pyotr Çadaev	205
--	-----

Abdullah Öztop

Gün Yüzüne Çıkmayı Bekleyen Kıtas: İlimler Tasnifi için Mebâdi-i Aşera.....	217
---	-----

TARİH

Hazal Duran

Bir Ermeni Aydınının Gözünden II. Meşrutiyet Dönemi Osmanlı Meclisi	229
---	-----

Zeynep Güngördü

Osmanlı Devleti'nde Bir Saray Eğitim Müessesesi Olarak Huzur-ı Hümâyûn Dersleri	239
---	-----

FELSEFE

Tanrı'nın Varlığı Lehine Bahse Girmek

Abdulkadir Tanış*

Öz: Tanrı'nın varlığına inanmanın rasyonel ve ahlaki açıdan izin verilebilir olduğunu gösterme konusunda çok değişik tür ve formülasyonda argümanlar ileri sürülmüştür. Bu türlerden birini, Tanrı'ya olan inancın yararsal öğelerle temellendirilmeye çalışıldığı pragmatik argümanlar oluşturmaktadır. Bu tür argümanlar, Tanrı'ya olan inancın yararlarına/ sonuçlarına işaret ederek, dinî inancın rasyonelliğini göstermeye çalışmaktadır. Pragmatik argümanların önemli bir örneği, ünlü Fransız filozof Blaise Pascal'a dayandırılan "Bahis"tir. Bu argüman, Tanrı'ya inanma veya inanmama durumlarının yararlarını/ sonuçlarını çeşitli olasılık hesaplamalarına göre karşılaştırarak, inanma durumunun inanmamaya göre daha rasyonel olduğunu göstermeye çalışmaktadır. Argümana göre: (i) Tanrı'ya inanmamız durumunda; eğer Tanrı varsa, sonsuz bir yaşamı ve saadeti yakalamış olacağız. Eğer Tanrı yoksa, kaybedeceğimiz önemli bir şey olmayacaktır. (ii) Tanrı'ya inanmamamız durumunda; eğer Tanrı varsa, sonsuz bir yaşamı ve saadeti kaybetmiş olacağız. Eğer Tanrı yoksa, kazanacağımız önemli bir şey olmayacaktır. Buna göre (i) ve (ii) seçeneklerini karşılaştırarak etrafıca düşündüğümüzde Tanrı'ya inanma daha rasyonel olacaktır. Bu şekilde oluşturulan bir argümanın rasyonellik ve inanç ahlaki açısından birçok sorun içerdiği açıktır. Biz bu çalışmada, Pascalcı bahis örneklerinden bir tanesini sunacak ve bu örnek üzerinden argümanın rasyonelliği konusunda bir değerlendirme yapacağız. Dolayısıyla, çalışmamızın konusunu argümanın rasyonelliği ile sınırlı tutacak ve konu ile ilgili ahlaki itirazlara girmeyeceğiz. Özellikle argümana yönelik en ciddi itiraz olarak nitelendirilen çok Tanrı itirazı üzerinde etrafıca duracağız. Sonuçta bu tür bir argümanın geçerliliğini ve sağlamlığını tespit etmeye çalışacağız.

Anahtar kelimeler: Bahis, Çok Tanrı İtirazı, İnancın Rasyonelliği, Pascal, Pragmatik Argümanlar.

Giriş

Tanrı'nın varlığını kanıtlama amacıyla felsefi düşünce içerisinde çeşitli argümanlar geliştirilmiştir. Tanrı'nın varlığını kanıtlamaya çalışan geleneksel; ontolojik, kozmolojik, teleolojik vb. argümanlar, "Tanrı vardır." önermesinin doğruluğunu göstermeye çalışarak Tanrı'ya olan inancın rasyonel ve ahlaki açıdan izin verilebilir olduğunu ileri sürmüşlerdir. Bu argümanlar, inanç için kanıtın gerekliliğini savunan *delilci yaklaşımın* iddiaları temelinde ortaya atılmıştır. Buna göre, inançta geçen söz konusu içeriğin doğruluğu gösterilebilirse inancın haklılığı temellendirilmiş olacaktır. İnancın doğruluğunu gösterebilmek için de kanıt gereklidir. Bu

* Arş. Gör., Ankara Üniversitesi, Din Felsefesi Bilim Dalı.
İletişim: atanis@ankara.edu.tr.

şekilde inanma hakkı, inanç içeriğinin doğruluğunu gösteren kanıtlarla yakından ilişkili görülmüştür. Ancak, David Hume (1711-1776) ve Immanuel Kant (1724-1804) gibi filozofların geleneksel teistik argümanlara yönelttiği eleştiriler, bu argümanların önemli oranda güç kaybetmesine neden olmuştur. Bu eleştiriler sonucunda, inanmak için kanıt ve argümanların gerekli olmadığını ileri süren imancı yaklaşımlar güç kazanmıştır. İmancı yaklaşıma göre, inanma konusunda akıl yürütmelerin, argümanların, gerekçelerin bir rolü yoktur. Tanrı'ya inanmak nihayetinde bir iman meselesidir.

Günümüz din felsefesinde ise bu iki karşıt tutuma alternatif olabilecek yeni yaklaşımlar ortaya çıkmıştır. Bunlardan biri, Tanrı inancının yararlarına/ sonuçlarına işaret ederek, yani çeşitli pragmatik argümanlar geliştirerek bu inancın rasyonel olduğunu göstermeye çalışan yaklaşımdır. Pragmatik argümanlar, sözü geçen inancın doğruluğuna dair herhangi bir imada bulunmamaktadır. Geleneksel argümanlar, Tanrı'nın var olduğunu kanıtlamaya çalışarak bu inancın rasyonel olduğunu göstermeyi hedeflemektedir. Dolayısıyla bu tür argümanlar, "Tanrı vardır." önermesinin doğru ya da yanlışlığıyla ilgilenmektedir. Bunlar doğrulukla ilgilendikleri için epistemik niteliğe sahip argümanlardır. Bu yüzden, bunları *epistemik argüman* ya da *gerekçeler* olarak adlandırabiliriz. Buna karşın pragmatik argümanlar, bu tür geleneksel argüman türlerinden önemli bir biçimde ayrılmaktadır. Bu argümanlar, doğrudan "Tanrı vardır." önermesinin gerekçelendirmesini yaparak inancın rasyonel ve ahlaki açıdan izin verilebilir olduğunu iddia etmemektedir. Daha ziyade bu argümanlar, kişinin sözü geçen inanca bağlanması durumunda inancın sonucu olarak elde edebileceklerine işaret ederek inancın bir temellendirmesini yapmaktadır. Özetle söylemek gerekirse geleneksel argümanlar "Tanrı vardır." önermesinin *doğruluğu* meselesiyle ilgilenmekte ve bu açıdan inancı bilgiyle ilişkili bir mesele olarak ele alıp temellendirmeye çalışmakta, bunun aksine pragmatik argümanlar ise "Tanrı vardır." önermesine inandığımızda elde edebileceğimiz *yararlarla* ilişkili olarak inancı temellendirmektedir.

Fransız düşünür Blaise Pascal'a (1623-1662) atfedilen "*Bahis*" pragmatik argümanların önemli bir örneğidir. Bu argüman, çağdaş felsefede genişçe ele alınmakta ve klasik argümanlara alternatif olarak inancın rasyonel ve ahlaki açıdan izin verilebilir olduğunu gösterecek tarzda ortaya konulmaktadır. Bahis argümanı, kişinin kendisine verilmiş yaşam ve bu yaşamda sahip olduğu inançların gelecekte ortaya çıkabilecek muhtemel sonuçları üzerinde düşünmesini sağlayarak yararına ve sağduyusuna göre karar vermesini talep etmektedir. Bu yüzden argüman, literatürde "sağ duyuşal/ ihtiyati (*prudential*) argüman" başlığı altında sınıflandırılmaktadır. Çalışmamızda, öncelikli olarak Pascal'ın düşüncelerine dayanarak bahis argümanının "*standart*" olarak nitelendirilen bir versiyonunu sunacağız (Jordan, 2005, s. 176).

Pascal ve Bahis Argümanı

Pascal, Tanrı inancını bir bilgi meselesi olarak değil, bir iman meselesi olarak görmektedir. Ona göre iman, kanıtlarla ilgili bir mesele değildir (2000, s. 18). Ancak bu düşünceyle birlikte o, imanın akla ve bilgiye karşıt olduğunu iddia etmemektedir. Ona göre, eğer akıl din ile ilgili meselelerde saf dışı edilirse, din saçma ve gülünç olacaktır. Aksine, her şeyi akli açıklamalara bırakırsak da; bu defa dinin gizemli ve olağanüstü bir yönü kalmayacaktır. Bu yüzden Pascal, aklın bütünüyle saf dışı bırakılmasını veya aklın her şeyin ölçüsü yapılmasını iki aşırılık olarak görmektedir (2000, s. 76-77). O, imanı kanıtlarla ilgili bir mesele olarak görmemesine rağmen aşırı imancılardan ayrılmaktadır. Onu aşırı imancılardan ayıran nokta, imanı saçma değil, rasyonel görmesidir. Buna göre dinde saçma yoktur. Ancak, bazı şeyler akli aşmaktadır (Tüzer, 2003, s. 102). Söylenenlerden anlaşılacağı üzere Pascal, Tanrı'nın varlığını bir bilgi ve doğruluk meselesi olarak ele alan epistemik nitelikteki geleneksel argümanlara itibar etmemekte ve bu argümanların inanma konusunda bize yardımcı olamayacağını düşünmektedir. Peki, bu durumda Tanrı'nın var olduğunu gösteren geçerli bir argüman mevcut değilse, Tanrı'nın varlığına inanma ile inanmama seçenekleri arasında hangisini neye göre seçeceğiz? Pascal, bu soruya şu şekilde cevap vermektedir:

Allah ya vardır ya yoktur. Akıl bu hususta karar mercii olamaz... Acaba hangi tarafı seçeceksiniz? Beraberce görelim: Madem ki, bir şıkkı seçme zorunluluğu var, öncelikle menfaaimize en uygun olan şıkkı arayalım... Allah'ın varlığı şıkkını seçtiğiniz takdirde ne kazanıp ne kaybedeceğinizi tartalım. Bu şıkkı seçerek bahsi kazanmış olursanız, her şeyi kazanmış olacaksınız. Kaybetmiş olursanız, hiçbir şey kaybetmiş olmayacaksınız. O hâlde hiç tereddüt etmeyin; Allah'ın varlığı lehine bahse girin (2000, s. 111).

Soruya verilen cevap, Pascal'ın bahis argümanını ortaya koymaktadır. Bu argümanı irdelemeden önce argümanla ilgili bazı önemli hususları belirtmek gerekir. İlk olarak argüman Tanrı'nın varlığını kanıtlamak için ileri sürülmemiştir. Diğer bir ifadeyle, "Tanrı vardır." önermesinin doğruluğunun gösterilmesi, argümanın hedefleri arasında değildir (Bayrakdar, 2013, s. 81; Martin, 1983, s. 57; Zagzebski, 2007, s. 60). Çünkü bir bilgi meselesi olarak Tanrı'nın varlığını gösterebilecek argümanlar Pascal tarafından reddedilmektedir. Ona göre, insan akli bu tür argümanların ışığında karar verememektedir.

İkinci önemli mesele, Tanrı'nın varlığı lehine veya aleyhine bahse girmenin kaçınılmaz olmasıdır. Pascal'a göre kişi, inanma ile inanmama arasında seçimde bulunmayarak hükümde bulunma konusunu askıya almayı bir seçenek olarak görebilir. Ancak, Pascal'a göre, böyle bir şey mümkün değildir. Çünkü yaşıyorsunuz. Dolayısıyla oyunun içindesiniz (2000, s. 111). Pascal, *pratik açıdan* inanma ile inanmama şeklinde, sadece iki seçeneğin olduğunu düşünmektedir. Çünkü bir seçimde bulunmuyorsanız, pratik olarak inanmanın gereklerini yerine getirmeyeceğiniz için inanmamayı seçmiş gibi olursunuz. Sonuç olarak her ne kadar önümüzde inanma, inanmama ve hüküm askıya alma gibi üç seçenek mevcut görünüyorsa da pratik açıdan önümüzde iki seçenek vardır.

Argümanla ilgili bu iki hususun sonucu olan en önemli mesele, Tanrı inancı konusunda verilecek kararın nasıl olması gerektiğidir. Pascal'ın önerisi, insanın, kesin olmayan şartlar altında beklenen en yüksek yarar düşüncesini hesaba katarak rasyonel seçimini yapmasıdır (Falk, 2005, s. 550). Bu öneri, karar teorisi bağlamında ortaya atılmıştır. Buna göre karar teorisi, yapılacak şeyle ilgili bilgi açısından kesinliğin olmaması durumunda konu hakkında bazı unsurları düşünerek karar vermedir. Bu unsurlar, dünyanın olabileceği mümkün durumlarla ilgili hipotezler listesi, hipotezlerle ilgili gözlemsel veriler, mümkün durumlar içinde alınabilecek farklı kararların bir listesi ve çeşitli mümkün dünya durumlarında verilecek kararların farklı çıktılarıdır (Hacking, 1972, s. 186). Bu unsurlar geniş bir çerçevede içinde düşünülür ve nihayetinde karar, farklı mümkün dünya durumları içinde alınabilecek maksimum fayda çıktısına sahip seçeneğe göre verilir. Argümanla ilgili söylediğimiz önemli üç hususu özetlemek gerekirse, (i) Tanrı'ya inanma veya inanmama konusunda epistemik kanıt ve gerekçeler bize bir kesinlik vermez, (ii) inanma veya inanmama konusunda tercih yapmak kaçınılmazdır ve (iii) vereceğimiz kararla ilgili en yüksek faydayı göz önünde bulundurarak tercihimizi yapmalıyız.

Bu hususlar bağlamında bahis argümanına döndüğümüzde Pascal, bize iki mümkün dünya durumunu ve insanın bu iki mümkün dünya durumunu gözeterek vereceği karara göre ortaya çıkabilecek sonuçların bir listesini sunmaktadır. Bu iki mümkün dünya durumu, Tanrı'nın ya var olduğu ya da olmadığı dünya durumlarıdır. Buna göre, Tanrı'nın varlığına veya yokluğuna inanmanın mümkün sonuçları karşılaştırılmakta ve en yüksek faydaya sahip seçenek tercih edilmektedir. Tanrı'nın varlığına inandığımızda; eğer Tanrı varsa, sonsuz bir yaşamı kazanmış olacağız. Eğer Tanrı yoksa, kaybedeceğimiz önemli bir şey olmayacaktır. Tanrı'nın varlığına inanmadığımızda; eğer Tanrı varsa, sonsuz bir yaşamı kaybetmiş olacağız. Eğer Tanrı yoksa, kazanacağımız çok önemli bir şey olmayacaktır. Dolayısıyla Tanrı'ya inanmanın yararı inanmamanın yararını aşacaktır. Çünkü Tanrı'ya inanma durumunun yararı, inanmamanın sağlayabileceği (dünya zevkleri gibi) sınırlı olan yarara göre sonsuzdur.

Hacking'e göre, Pascal'ın bahis ile ilgili yazdıklarında üç farklı bahis versiyonu bulunmaktadır¹¹. Değerlendireceğimiz standart versiyona göre, Tanrı'nın var olma olasılığının sıfırdan farklı pozitif bir değer kabul edilmesi şartı ile Tanrı'ya inanmanın faydası inanmama durumunun faydasını aşmaktadır. Burada, Tanrı'nın sıfır olmayan pozitif bir olasılık değerine sahip olduğu kabul edilmektedir. Diğer bir deyişle, Tanrı'nın var olma olasılığı ne kadar dü-

1 Hacking, bu sınıflandırmayı, Tanrı'nın var olma olasılığının argümanlarda oynadığı role göre yapmaktadır. İlk argüman olan "Hâkimiyet (*Dominance*) Argümanı" içerisinde Tanrı'nın var olma olasılığı göz önünde bulundurulmamıştır. İkinci argüman "Beklenti (*Expectation*) Argümanı" içerisinde, Tanrı'nın var olma olasılığı % 50 (0,5) olarak kabul edilmiştir. Son versiyon olan "Hâkim Olan Beklenti (*Dominating Expectation*) Argümanı"nda ise, Tanrı'nın var olma olasılığının sıfırdan farklı pozitif bir değer olması, yani mantıksal açıdan mümkün olması kabul edilmiştir. Bu son versiyon, standart versiyon olarak nitelendirilmiştir. Ayrıca Jordan, "Jamesci Bahis (*Jamesian Wager*)" adını verdiği dördüncü bir versiyon olduğunu da iddia etmektedir. (Ayrıntılı bilgi için bk. Hacking, 1972, s. 188-190; Jordan, 2006, s. 16-23).

şük olursa olsun, onun varlığının mantıksal açıdan mümkün olması durumunda Tanrı'ya inanma inanmamaya göre sonsuz yarar sağlamaktadır. Çünkü Tanrı'ya inanma durumunda elde edilecek olan sonsuz yaşam, dünyevi yaşamın sağlayacağı sonlu mutluluk ve zevkleri aşmaktadır. Dünyevi zevk ve mutluluklar ne kadar büyük olursa olsun nihayetinde sonlu ve sınırlıdır (Cargile, 1992, s. 287; Hacking, 1972, s. 189-190; Jordan, 2005, s. 175-176). Jordan, bu argümanı şu şekilde formüle etmektedir:

5. Herhangi bir S kişisi ve S için mevcut olan α ve β seçenekleri için, eğer α 'dan beklenen yarar β 'den beklenen yararı aşıyorsa, S α 'yı seçmelidir. Ve,

6. Tanrı'nın varlığının sıfır olasılık olmayan pozitif bir değere sahip olduğunu düşünürsek, Tanrı'ya inanmak, inanmamaktan daha çok beklenen yarar sağlar.

Bu yüzden,

C- Kişi, Tanrı'ya inanmalıdır (2005, s. 176).

Argümanla ilgili gelebilecek itirazları karşılamak için bazı noktalara dikkat etmek önemlidir. İlk olarak Tanrı'ya inanma veya inanmama kararının alınmasında epistemik argümanların mesele hakkında bizi bir çözüme ulaştıramaması gerekmektedir (Jordan, 2005, s. 172). Diğer bir şekilde ifade etmek gerekirse bilgi açısından bir kesinsizlik durumunun olması gerekmektedir. Pascal, aklın bu konuda karar veremeyeceğini ve insanın fitrat gereği hatadan kaçındığını belirtmekle epistemik gereklilikleri reddetmediğine işaret etmektedir (2000, s. 111). Aksi durumda, eğer argümanlar doğrulukla ilgili olarak, tam anlamıyla meselenin çözüme kavuşmasında bize yardımcı oluyorsa, yani "Tanrı vardır." önermesinin doğru ya da yanlışlığını gösteriyorsa o zaman pragmatik argümanlara göre hareket edemeyiz.

Diğer bir önemli nokta, Pascal'ın bahis argümanında "inançsal iradeciliği (*doxastic voluntarism*)" varsaymadığıdır. İnançsal iradeciliğe göre, inançlarımızı iradi olarak seçebiliriz. Ancak, birçok düşünür tarafından bu düşüncenin yanlış olduğu iddia edilmiştir. Örneğin, şu an önümde bir masa olduğuna inanmam için (önümde masa olmadığı hâlde) bin dolar önerilse kendimi buna inandıramam. Çünkü inançlarım benim kontrolüm altında değildir. Çoğunlukla Pascal'ın, bahis argümanında inançsal iradeciliği varsaydığı iddia edilerek ona itiraz edilmiştir (Örnek olarak bk: Mackie, 1983, s. 202). Ancak bahis argümanı bu şekilde bir inançsal iradeciliği barındırmaz. Daha ziyade, inançlarımız üzerinde dolaylı bir kontrolümüzün olduğunu iddia eder. Bahis argümanına göre, aralarından seçim yapacağımızı iki mümkün eylem türü, "Tanrı'ya inanmak veya inanmamak" değildir. Çünkü insan, Tanrı'ya inanmaya veya inanmamaya karar veremez. Bahsin önerdiği, Tanrı inancının edinilebilmesi için kişinin eylemde bulunmaya karar verebileceğidir (Hacking, 1972, s. 188; Lycan & Schlesinger, 1992, s. 271). Dolayısıyla, inançlarımız doğrudan kontrolümüz altında olmasa da uzun vadede dolaylı olarak kontrolümüz altındadır. Pascal, kiliseye giderek ayinlere katılma, ibadetleri yerine getirme gibi davranışları önermek suretiyle uzun vadede inançların edinilebileceğini düşünmektedir (2000, s. 113-114).

Bahisle ilgili ifade edilmesi gereken başka bir husus, bu argümanın imana götüren normal yollardan biri olmadığıdır. Bu argüman daha ziyade, inançsız kişiyi imana getirmek için atılan son ve umutsuz bir adımdır (Hick, 1988, s. 33). Dolayısıyla argüman, inançsız kişinin dikkatini “Ya bir Tanrı ve öte dünya varsa?” sorusu üzerine çekerek onun en azından bu konuda bir tefekkür süreci içerisine girmesine yardımcı olmaya çalışmaktadır. Ayrıca kişi, bu argüman yoluyla imanı edindikten sonra bu argümanın mantığını geride bırakmış olacak ve imanda bir derinliğe ulaşacaktır. Diğer bir ifadeyle, bahis argümanı imanı edinmek için geçici bir vasıttır. Kişi imanı edindikten sonra argümanın artık bir fonksiyonu kalmayacaktır.

Son dönem din felsefesinde bahis argümanı ile ilgili dile getirilen en önemli hususlardan biri, Tanrı inancının rasyonelliği için epistemik gerekçelerin yanında başka alternatif gerekçelerin de olabileceğinin iddia edilmesidir. Buna göre, Tanrı'nın varlığının doğruluğu epistemik argüman ve gerekçelerle gösterilemediği hâlde, bu inancın yararlarına vurgu yaparak onu temellendirebiliriz. Dolayısıyla inanç kişi için çeşitli yararlar sahipse bu inanç, rasyonel olarak gerekçelendirilmiştir (Lycan & Schlesinger, 1992, s. 271). Bu şekilde, inancın yararlarına işaret eden pragmatik argümanlar, doğru yönelimli olmaktan ziyade, yarar yönelimlidirler. Diğer bir ifadeyle, inancın doğruluğunu göstermeyi hedeflemekten ziyade, inancın yararlarına işaret ederek onu temellendirme iddiası taşımaktadırlar (Zagzebski, 2007, s. 60). Burada inancın epistemik temellendirme açısından izin verilebilir olduğu savunulmamaktadır. Daha ziyade, kişinin bu şekilde inanca sahip olmasında kınanacak bir durumun olmadığı ve inancın bu şekilde temellendirilebileceğidir (Vahid, 2010, s. 453). Özetle ifade etmek gerekirse inancın rasyonelliğinin gösterilmesinde epistemik gerekçeler, konu hakkında elimizde mevcut olan tek seçenek değildir. Kişi, inancının yarar ve sonuçlarına bağlı olarak da onun rasyonelliğini ortaya koyabilir. Bu düşüncüyü savunanlar, epistemik argümanların önceliğini vurgulamaktadırlar. Yani inancın doğruluğunu gösterebilecek epistemik gerekçeler varsa bunları bir kenara atarak pragmatik argümanlara başvuramayız. Ancak, eğer konuyu epistemik gerekçelerle çözüme kavuşturamıyorsak o zaman pragmatik argümanlar gibi başka gerekçeleri göz önünde bulundurarak konuyu çözmede rasyonel ve ahlaken izin verilebilir bir konumdayızdır. Peki, gerçekten durum böyle midir? İnsanın sahip olduğu inançları pragmatik açıdan savunması rasyonel açıdan mümkün müdür? Yukarıda ifade edilen bahis argümanına ne şekilde itiraz edilebilir?

Bahis Argümanına İtirazlar

Yukarıda çerçevesi çizilmeye çalışılan bahis argümanına birçok değişik açıdan itiraz edilmiştir. Bunları genel olarak rasyonel ve ahlaki itirazlar şeklinde iki başlık altında sınıflandırabiliriz. Bu itirazlar bir makalenin sınırları içerisinde ifade edilemeyecek kadar kapsamlı olduğu için daha önemli gördüğümüz rasyonel itirazları ele alacağız. Rasyonel itirazlar ile kastedilen, argümanın Tanrı inancının rasyonelliğini gerekçelendirmede ne kadar başarılı olduğudur.

Bahis argümanının rasyonel olma açısından sorunlu olduğuna dair bir itiraz, argümanın epistemik açıdan bizi riskli bir duruma atmaya meyilli olduğu yönündedir. Buna göre biz, doğruluğun peşinden giden entelektüel varlıkları. Ancak, pragmatik düşüncelerle ortaya konulan bahis argümanı, doğruluktan daha ziyade yararı hedeflemektedir. Bu şekilde bahis argümanı, doğruluğun peşinden gitme hedefimizi baltalamakta ve bizi tutarsız durumların içine sürüklemektedir. Jordan bu itiraza, insanın bazı durumlar karşısında yeterli kanıta sahip olamayabileceğini veya birbirine zıt kanıtların mevcut olabileceğini ifade ederek cevap vermektedir. Buna göre, bu tür argümanlar yeterli kanıtın mevcut olmadığı, karar vermenin kaçınılmaz olduğu gibi bazı önemli ölçütler çerçevesinde gerekçelendirme için kullanılmaktadır. Bu hususları yukarıda ayrıntılı dile getirmiştik. Ayrıca Jordan'a göre bu itiraz, rasyonellik ile epistemik gerekçelendirmeyi özdeşleştirmektedir. Buna göre rasyonel olan, epistemik gerekçelerle temellendirilebilir. Buna karşın, pragmatik argümanlar doğrulukla ilgili bir şey ima etmediği için epistemik düşünceler içermemektedir. Bu yüzden pragmatik argümanlar, rasyonelliği sağlamada başarılı değildir. Ancak Jordan'a göre, pragmatik argümanlar doğrudan doğrulukla ilgili olmasalar da bu durum onların tamamen rasyonelliği sağlamaktan uzak olduklarını göstermez. Yukarıda belirtilen hususlar çerçevesinde pragmatik argümanlar da rasyonellik için gerekçe olarak ileri sürülebilirler (Jordan, 1996, s. 416-417). Daha önce de ifade ettiğimiz gibi, epistemik gerekçelerin tam anlamıyla konu hakkında bir sonuca varamadığı durumlarda pragmatik argümanların bu konuda bizi bir sonuca ulaştıracığı vurgulanmaktadır. Diğer bir şekilde ifade etmek gerekirse rasyonel olmanın şartı, sadece epistemik gerekçelerle desteklenmek anlamına gelmez. Bazı şartlar çerçevesinde pragmatik gerekçeler de rasyonelliğin sağlanmasına katkıda bulunabilir.

Pragmatik argümanları savunanların itiraza verdikleri cevap tartışmalı görünmektedir. Çünkü cevabın doyurucu olabilmesi için, Tanrı inancı konusunda epistemik gerekçe ve argümanların gerçekten bir yarar sağlamadığının gösterilmesi gerekmektedir. Buna karşın, gerek felsefede gerekse teistik dinlerin kendi içerisinde epistemik gerekçeleri savunan ve bunların işe yaradığını düşünen önemli bir delilci gelenek vardır. Dolayısıyla epistemik gerekçelerin bizi sonuca ulaştırmadığı hükmü, erken verilmiş bir hüküm gibi görünmektedir. Bununla birlikte, inanç konusunda epistemik gerekçeleri savunanların gerekçelendirme ile ilgili sezgilerinin önemli olduğunu düşünmekteyiz. Çünkü inancın doğruluğunu meselenin içine dâhil etmeden rasyonelliğini göstermeye çalışmak, doğruluğun hedeflenmemesinden kaynaklanan birçok değişik sorunun (biraz sonra ele alacağımız çok Tanrı itirazı gibi) ortaya çıkmasına neden olmaktadır. Dolayısıyla, pragmatik argümanlara yöneltilen bu itirazda önemli bir haklılık payı olduğunu düşünebiliriz.

Argümana yöneltilen diğer bir eleştiri, Tanrı'nın mantıksal olarak var olma olasılığından onun var olduğu sonucu çıkmaz. Yukarıda ifade edildiği gibi, standart argüman versiyonunda Tanrı'nın var olma olasılığı için, onun varlığının mantıksal açıdan mümkün olması yeterli görünmektedir. Yani Tanrı'nın var olmasının önünde herhangi karşıt bir kanıt yoksa

onun var olma olasılığının sıfırdan farklı pozitif bir değer aldığını söylemiştik. Ancak, bu düşünceye, “Tanrı’nın var olma olasılığının önünde engeller bulunmaktadır” şeklinde itiraz edilmektedir. Buna göre, örneğin kötülük problemi, Tanrı’nın var olma olasılığını imkânsız kılmaktadır (Gale, 1991, s. 349-350). Dolayısıyla, bu itiraza göre Tanrı’nın var olma olasılığı, sıfırdan farklı pozitif bir değere sahip değildir. Ancak, bu itiraz o kadar güçlü değildir. Çünkü dünyada bulunan kötülüğü açıklamak için birçok farklı teodise geliştirilmiştir. Bu teodiseleri etraflıca düşündüğümüzde, bunlar sayesinde Tanrı’nın var olma olasılığının sıfır olmadığını ifade edebiliriz.

İfade etmemiz gereken diğer bir itiraz, sonsuz, ancak belirsiz bir yaşam iddiası karşısında neden bu dünyadaki belirli yaşamımızı riske atmamız gerektiğiyle ilgilidir. İtiraza göre kişi, yaşanılacağı kesin olmayan bir yaşam için bu dünyada yaşayabileceği belirli bir yaşamı riske atmak istemeyebilir. Örneğin, yiyecek almak için elinde beş doları olan bir insanı düşünelim. Bu kişi, çok büyük miktarda paranın gelebileceği bir kumar oyununa elindeki beş dolarıyla girmeyi reddederek bunun yerine daha güvenli olan beş dolarla yiyecek almayı tercih edebilir (Gale, 1991, s. 352). Bu itirazı Pascal da dile getirmekte ve cevap vermektedir. Ona göre kişi, şüpheli bir sonsuz kazanç karşısında sonlu hayatımızın riske atıldığını ileri sürebilir. Ancak o, durumun tam olarak bu şekilde ifade edildiği gibi kötü olmadığını düşünmektedir. Çünkü ona göre, her iki seçeneğin şansı eşittir. Bununla birlikte, seçeneklerden birinin kazandıracağı yarar sonsuzdur. Bu şekilde, teke karşı çift şansa sahip olmuş oluyoruz. Sonuç olarak argüman, “kazanma ve kaybetme şansının eşit olduğu ve kazanılacak olan sonsuz bir ödülün var olduğu bir oyunda bahisler sonlu olduğunda, sonsuz bir ağırlık taşır (Pascal, 2000, s. 112-113)”. Pascal’ın, itiraza cevap verirken Tanrı’nın var olma olasılığını 0,5, yani %50 olarak varsaydığını belirtmek gerekir. Bu şekilde, kazanma şansımızın eşit olduğunu ve kazanılacak olan ödülün sonsuz olduğunu, buna karşın bahis için ortaya konulan karşılığın sonlu olduğunu düşündüğümüzde argüman geçerli görünmektedir. Ancak, yine de kişi, Tanrı’nın var olma olasılığının yüksek olduğu gösterilmedikçe bu dünyada yaşayabileceği belirli mutluluk ve zevklerin, işin içine sonsuzluk düşüncesinin katılmasıyla ortaya konulan belirsiz sonsuz yaşam iddiasından daha önemli olduğunu düşünebilir. Tanrı’nın var olma olasılığının gösterilmesi konusunda da yine epistemik düşüncelere başvurmada sadece pragmatik argümanlarla bunun yapılması zor görünmektedir. Çünkü pragmatik argümanlar, Tanrı’nın var olma olasılığına işaret edebilecek herhangi bir epistemik düşünce taşımamaktadır. Daha ziyade, Tanrı’nın varlığına inanma sonucunda elde edilebilecek yararları ön plana çıkartmaktadır.

Bahis argümanına yöneltilen en önemli itiraz, kuşkusuz “çok Tanrı itirazı (*many gods objection*)”dır. İtiraza göre, bahis argümanı ya Tanrı vardır ya da yoktur şeklinde, sadece iki mümkün seçeneğin olduğunu varsaymaktadır. Tabii Pascal’ın Tanrı’dan bahsederken kasettiği Hristiyanlığın Tanrı’sıdır. Ancak bakıldığında birbirinden farklı birçok Tanrı tasavvuru mevcuttur. Peki, bu durumda kişi, Tanrı vardır seçeneğini tercih ettiğinde hangi Tanrı’yı se-

çecektir? Teizmin Tanrı'sı gibi önemli kişisel vasıflarla nitelendirilen bir Tanrı'yı mı yoksa Hinduizm'in Brahmanı gibi bu açıdan daha belirsiz bir Tanrı'yı mı seçecektir? Bahis argümanını sadece teist bir Tanrı tasavvuru için düşünsek bile, her ne kadar bazı noktalarda örtüşüyor olsa da Yahudiliğin Yehova'sı, Hristiyanlığın Teslis'i ve İslam'ın Allah'ı birbirinden farklı Tanrı anlayışlarına tekabül etmektedir. Kısaca söylemek gerekirse Pascal, sadece iki mümkün seçeneğin olduğunu varsayarak yanılmıştır ve Tanrı anlayışlarının çokluğu açısından bahis argümanı bize yardımcı olamamaktadır. Çünkü argüman, hangi inanç sisteminin Tanrı'sına inanmamız gerektiği konusunda bize yol göstermemektedir.

Çok Tanrı itirazı, bahis için en ciddi itiraz olarak görünmektedir. Peki, bu itiraz gerçekten bahis argümanını çürütmekte midir? Bahis argümanını, bu itiraza karşı savunma olanağımız var mıdır? Öncelikle itirazın daha net anlaşılabilmesi için onu biraz daha ayrıntılı görelim. Swinburne'e göre, bahis argümanı, alternatif dünya durumlarıyla ilgili bir karışıklık barındırmaktadır. Çünkü Pascal'ın tasarladığından başka, çok değişik mümkün dünya durumları olabilir. Örneğin, Hristiyan Tanrı olabilir, ancak, ahirette sonsuz yaşam veya ödül diye bir şey olamayabilir. Ya da Hristiyanlığın Tanrı'sı dışında başka bir Tanrı var olabilir. Ancak şu şekilde üçlü bir tasnifle bunu daha verimli bir şekilde gösterebiliriz:

(A) Bir Hristiyan Tanrı'sı (ve bu şekilde bir öte dünya/ ahiret) vardır.

(B) Bir öte dünya yoktur.

(C) Bir öte dünya vardır; ancak, Hristiyan Tanrı'sı yoktur (Swinburne, 2005, s. 126).

Pascal'ın sadece A ve B seçeneklerini varsaydığı açıktır. Peki, bu seçenekler doğrultusunda tercihimizin sonuçları ne olacaktır? Bunu şu şekilde gösterebiliriz:

	(A)	(B)	(C)
(1) Hristiyan olmak	Sonsuz cennetle ödüllendirilen Hristiyanca yaşam	Sadece yaşanan Hristiyanca yaşam ne olacak?	Hristiyanca yaşayanlar
(2) Hristiyan olmamak	Sonsuz cehennemle cezalandırılan dünyevi yaşam	Dünyevi yaşam	Dünyevi yaşayanlar ne olacak?

Bu durumda tabloya göre, eğer Hristiyansak; bir Hristiyan Tanrı'sı varsa (1A), o zaman sonuç sonsuz cennet olacaktır. Bir Hristiyan Tanrı'sı ve öte dünya yoksa (1B), o zaman sadece Hristiyanca bir yaşam sürmüş oluruz. Hristiyanlığın Tanrı'sından farklı bir Tanrı ve öte dünya

varsa (1C), o zaman sonucun ne olacağı belli değildir. Buna karşın eğer Hristiyan değilsek ve dünyevi bir yaşam sürmüşsek; Hristiyan Tanrı'sı varsa (2A), sonuç sonsuz cehennem olacaktır. Hristiyan Tanrı'sı ve öte dünya yoksa (2B), dünyevi yaşam elde ettiğimiz kâr olacaktır. Hristiyanlığın Tanrı'sından farklı bir Tanrı ve öte dünya varsa, o zaman sonucun ne olacağı belli değildir (Swinburne, 2005, s. 127). Bu farklı seçenekler karşısında, bahis argümanının ne şekilde bizi yönlendireceği artık pek açık değildir. Bu noktada önemli olan, farklı mümkün dünya durumlarını nasıl değerlendireceğimiz ve bunun içinden nasıl bir çıkış yolu bulacağımızdır. Örneğin Martin'e göre, kendisi dâhil herhangi doğaüstü bir varlığa inanmayan kişileri sonsuz cennetle ödüllendiren kötü huylu (*perverse*) bir Tanrı varsayalım. Böyle bir Tanrı, bahis argümanında varsayıldığı gibi mantıksal açıdan mümkündür. Martin'e göre, böyle bir mümkünliğin varlığını düşündüğümüzde Pascal'ın bahsi çöker. Çünkü Pascal'ın öngördüğü bahis argümanı, kendisine inananları ödüllendirecek bir Tanrı'yı mantıksal açıdan mümkün görmektedir. Buna karşın, varsayılan kötü huylu Tanrı'yı düşündüğümüzde böyle bir Tanrı da mantıksal açıdan mümkün olduğu ve inanmayanları sonsuz cennetle ödüllendireceği için, bu durumda inanmaktan ve inanmamaktan elde edilecek yararlar eşit/ sonsuz olacaktır. Sonuç olarak bahis argümanı burada hiçbir işe yaramayacaktır. Ayrıca Martin, inanan-inanmayan ayrımı yapmadan herkesi ödüllendirecek bir Tanrı'yı da varsayabileceğimizi belirtmektedir. Bununla birlikte o, doğaüstü bir varlığa inanmamada daha olumlu yararların olduğunu iddia ederek bahis argümanına karşı saldırıya geçmektedir. Buna göre, insan herhangi doğaüstü bir varlığa inanmayarak insani sorunlara karşı daha duyarlı olabilir, doğaüstü güç tarafından kendisine yardım edilme gibi olgun olmayan çocukça davranışlardan kaçınabilir (Martin, 1983, s. 59-62).

Çok Tanrı itirazına karşı bahis argümanını savunabilmek amacıyla birçok çalışma yapılmıştır. Peki, çok Tanrı itirazına karşılık argümanı ne şekilde savunabiliriz? İlk adım olarak bahis argümanının her türlü imkânı kapsayacak şekilde geliştirilmediğini iddia edebiliriz. Buna göre argüman, tuhaf özelliklere sahip Tanrı anlayışlarını kapsayacak şekilde genişletilemez. Örneğin yukarıda ifade edilen kötü huylu Tanrı gibi alternatif tasavvurlar, *ad hoc* (amaca özel) varsayımlardır. Bu tür varsayımlar uydurma olduğu için gerçek seçenekler değildir (Saka, 2001, s. 323). Bahis argümanını çok Tanrı itirazına karşı savunmak için diğer bir adım olarak Pascal'ın varsaydığı Tanrı'nın diğer mümkün seçeneklere göre var olma olasılığının daha yüksek olduğunu göstermek için gerekçeler ileri sürebiliriz. Örneğin basitlik ilkesine göre düşündüğümüzde, mutlak mükemmel olan bir Tanrı'nın var olma olasılığı diğer Tanrı anlayışlarının var olma olasılığına göre daha muhtemeldir (Lycan & Schlesinger, 1992, s. 276). Ya da şu düşüncelerle Pascal'ın bahis argümanındaki Tanrı'nın var olma olasılığını destekleyebiliriz: Vicdanlı (*scrupulously*) bir Tanrı kibirli (*cavalier*) bir Tanrı'dan, akla hitap eden bir Tanrı anlayışı hitap etmeyen bir Tanrı anlayışından, içsel tutarlılığa sahip bir Tanrı anlayışı içsel tutarlılığa sahip olmayan bir Tanrı anlayışından, ibadete layık bir Tanrı ibadete layık olmayan bir Tanrı'dan, daha basit bir Tanrı varsayımı karmaşık bir Tanrı varsayımından daha muhtemeldir (Saka, 2001, s. 335). Bu şekilde ifade edilen ilkeler, bahis argümanı ile ilgili ortaya çıkan ve

birbirinden çok farklı olan Tanrı olasılıklarını daraltmak amacıyla ortaya konulmuştur. Ayrıca ilkelerden anlaşılacağı üzere, epistemik düşünceler de işin içine katılmaktadır. Bu ilkelerle en azından, teizmin öngördüğü şekilde bir Tanrı tasavvurunun bahis için seçenek olarak ileri sürülmesi hedefleniyor görünmektedir. Peki, bahis argümanını savunmak amacıyla mümkün olan Tanrı tasavvurlarının çokluğunu elimine etsek ve teizmin öngördüğü Tanrı anlayışıyla sınırlasak acaba bu durumda argümanı savunacak bir duruma gelebilir miyiz?

Önümüzdeki Tanrı tasavvurlarının çokluğunu yukarıdaki ilkeler bağlamında teist Tanrı ile sınırlasak bile, bahis argümanının başarılı olacağını söylemek zor görünmektedir. Çünkü teist dinlerin Tanrı anlayışları, önemli oranda birbirinden farklılaşmaktadır. Örneğin İslam'ın Allah ile Hristiyanlığın Teslis inancını karşılaştıralım. Bu iki anlayış birbirinden önemli oranda ayrılmaktadır. Yine bahis argümanı için en önemli sorunlardan bir tanesi, bu anlayışların ayrıca birbirini dışlamasıdır. Örneğin İslam'a göre Hristiyanlığın Teslis inancı, Allah'a ortak koşma olduğu için yanlıştır ve buna inananlar cezaya çarptırılacaktır. Dolayısıyla kurtuluş ya da sonsuz mutlu yaşam, sadece belirli bir imanin içinde olanlara uygun görülmektedir. Bunun dışında kalanlar ise cezaya çarptırılacak kişiler olarak değerlendirilmektedir (Gustason, 1998, s. 33). Bu noktada, bahis argümanının inanç konusunda bizi yönlendirmesi mümkün görünmemektedir. Sonuçta seçenekleri teist Tanrı tasavvuruna kadar getirdiğimiz hâlde, teizm içerisindeki değişik anlayışlardan ve bu anlayışların birbirine karşı dışlayıcı olmasından dolayı, bahis argümanının başarı olasılığı düşmektedir. Bahis argümanının başarılı olabilmesi için, olabildiğince farklılıkları elimine edilmiş ve düşük seviyede teolojik iddia barındıran daha genel bir Tanrı düşüncesinin savunulması gerekmektedir. Çünkü birbirinden farklı teolojik iddiaları ön plana çıkarttığımız oranda bahis argümanının başarı şansı azalmaktadır. Konuyla ilgili yazılanlara baktığımızda bunun denemelerinin yapıldığını görmek zor değildir (Örnek olarak bk: Betty, 2001, s. 78; Lycan & Schlesinger, 1992, s. 274). Ayrıca bahis argümanında, epistemik düşüncelere başvurmada da bir seçeneğin diğer seçeneklere göre tercih edilebilir olduğunu göstermek son derece zor görünmektedir (Örnek olarak bk: Lycan & Schlesinger, 1992, s. 274; Saka, 2001, s. 335). Bu durum bizi, nihayetinde epistemik gerekçelere geri götürmektedir. Çünkü bir seçeneğin diğerine göre daha tercih edilebilir olduğunu göstermek için, onun doğruya daha yakın, tutarlı, makul olma gibi epistemik düşünceleri hesaba katmak önemli olmaktadır.

Sonuç

Tanrı'nın varlığına inanmanın rasyonel olduğunu temellendirme konusunda ortaya konulan bahis argümanı, günümüz din felsefesinde kendisine önemli bir tartışma alanı bulmaktadır. Argüman, epistemik gerekçelerin yetersizliği durumunda pragmatik gerekçelerin de inanç için gerekçe olarak kullanılabileceği iddiasıyla ileri sürülmektedir. Buna göre, kişi kendi yararını etrafı bir şekilde düşünerek mevcut seçeneklerden birini pragmatik gerekçelere göre rasyonel bir şekilde seçebilir. Bahis argümanına göre, Tanrı'nın varlığına inanma veya inan-

mama durumlarının yararlarını karşılaştırarak durum hakkında karar verebiliriz. Tanrı'nın varlığına inanmanın yararı, inanmama durumunun yararını aştığı için Tanrı'ya inanma rasyonel olacaktır. Ancak gördüğümüz üzere, bahis argümanında doğruluk gibi epistemik düşüncelere başvurulmadığı ve bu tür düşüncelerin peşinden gitme hedeflenmediği için birçok sorun ortaya çıkmaktadır. Karşılaştığımız en büyük sorun da hangi seçeneğin lehine bahse gireceğimizdir. Çünkü tercih için elimizde mevcut olan seçenekler, argümanın varsaydığı gibi, sadece Tanrı'ya inanma ile inanmama şeklinde iki tane değildir. Daha ziyade, tercihte bulunabileceğimiz bir mümkün seçenekler çokluğu mevcuttur. Bahis argümanı, mümkün seçeneklerin çokluğu karşısında bize tercih için önemli bir yardımda bulunamamaktadır. Sonuçta doğruluk, tutarlılık gibi epistemik düşüncelere başvurmadan bu seçeneklerden birini önermek çok fazla mümkün görünmemektedir. Dolayısıyla bahis argümanının, inancın rasyonelliğini sağlama konusunda başarısının büyük oranda tartışmalı olduğunu ifade edebiliriz. Bununla birlikte argümanın, "Ya öte dünya varsa?" sorusu üzerine düşünme, iman konusunda önemli bir tefekkür sürecini başlatma, kişinin bu konuda daha ihtiyatlı davranmasını sağlama gibi bazı yararları sahip olduğunu söylemek mümkün görünmektedir.

Kaynakça

- Bayraktar, M. (2013). *Pascal oyunu: Hz. Ali, Gazzâli ve Pascal'a göre ahirete zar atmak*. İstanbul: İnsan Yayınları.
- Betty, L. S. (2001). Going beyond James: A pragmatic argument for God's existence. *International Journal for Philosophy of Religion*, 49 (2), 69-84.
- Cargile, J. (1992). Pascal's wager. In R. D. Geivett & B. Sweetman (Edt.), *Contemporary perspectives on religious epistemology* (pp. 283-289). New York: Oxford University Press.
- Falk, A. (2005). A Pascal-type justification of faith in a scientific age. *Philosophy*, 80(314), 543-563.
- Gale, R. (1991). *On the nature and existence of God*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gustason, W. (1998). Pascal's wager and competing faiths. *International Journal for Philosophy of Religion*, 44, 31-39.
- Hacking, I. (1972). The logic of Pascal's wager. *American Philosophical Quarterly*, 9(2), 186-192.
- Hick, J. (1988). *Faith and knowledge*. London: Macmillan Press.
- Jordan, J. J. (1996). Pragmatic arguments and belief. *American Philosophical Quarterly*, 33(4), 409-420.
- Jordan, J. J. (2005). Pascal's wagers and James's will to believe. In W. J. Wainwright (Edt.), *The Oxford handbook of philosophy of religion* (pp. 168-187). New York: Oxford University Press.
- Jordan, J. J. (2006). *Pascal's wager: pragmatic arguments and belief in God*. Oxford: Clarendon Press.
- Lycan, W. G. & Schlesinger, G. N. (1992). You bet your life: Pascal's wager defended. In R. D. Geivett & B. Sweetman (Edt.), *Contemporary perspectives on religious epistemology* (pp. 270-282). New York: Oxford University Press.
- Martin, M. (1983). Pascal's wager as an argument for not believing in God. *Religious Studies*, 19(1), 57-64.
- Mackie, J. L. (1983). *The miracle of theism: Arguments for and against the existence of God*. Oxford: Clarendon Press.
- Pascal, B. (2000). *Düşünceler*. (Çev. M. Karabaşoğlu, 3. bs.). İstanbul: Kaknüs Yayınları.
- Saka, P. (2001). Pascal's wager and the many gods objection. *Religious Studies*, 37, 321-341.
- Swinburne, R. (2005). *Faith and reason* (Second ed.). Oxford: Clarendon Press.
- Tüzer, A. (2003). (Batı felsefesi çerçevesinde) Epistemolojik ve etik açıdan inanç. *Dinî Araştırmalar*, 6(16), 87-110.
- Vahid, H. (2010). Rationalizing beliefs: evidential vs. pragmatic reasons. *Synthese*, 176, 447-462.
- Zagzebski, L. T. (2007). *Philosophy of religion: an historical introduction*. Malden: Blackwell Publishing.

Nakib al-Attas'ın İslam Bilim Tartışmalarına Katkısı

Sıracettin Aslan*

Öz: Çağdaş bilginin İslamileştirilmesi bağlamında meydana gelen İslami bilim tartışmaları, 20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren ortaya çıkmış ve gittikçe yoğunluğunu daha çok hissettirerek günümüze kadar gelmiştir. Umumi anlamda bu tartışmaların, üç önemli veçhesinden söz etmek mümkündür. Bunlardan birincisi, İslam dünyası başta olmak üzere bütün bir insanlığın içinde bulunduğu siyasi, iktisadi, toplumsal ve zihinsel sorunlardan arındırılmasıyla ilgili arayışları içerir. İkincisi, bu sorunların ilmi tahlilinin yapılmasına imkân sunulması bakımından esasen İslam dünyasının, kadim ilmi geleneğiyle kopar(t)ılmış olan bağlarının yeniden tesis edilmesi anlayışıyla ilişkilidir. Üçüncüsü ise tebliğimizin de ana iskeletini oluşturan modern bilim kuramının ilk iki sorunsalının ortaya çıkmasına zemin hazırlayan önemli bir etken olarak kabul edildiğinde, bu akıma karşı yeni bir bakış ve alternatif bir bilimsel algı geliştirme ile ilgili tartışmaları ihtiva eder. Bu son ifadeyle çağdaş bilginin İslamileştirilmesi bağlamında tesis edilecek İslami bilim, modern mekanik bilime bir tepki olmakla birlikte modern bilimin tasarladığı bilimsel zihniyete alternatif bir bilim modelinin ortaya çıkarılması çabalarının bir neticesi şeklinde okunabilir. Bu meyanda tebliğimiz, çağdaş bilginin İslamileştirilmesi kavramsallaştırmasının teorisyeni olan Nakib al-Attas'ın fikirlerinden hareketle, modern bilimsel nazariyenin epistemolojik paradigmasının ve Batı dünyagörüşüyle ilişkisinin yeniden tahkik ve tahlil edilmesine epistemolojik imkân sağlayacak bir bilgi geleneği ve buna bağlı olarak bir bilim geleneğinin yeniden inşa edilmesinin mümkünüğünü tartışmayı amaçlamaktadır.

Anahtar kelimeler: İslamileştirilmesi, İslami Bilim, Modern Bilim, Dünyagörüşü, Epistemoloji.

Giriş

Osmanlı devletinin 19. yüzyıldan itibaren aşikâr bir şekilde Batı uygarlığında meydana gelen bilimsel gelişmeler karşısındaki gerilemesiyle birlikte İslam dünyasında, iktisadi, siyasi ve bilimsel alanda yenilikler ortaya çıkarma çabaları söz konusu olmuştur. Bu çabalar, ekseriyette İslam medeniyetinin asrısâadet döneminin ve bu dönemin ardından gelen bilimsel gelişmelerin tekrardan canlandırılması bağlamında cereyan etmiştir. Bu bağlamda C. Afganî ve halefleri M. Abduh ile Reşit Rıza'nın yanı sıra S. Ahmed Han gibi bilim insanları, Hristiyan, Yahudi, Helen ve Nordik inanç disiplinlerinin ve kavimlerin kabilevi gelenek ve örflerinin terkihi sonucunda teşekkül olunan modern bilimin (Al-Attas, 1993, s. 134) İslam toplumunca benimsenmesi mevzusu üzerine görüşler beyan etmişlerdir. Bu görüşlerin ortak paydası, ana hatlarıyla İslami ilkeler düzeyinde modern bilimin mahiyetinin tartışılarak

* Arş. Gör., Yıldız Teknik Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü.
İletişim: srcctnaslan@gmail.com.

İslam dünyasının Batı uygarlığı karşısındaki “yenik durumunu ve geri kalmışlığını” (Aktay, 2004, s. 131) bertaraf etmektir. Modern bilimin mahiyetine ilişkin yürütülen bu tartışmalarda, ayrıntılarda farklılık arz etse de nihai anlamda sosyal bilimlerden ziyade çoğunlukla fen bilimlerine dayalı veçhesiyle modern bilimin Müslümanlarca benimsenmesinde bir beis görülmemiştir.

Ancak, 20 yüzyılın ikinci yarısının ortalarına gelindiğinde, İslam dünyasında modern bilime ilişkin meydana gelen tartışmalar, bilimin hem mekanik yönü hem de içtimai yönü üzerine yoğunlaşarak önceki tartışmalardan daha farklı bir seyirde ilerleme göstermiştir. Bu tartışmalar, Batı uygarlığının mekanik ve içtimai alanda ortaya çıkardığı bilimsel tefekkür, onun dünyagörüşü ve değer yargılarından bağımsız olmadığı mefkûresinden hareketle bunun külliliği sorgulanmaya girilmiştir. Bu soruşturmayla birlikte yapılan tartışmalar, modern bilimin siyasal iktidarların nesnesi hâline geldiğini ileri sürerek başta İslam toplumu olmak üzere küresel çapta zihinsel ve çevresel tahriplerin meydana gelmesinin yanı sıra üçüncü dünya ülkelerindeki sömürge ve alinasyonun müsebbibi olarak görmüştür.

İslâm dünyasında, Batı uygarlığının bağrında yeşeren modern bilimsel tefekkürün sebep olduğu sorunsallara reçete olması bakımından Nakib al-Attas, İsmail R. Farûkî ve S. Hüseyin Nasr gibi âlimler, epistemolojik bir bağlam dâhilinde (çağdaş) bilginin İslamileştirilmesi mevzusunu ileri sürmüşlerdir. Burada Farûkî, daha çok sosyal bilimler sahası üzerine yoğunlaşırken Nasr ise inşa edilecek İslami bilimin müteâl arka planı üzerinde durmuştur. Farûkî’nin ileri sürdüğü bilginin İslamileştirilmesiyle Nasr’ın ilk olarak kavramsallaştırdığı İslami bilimin inşa edilebilirliği projelerinin, birbirinden ayrı bağlamsal çerçeveye sahip olduğu söylenebilir. Farûkî’nin projesi, daha çok siyasetten ve güncel bir bağlam üzerinden değerlendirilebilirken Nasr’ın klasik dönem İslam medeniyetindeki teşekkül olunan bilimsel geleneğin inşasındaki metodolojik çerçevenin belirleyiciliği söz konusudur. Öte yandan al-Attas, özellikle Nasr’a daha yakın durmakla birlikte onun ikisi arasında bir denge konumunda olduğunu ifade etmek mümkündür. Al-Attas, bu konumunun yanı sıra İslami bilimin inşa edilebilirliği bağlamında çağdaş bilginin İslamileştirilmesi projesini ilk ileri sürenlerdendir. Burada al-Attas’ın çağdaş bilginin İslamileştirilmesi konusundaki çalışmalarının muhtevası çok geniş olmakla birlikte, eğitimin ve bilhassa da üniversite eğitimi istila eden kavramların, dilin, düşüncenin İslamileştirilmesi ve idarecilerin edep merkezli ihya edilmesi gibi birçok konuda önemli epistemolojik taslaklar geliştirdiği görülmektedir.¹

1 Bu minvalde teşekkül edilecek çağdaş bilginin İslamileştirilmesi mevzusunun esas gayesi, İslam toplumunda, öncelikli olarak bilim ve bilgi algısını İslam dünyagörüşü bağlamında tekrardan ortaya çıkarmak ve daha sonra modern bilimsel düşüncenin meydana getirdiği sorunları tahkik, tahlil ve tenkit ederek çözümler üretmek, bilimsel alandaki geri kalmışlığı ortadan kaldırmak ve İslam’ın dünyaya yeniden egemen olmasına hizmet edecek bilgisel bir vasıta sağlamak şeklinde belirlenebilir. Bu gayeyle inşa edilecek İslam bilim geleneğiyle de dünya bilimler hiyerarşisinde yeni bir güç cephesini ve güç dengelerini yeniden oluşturmayı amaç edinen İslami dalgayı temsil etmektedir. Ayrıca burada, İslam bilim terimi vasıtasıyla, İslam toplumunun kendine münhasır “bilgi geleneği” ve buna bağlı olarak “bilim”, “teknoloji” ve “mekfûre” gibi spesifik alanlara yönelik bir özgünlüğün inşa

Tebliğimizin tematik bağlamını esas alarak bu taslaklar arasından al-Attas'ın, İslami bilimin inşa edilebilirliği konusunda önermiş olduğu iki önemli yaklaşımı üzerinde durmakla yetinilecektir: modern biliminin epistemolojik yapısı ile çağdaş bilginin İslamileştirilmesi ve metodolojisi.

Modern Bilimin Epistemolojik Yapısı

Al-Attas'ın, çağdaş bilginin İslamileştirilmesi bağlamında modern bilimin ne'liğine ilişkin ileri sürdüğü fikirlerinin muhtevası çok yönlü olmakla birlikte, esasen üzerine yoğunlaştığı, modern bilim nazariyesinin epistemolojik vechesidir. Al-Attas açısından modern bilimin epistemolojik nazariyesinin tahkik ve tahlil edilmesi, aynı zamanda onun muhtevasının muhtasar bir şekilde anlaşılmasına da mahal verecektir. Buradan hareketle bu epistemolojik nazariyenin; insan, tarih, toplum, hakikatin bilgisi, kâinat ve Tanrı gibi birçok alanı ihtiva eden geniş yelpazede ve tek bir yöntemle incelemeye çalıştığı araştırma sahaları mevcuttur. Modern bilimin, bu araştırma sahalarını umumi anlamda tek bir yöntemle incelemeye ve bunlara dayanak bulmaya çalışması, beraberinde birçok sorunun da ortaya çıkmasına sebep olduğu tartışılmaktadır. Bu sorunlar arasından al-Attas'ın üzerine yoğunlaştığı konular, esasen insan, kâinat, Tanrı ve hakikat tasavvurunun külliliğiyle ilgili alanlardan oluşmaktadır. Bu konulara ilişkin modern bilimin ileri sürdüğü nazariyeler, olgusal nesneleri merkeze alan ve aşkın olanı öteleyen seküler dünyagörüşü havzasında varlık ve anlam bulmaktadır. Bu varoluşun ve anlamın ontolojik temelinde, nesnelerin birbirinden bağımsız bir şekilde meydana geldiğini savunan düalistik felsefi düşüncenin esasları, oluşturucu bir mahiyete sahiptir. Bu felsefi düşünce, olgusal nesnelerin ezeli-ebedî bir biçimde madde içinde yer aldığını ileri sürerek bunları her zaman bir ilerleme, bir gelişme ya da bir evrimden ibaret görmektedir. Bu bakış açısına göre kâinat, aşkın unsurlardan berî olmakla birlikte ebedî bir evreye ve kendinde içkin yasalara göre hareket eden mekanik bir sisteme tekabül etmektedir (Al-Attas, 1987, s. 4). Bu mekanik sistemde kâinattaki nedenselliğin açıklanması, ancak kâinatın kendinde olarak kabul edilen etkenleri analitik varsayımlara indirgemekle mümkün olur. Dolayısıyla kâinattaki olgusal nesnelerin mahiyetinin anlaşılmasını da kâinattaki mekanik paradigmayla ilişkilendirilen ontolojik bir düzlemin ne'liği belirlemiş oluyor.

Böylece modern bilim, olguların mahiyetine ilişkin tezlerini, kâinatta hasıl olan vakaları ve bunların temel niteliklerini zaman ve mekân bağlamından hareket, değişim ve oluşuma işaret ederek "hayat" ve "enerji" gibi kavramlarla (Al-Attas, 1989, s. 21) süreç bakımından temellendirmeye çalıştığı görülmektedir. Al-Attas, bu çerçevede tesis edilen bilimsel idra-

edilmesi hedeflenmektedir. Bu amaçla çağdaş bilginin İslamileştirilmesi bağlamında ortaya çıkan İslam bilimin terimi, ortaya atıldığı günden bugüne, birçok vakıf ve araştırmacı tarafından desteklenmekle birlikte konu üzerinde üniversiteler ve akademik kurumlar bünyesinde toplantıların yapılageldiği de görülmektedir (Armağan, 1990, s. 21).

kin özcü bir dünyagörüşünün dışı vurumu şeklinde işlemektedir. Bu dünyagörüşüne göre görüngüler, müteal olan her şeyden bağımsız olarak varoluşun temel özünü kendi kendinde barındırmaktadır. Görüngülere ilişkin bu ifade biçimi, aynı zamanda onları kendi içinde tanımlayan düşünsel bağlama karşılık gelmekte ve görüngülerin içsel dinamikleri dışında kendilerini içleyen ve dışlayan herhangi bir gerçeklikten söz edilemeyeceğini de varsaymaktadır (Al-Attas, 1989, s. 20-21). Bu varsayımlar bağlamında bir bakıma varlık bulan modern bilim, fiziği daha yüksek bir metafizik derecesine yükseltmekte ve "tefekkürü" de değer ve gelenekten kopartarak bilimsel düşünmeye (!) mahkûm etmektedir (Munir, 1983, s. 64). Tefekkürü olgusal nesnelerin içsel dinamiklerine indirgeyen modern bilimin, insan, kâinat ve Tanrı'nın da dâhil olduğu birçok konu hakkında ileri sürdüğü nazariyelerin ve hakikatin bilgisi, ileri sürdüğünün aksine evrensel nitelikli olmayıp ideolojik bir bağlama sahip olduğu söylenebilir. Zira bu ideolojik bağlam, modern bilimin indirgemeci yaklaşımının vakialara ve olgulara ilişkin bireyci ve çözümleyici tefekkürün bir neticesidir.

Modern bilimin bireyci, çözümleyici ve indirgemeci yapısından kaynaklı olarak onun epistemolojisi de kuvvetle iştigal olunmuş tekno-merkezli ve faydacı bir muhtevayı içermektedir. Bu bağlamda bilimsel bilgi denilen bilgi türünün nesnelliği, teknolojik bilgiye dönüştürülmesi ve bu teknolojik bilginin de insanların arzularının tatminine cevap vermesiyle yakından ilişkilidir. Ancak, ifade edilmelidir ki burada tatmin edilmesi gereken insanın manevi duyguları değil, onun bedenine ilişkin arzularıdır. Bu bakımdan modern bilim, insanı biyolojik bir varlık mertebesine indirgeyerek niteliğe karşı niceliğin egemenliğine dikkat çeker. Böylece modern bilim, insanın ulvi değerlerle olan bağlarını, hümanist, düalist ve pozitivist öğretiler çerçevesinde koparılmasını bir telos olarak görür. Burada modern bilim, bu telosunu imkânlı hâle getirmek için başvuru kaynağı (Al-Attas, 1985, s. xxi-xxii) olarak salt akılsal, deneysel ve felsefi-mantıksal deneyciliği esas almaktadır. Bu esaslar üzerinde teşekkül edilen bilginin yegâneliğini ve külliliğini hararetle savunmakta ve bu bilgiyi bir tahakküm vasıtası olarak işlemektedir.

Ancak, bilimsel bilgi ve düşünmenin, meydana geldiği toplumun ve bilim insanlarının dünyagörüşünden bağımsız olamayacağı kaidesi esas alındığında, sözü edilen modern bilimin yegânelik ve küllilik iddiası da sorunlu bir hâl alır. Bu bağlamda özeldede modern bilim, genelde ise bütün bilimsel bilgilerin, umumi olarak ortaya çıktığı toplumun düşünsel kültürünü ve değer yargılarını beraberinde taşıdığına ilişkin genel bir kabul söz konusudur. Bu demektir ki bilimi sistematik olarak inşa eden toplumun ve bilim insanlarının dünyagörüşünün ve değer yargılarının bilime dâhil edilmesi, aynı zamanda bilimin beşer aklından türeyen bir ideolojik formatının olduğu anlamına gelir. Bu ideolojik format, az önce ifade edildiği gibi dünya bilim tarihi içerisinde bilim üreten bütün uygarlıklarda varolmakla birlikte, modern bilimi kuşattığı kadarıyla hiçbir dönemi kuşatmış değildir. Glyn Ford, "Rebirth of Islamic Science" adlı makalesinde, Batı uygarlığının ideolojik değer yargılarının bilimsel bilginin dokusuna nasıl işlenmiş olduğuna ilişkin muhtevayı Antik Yunan'ın Truva atı ile bir

mukayese ederek önemli bir çerçeveye dikkat çeker. Ona göre günümüz modern bilim ve ürettiği teknoloji, tıpkı Yunanların Truva'ya soktuğu Truva atı gibi, her yere ve her şeye Batı değerlerini taşır ve nüfuz etmesine yardımcı olur (Ford, 1984, s. 26). Bu bağlamda Batı uygarlığı, Amerikalı İlahiyatçı Reinhold Niebhur'un dediği gibi, kendi dünyagörüşü bağlamında tesis ettiği bütün bilgiler, ideolojik bir muhtevası söz konusudur ve olması gerekenden daha fazla bir şey olma iddiasını kendinde taşır. Daha öz bir ifadeyle modern bilim, belli bir dünyagörüşü açısından kazanılmış sınırlı bir bilgi idrakini temsil etmesi gerekirken, nihai olarak mutlak olma iddiasını kendinde görmektedir (Aydın, 2005, s. 89). Bu bakımdan modern bilim, tesis ettiği bilgiyi hakikat seviyesine yükseltmeye çalışacağı yerde, hakikati kendisinin inşa ettiği bilgi seviyesine indirgemeye çalışmaktadır (Guénon, 2005, s. 109).

Bilimi tarihsel ve toplumsal bir müessese olarak ele alan Paul Feyerabend, modern bilimin bilginin hakikatini tek bir yönetime indirgemesini tenkit ederek bunun bilim adamlarının iktidarını yansıttığına işaret etmektedir. Bu iktidar biçimi, aynı zamanda bireylerin bilimsel düşünme tarzlarını ve özgürlüklerini de sınırlandırmaktadır (Feyerabend, 1980, s. 47). Bu sınırlandırmayı daha da anlaşılır kılmak için Feyerabend, "Özgür Bir Toplumda Bilim" adlı eserinde, modern bilim ve Roma kilisesi diye ifade ettiği Orta Çağ kilise kurumu arasında bir mukayese yapar. Ona göre bugün modern bilim olarak kabul edilen müessese, kendisinin ileri sürdüğü şeylerin dışında herhangi bir veriyi bilimsel diye kabul etmemektedir. Dahası bilimsel ürün olarak ifade edilen bilgi, Batılı bilim insanlarınca yegâne doğru şey diye kabul edilirken diğerleri ise tamamen mitolojik ve hurafe diye lanse ettirilir. Bu açıdan tek gerçeklik, hâliyle modern bilimin ileri sürdüğü bilimsel gerçekliktir. Dolayısıyla bilim alanına girmeyen metafiziksel unsurlar, ahlaki ve manevi değerler gibi soyutsal şeyler de bir anlam ifade etmez. Bu bakımdan Orta Çağ kilise müessesesinin de, kendisinin öngördüğü kabullerin dışındaki diğer tüm bilimsel bilginin tecridini âdeta vazife bilerek yaklaşması ve bilime tahakküm etmesinden dolayı modern bilim müessesesi ile paralellik arz eder (Feyerabend, 1999, s. 100). Dolayısıyla modern bilimin, Orta Çağ kilise müessesinde olduğu gibi, günümüz bilim felsefesi açısından, mekanik evren tasavvuruna bağlı olarak mutlak ve külli düzeyde bir epistemoloji ileri sürdüğü iddiasında bulunarak gerekenin ölçütü olarak kendisini varsayması, sorunlu bir yaklaşım olarak görülmelidir.

Modern bilimin mutlaklığının eleştirisini yapan Thomas Kuhn, Feyerabend'in modern bilimin küllilik soruna ilişkin çerçeveyi bilimsel bilginin tarihî gelişim sürecini ve bunun etkenlerini esas alarak doğrusal bir şekilde temellendirmeye girişir. Kuhn'a göre bilimsel bilginin gelişim seyri; bilim öncesi, olağan bilim (normal science), bunalımlar, devrim, yeni olağan bilim ve yeni bilimler şeklinde ortaya çıkar (Kuhn, 1970, s. 35-95). Bu aşamalar arasındaki geçişler, süreç açısından değişken olmakla birlikte bir önceki aşamadaki paradigmanın yıkılmasıyla diğer bir paradigmaya geçişi söz konusu olur. Bu anlamda bilimsel olanın mutlak bir veri olarak kabul edilebilirliğinin, zaman ve mekân bağlamında paradigmalar arasındaki geçişler üzerinden okunması gerekir. Kuhn'un ileri sürdüğü bilimsel paradigmadan

bir diğer paradigmaya geçiş, beraberinde bilim cemaatinin dünyagörüşlerinin değişimini (geçiş) de beraberinde getirir. Bu değişimin, idraktan bilimsel paradigmaya doğru bir seyrüseferi söz konusudur (Kuhn, 1970, s. 111-112). Bu çerçevede günümüzde modern bilimin ortaya çıkardığı doğruları mutlak anlamda bir doğruymuş gibi dayatması, bilim felsefesi ve bilim tarihi açısından sorunludur. Çünkü bilim denilen şey, Kuhn'nun da ifade ettiği gibi (Kuhn, 1970, s. 23), âdeta hukuktaki bir yasa gibi değişen şartlara bağlı olarak daha özgün ve yeni bir modele karşılık gelir. Bu bakımdan bilimsel bilgi, "doğrulanmış bilgi değildir; muhtemelen doğru olan bilgidir (Chalmers, 1990, s. 55)". Yani ne saf ve ne de tamamlanmış bir şey olan bilim; belli bir yöntemle dayalıdır, bazı ön kabulleri vardır, tarihseldir, nisbidir, kolektiftir, bağlamsaldır (Suruş, 1997, s. 124-125).

Al-Attas açısından modern bilimin sarfı nazarındaki epistemolojik nazariyenin, esasen Batı uygarlığının dünya mefkûresiyle bağlantılı olduğuna ilişkin esaslardan hareketle küllilik iddiasının muhtevası sorunlu görünmektedir. Al-Attas, modern bilimin bilimsel kavramları yumağı içinde düşünen bilim insanlarının inşa ettiği bilimsel bilginin âdeta külli normları yansıttığının varsayılmasını ve umum tarafından tasdik edilmesinin ön şart olarak ileri sürülmesini tenkit eder. Al-Attas'a göre külli bir norm hâline dönüştüğü iddia edilen modern bilim, esasında bilgiyi tecrübenin konusu olan alanlarla ilişkilendirerek duyumsanabilen nazariyelerin kabulünü varsayan ve bilimselliği formülatif yöntemlerle kanıtlama çabasında olan realizm, idealizm ve pragmatizmden müteşekkil bir anlayışı yansıtmaktadır (Al-Attas, 1989, s. 4). Bu anlayışla üretilen modern bilim, yegâne bir gerçeklik olduğu savıyla hareket ederek bunun ötesinde varolduğu düşünülen veya ileri sürülen bilgi kümelerinin hakikati-ne mahal/imkân vermemektedir (Al-Attas, 1985, s. xix).

Böylece modern bilim, inşa ettiği epistemolojik ve ontolojik paradigmaya bağlı olarak kâinatta ve toplumsal sahada telafisi zor sorunların ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Modern bilimin müsebbibi olduğu sorunlardan en çok etkilenen, bunlarla şekillenen ve alinasyona uğratılan toplum, İslam toplumdur. Nitekim yaklaşık iki asırdır, İslami yaşayan düşünüşün temel sorunları arasında, modern bilim ve uygarlığının hasılatları ve dayatmaları olan mekanik bilimsel metodolojinin mutlak otorite sorunu bulunmaktadır. Bu mutlak otorite üzerinden tanımlanan bilimsellik sorunu, İslam düşün ve bilim dünyasının kendi ilmi geleneğiyle aralarında kimi yerlerde telafisi zor hasarlara yol açmış kimi yerlerde de ilmi gelenekle zihni keşmekeşlerin, safsataların ve çatışmaların önünü aralamıştır. Bunların bir neticesi olarak İslam dünyasında, bilimsel yabancılaşma ve buna bağlı olarak entelektüel düzeyde ilmi keşmekeşlik hasıl olmuştur. Aynı zamanda modern bilim, İslam dünyagörüşü bağlamında ortaya çıkan kavramların anlamlarının değiştirilmesi ve sınırlandırmasına neden olmuştur. Bu anlamda modern bilim, kamusal alanda kimlik ve zihinsel tahriplerin yanı sıra İslam bilim ve tarihinden miras alınan ilmin tarihi köklerinden sapmasının ve seküler tefekkür ile eğitim sisteminin tesis edilmesinin (Al-Attas, 1995, s. 15-16) de bir nedenidir.

Bu ve bunun gibi nedenlerden hareketle al-Attas, modern bilimsel tefekkürün neredeyse bir bütün olarak İslam düşünce geleneğiyle ayrışmakta ve kutuplaşmakta olduğunu ifade ederek epistemolojik düzeyde ve muazzam bir ölçüde eleştirel bir değerlendirmeye tabi tutulması gerektiğini ileri sürer. Al-Attas, bu minvalde yapılacak eleştirel değerlendirmelerin çok boyutlu ve köklü olması gerektiğine vurgu yapar. Al-Attas'ın modern bilime ilişkin önerdiği bu eleştirel değerlendirmeler arasında; modern bilimin bilgilenme metodolojisinin, kullandığı kavramlar ve geliştirdiği bilgi nazariyesinin, ön kabullerinin ve sembollerinin yanı sıra onun akli ve tecrübî bağlamı, ahlak ve değerlere ilişkini bakışı, varlıkların menşei konusundaki yorumu, bilimlerin sınıflandırılışı, sınırları ve bilimlerin birbirleriyle nasıl ilişkilendirdiğini ele alıp sosyal meselelere nasıl uyguladığı gibi konular yer alır (Al-Attas, 1989, s. 3-4). Modern bilime ilişkin bütün bu tahlil ve tenkit biçimleri, aynı zamanda çağdaş bilginin İslamileştirilmesinin bir gereği ve ön şartı olarak görülür. Şimdi bu son ifadeleri daha anlaşılır kılmak için çağdaş bilginin İslamileştirilmesinin muhtevasının ne'liği üzerine durmak gerekir.

Çağdaş Bilginin İslamileştirilmesi Projesi

Çağdaş bilginin İslamileştirilmesi meselesinin, iki önemli veçhesinden söz etmek mümkündür. Birincisi ve öncelikli olanı, İslam dünyasında, İslam dünyagörüşüne dayalı ve edep ile bütünleştirilmiş İslam bilgi geleneği ve buna bağlı olarak bir bilim geleneğinin inşa edilmesidir. Bu anlamda klasik dönem İslam bilgi ve bilim geleneği esas alınmadan, çağdaş bilginin İslamileştirilmesi söz konusu olamaz. Dolayısıyla çağdaş bilginin İslamileştirilmesi demek, İslam düşüncesinin bilgi kaynaklarından hareketle İslam bilgi ve bilim geleneğinin inşasına çalışılması demektir. Çağdaş bilginin İslamileştirilmesinin bir diğer veçhesi ise modern mekanik bilime bir tepki olmakla birlikte modern bilimin tasarladığı bilimsel zihniyete alternatif bir bilim modelinin ortaya çıkarılmasıyla ilişkilidir. Bu bakımdan çağdaş bilginin İslamileştirilmesi mevzusu, İslam toplumunun kendi değer yargılarıyla barışık sistematik bir bilgi geleneğinin inşa edilmesinin yanı sıra bilginin Batılılaş(tırıl)maktan kurtarılması ve arındırılmasıyla (Açıkgenç, 1996, s. 1-3) bağlantılıdır. Bu çerçevede İslam dünyasında ilk defa epistemolojik bir tasarı geliştiren al-Attas (Daud, 1993-1994, s. 68), çağdaş bilginin İslamileştirilmesi mevzusunu epistemolojik bir devrim² (Daud, 1997, s. 127) olarak görür. Ona göre çağdaş bilginin İslamileştirilmesi projesi; bilginin, mekanik faraziyelerle şekillenen modern bilimsel tefekkürden arındırılması ve seküler modern bilimin esasen İslam toplumlarında yarattığı bilgisel tahribatların ihya edilmesi konusunda doğrudan bir bağlamı vardır. Bu bağlamda al-Attas, çağdaş bilginin İslamileştirilmesi ekseninde İslamileştirilmeyi şöyle görür:

2 Burada ifade etmek gerekir ki al-Attas, günümüzde de yaygın olarak kullanılan "bilginin İslamileştirilmesi" kavramsallaştırmasını hiç kullanmamıştır. Al-Attas'ın, bunun yerine "çağdaş bilginin İslamileştirilmesi" kavramsallaştırmasını kullandığı görülmektedir (Açıkgenç, 1996, s. 7).

İnsanın ilk önce İslâm'la çelişen sihir-büyü tesirinden, mitolojik ve animistik (ruhani) olarak algılanan tanrı inanışlarından, ulusal/kabilevi kültür geleneğinin tesirinden, daha sonra da dili ve aklı üzerindeki seküler tahakkümden azâd edilmesidir. Müslüman kişi, aklı ve dili sihir, mitoloji, animizm ve İslâm'la çelişen onun milli-kültürel ve sekülerizm tarafından kontrol edilmeyen kimsedir. Böyle birisi, hem sihirseldir ve hem de seküler dünya görüşlerinden kurtulmuştur. Bu bakımdan biz, İslamileştirmenin mahiyetini özgürleştirici süreç olarak tanımladık. İslamileştirme özgürleştiricidir, çünkü insan hem maddî hem de ruhani bir varlık olduğundan özgürleştirme onun ruhuna ilişkindir. Böyle bir insan, gerçek bir insandır; bütün önemli ve manalı olaylar nihâi olarak ona râcidir... İslamileşme, orijinal özün geliştirilmesinden çok, orijinal öze dönüş sürecidir; insan, ruhu itibarıyla zaten mükemmeldir, fakat insan kendini maddî bir varlık olarak gerçekleştirdiğinde gaflete, cehalete ve zulme duçar olur, böylece –bu haliyle– o behemehâl mükemmel değildir... Biz aynı zamanda İslamileşmeyi, önce dilin İslamleştirilmesini içerdiğini de ifade ettik ve bu gerçek, Kur'an ilk Araplara ilk indirildiğinde Kur'an'ın kendisi tarafından sergilenmiştir (Al-Attas, 1993, s. 44-46).

Al-Attas, tevhidi dünyagörüşünün bir gerekliliği olarak İslamleştirilmeyi, yukarıdaki pasajdan da anlaşılacağı üzere, öncelikli olarak bilginin anlam ve ifadelerini sarmalayan seküler ideolojilerden (Al-Attas, 1991, s. 43) arındırılması olarak görmektedir. Bu zorunluluk, insani kavrayışın ötesinde olan ve bütün fizik ile metafizik alanların tanzim edicisi olan tek ve eşsiz yaratıcının kudretinin kâinattaki göstergesi olan tevhidi ilkedeki epistemolojik destek (Al-Alwânî, 1995, s. 84) almaktadır. Yani İslamileştirme bağlamında tesis edilecek İslami bilim, varoluş olgularının, Kur'ani sisteme göre yorumlayarak mekanik bilimin öngördüğü kâinattaki olgular arasındaki zorunlu bir ilişkiyi ve illiyeti, aşkın alanla ilişkilendirerek temellendirilmesini öngörmektedir (Al-Attas, 1989, s. 35-36). Bu bakımdan çağdaş bilginin İslamleştirilmesinin ön şartı, onun, İslam toplumunun bütün hayat damarlarını çepeçevre saran ve kâinattaki mekanik yapıyı ileri süren seküler akımların ve tefekkür biçimlerinin tahakkümünden arındırılmasıdır. Bu bağlamıyla çağdaş bilginin İslamleştirilmesi, günümüz modern biliminin tekelinde bulunan bilginin dil, düşünce ve akıl ile ilişkisinden oluşan felsefi bir süreç olarak ifade edilebilir. Bu ifade biçimiyle çağdaş bilginin İslamleştirilmesi, İmadüddin Halil'nin de ifade ettiği gibi (Al-Alwânî, 1995, s. 83), epistemolojik nazariyeler dâhilinde evren, insan ve yaşam üzerinde İslami bir bakış açısı kazandırılarak bunları özetleme ve bunlar arasında ilişki kurmanın yanı sıra zihinsel hareketlerin muhtevasını ihtiva eder.³

3 Bu bağlamda Farûkî, bilginin İslamleştirilmesi kavramını ve sürecini, insanlığın mirası olan bilginin İslami perspektifler ışığında yeniden işlenmesi olarak görür. Bu kavram ve süreç, bahsedilen bilginin yeniden tanımlanması, verilerinin sistematik olarak yeniden düzenlenmesi, yeni akıl yürütmeler meydana getirmek, sonuçları yeniden değerlendirmek ve sonuçların hedeflerini yeniden belirlemekle ilişkilidir. Bilginin İslamleştirilmesi hususunu oluşturan bu anlamalar, İslam dünyagörüşünün esaslarının merkezinde yapılması gerekir. Burada bilginin İslamleştirilmesiyle amaçlanan hedef, İslami usuller ekseninde hakikatin birliğini (The unity of truth), bilginin birliğini (the unity of knowledge), insanlığın birliğini (the unity of humanity), yaşamın birliğini (the unity of life) ve yaratılışın bir amaç için olduğunu İslam dünyagörüşünden hareketle temellendirmektedir (Al-Fârûqî, 1982, s. 15–16).

Epistemolojik nazariye bakımından İslamileşme, insan aklına gelebilecek kuruntudan, şüpheden (şekk) ve zandan azade edilmesidir. Bu azade edilişin sebebi ise insanın maddi ve manevi gerçekler konusunda hakikatin (hakk) mutlak bilgisine erişmesini sağlamaktır. Burada İslamileşmenin işlevi, ilkinde bilimsel bilgiye dayanırken ikincisinde ise daha yüksek bir bilgi çeşidi olarak marifete dayanır ve bu marifet bilgisi, bilimsel olanının erişiminde öncülük eder. Bu iki bilgi alanına ilişkin olarak al-Attas, müteal olanı içeren marifet bilgisini farz-ı ayn olarak kabul ederken bilimsel bilgiyi de farz-ı kifaye olarak ele alır (Daud, 1993-1994, s. 66). Bu bakımdan çağdaş bilginin İslamleştirilmesi, İslamilikle ilişkili marifet ve saf bilginin İslamleştirilmesiyle ilgili olmayıp modern bilimin marifeti öteleyerek saf bilgiyi seküler dünyagörüşü bağlamından arındırarak asli özelliğine kavuşturma çabası olarak görülebilir.

İslamilik kavramı, çağdaş bilginin İslamleştirilmesi bağlamında yürütülen faaliyetlerin mahiyetini iktifa etmektedir. İslamleştirme kavramı ise bu faaliyetlerin zamansal ve mekânsal bağlamdaki sürecini karşılamaktadır. Her iki kavram arasında bir analogi kurulacak ise İslamleştirme kavramsallaştırmasının düşünsel temeli, İslamiliğin düşün havzasına dayanmaktadır. İslamiliğin düşün havzası ise kaynağını Kur'an ve Sünnet'ten alan⁴ klasik dönem İslam medeniyetinde teşekkül olunan bilgi ve bilim geleneğinin bütün esaslarından oluşturmaktadır. Çağdaş bilginin İslamleştirilmesi açısından İslamiliğin nassları, nübuvvet nübüvvet risalesinin başlangıcından günümüze kadar gelen İslami düşün idrakinden müteşekkildir ve cevvaliyet kazanması ise İslamileşmeyle ilgilidir. Bu bakımdan her iki kavramın ortak paydası, İslam'ın düşün pratiklerine karşıt olan harici tefekkürlere karşı ortak tutumlar sergilemektir. Bu bağlamda çağdaş bilginin İslamleştirilmesi, tevhit ilkesi gereği, İslam dünyagörüşü zemininde batıl mefkûrelerin tahkik ve tahlilinin epistemolojik çerçevede yapılmasına veri sağlayan dinamik İslamilik düşüncesinden alır.

Çağdaş Bilginin İslamleştirilmesi Metodolojisi

Çağdaş bilginin İslamleştirilmesinin metodolojisinin çıkış noktası, İslam dünyagörüşüdür. Bu demektir ki İslam dünyagörüşü anlaşılmadan çağdaş bilginin İslamleştirilmesine çalışılması sorunlu bir yaklaşımdır. Dolayısıyla çağdaş bilginin İslamleştirilmesi, İslam dünyagörüşü havzasında anlamlandırarak yürütülmesi önceliklidir. Çünkü modern bilimin, bilgisel ve bilimsel kavramlar yumağını çevreleyen bir dünyagörüşü vardır. Bu çerçevede al-Attas'ın ele aldığı şekliyle İslam dünyagörüşünün muhtevasında, Allah'ın, vahyin ve yaratıcının yara-

4 Ancak Fazlur Rahman, İslamiliğin Kur'an ve Sünnet olmak üzere esasen iki temel kaynağının olduğuna vurgu yapar. Bu bakımdan "Bir öğreti ya da bir kurum, Kur'an ve Sünnet'ten bir bütün olarak çıkarıldığı ölçüde ancak gerçekten İslamidir (Rahman, 1982, s. 23)". Fazlur Rahman'ın yanında doktorasını tamamlayan Alparslan Açıkgenç'e göre Kur'an ve Sünnet ile ifade edilen şey, İslami bir dünya görüşüdür (Açıkgenç, 2011, s. 35-37). Aynı şekilde Açıkgenç'e göre "bir fikrin, doktrinin, hâlin, davranışın ve disiplinin (bilim anlamında) İslami olması, ancak onun "farklı" yorumlamaları kendi bağlamına dâhil eden İslam dünya görüşünden doğrudan çıkmasına ya da ondan geliştirilmesine bağlıdır (Açıkgenç, 1996, s. 8)".

tıklarının mahiyetinin yanı sıra insanın mahiyeti ve insan ruhunun psikolojisi; bilginin, dinin, hürriyetin, değerlerin, faziletlerin ve mutluluğun mahiyeti gibi soyut alana ilişkin unsurlar önemli bir yer tutar (Al-Attas, 1995, s. 4-5). Burada vahiy ile anlatılmak istenen şey, ortak, rakip ve eş koşmaksızın yegâne Allah'ı (ilahı) tanımak⁵, tasdik ve yalnızca ona ibadet etmek; bütün peygamberlerin ve nihai olarak da son peygamberin getirdiği hakikati benimsemektir (Al-Attas, 1995, s. 10). Ancak, İslam dünyagörüşü, burada "nazratu'l-İslâm li'l-kevn" şeklinde düşünülen bu soyut alanlarla sınırlı değildir. İslam dünyagörüşü, şahadet dünyasını, insanın tarihini, onun sosyal, politik ve kültürel birikimini de kuşatmakla birlikte öte âlem/ahiret ile ayrılmaz ilişkileri söz konusudur. Bu bakımdan İslam dünyagörüşünü asıl şekillendiren olgu, şahadet âlemiyle köklü bir ilişkisi olan ahiret âlemidir, anlayışıdır. Bu anlamda al-Attas, İslam dünyagörüşünün "ru'yetu'l İslâm li'l-vücut" olarak anlaşılması gerektiğini söyler (Al-Attas, 1995, s. 1-5). Bu bakımdan İslami dünyagörüşü, var olanlara ilişkin sağlanan temasın duyusal ve duygusal tecrübelerine dayalı felsefi spekülasyonlarla kendini sınırlandırmaz. İslami dünyagörüşü denildiğinde hem dünya hem de ahiret merkezli olmakla birlikte dünyaya ilişkin perspektifin arkasındaki uhrevi unsurların yer alması düşünülmelidir. Bu bağlamda İslam dünyagörüşünde bilginin mahiyeti, zahiri olandan batını olana; yatay bağlamdan dikey bağlama doğru sürekli bir bağımlılık çerçevesi içerisinde belirlenmektedir (Al-Attas, 1995, s. 10-11).

Çağdaş bilginin İslamileştirilmesi metodolojisinin diğer vechesi ise bilimsel kavramlar yu-
mağının İslam dünyagörüşü havzasında İslamileştirilmesiyle ilgilidir. Buna göre bilimsel kavram ve nazariyeler, ortaya çıktığı toplumun ve onları inşa eden bilim insanlarının dünyagörüşleri dolayımında anlamlandırılır. Bu bakımdan çağdaş bilginin İslamileştirilmesi, Batı dünyasından İslam dünyasına aktarılan kavramların belli bir eleme ya da süzgeçten geçirilerek eğitim kurumlarında işlenmesine ilişkin bir metodoloji sunmaktadır. Bu metodoloji, Batı kültür ve fikir geleneği içinden harmanlanmış kavramların, bilimsel ve nazari tüm disiplinlerden öncelikli olarak ayıklanmasını gerektirir. Bu açıdan İslam toplumunun düşünme biçimini etkileyen ve belirleyen Batılı kavram ve nazariyelerin, eğitim kurumlarından arındırılmadığı müddetçe İslamileştirilme süreci başlatılamaz. Öyle ki al-Attas, çağdaş bilginin eleme süzgecinden geçirildikten sonra ekstra bir faaliyetin içine girmeye de gerek olmayacağını düşünür. Çünkü saf durumda kalan bilgisel kavram ve nazariyeler, mahiyeti itibarıyla zaten İslami olarak kabul edilebilir. Aksi takdirde çağdaş kavram ve nazariyelerin, İslam dünyagörüşü dâhilinde yamalanarak bir hakikat elde edilemeyeceği gibi bu işlemler,

5 İslam dünya görüşünde, Allah tektir, hayat sahibidir (Hayy), başkasına muhtaç olmayan (Kayyum), bütün varlıkların kendisine muhtaç olduğu ezeli ve ebedî (Baki)dir. Allah'ın varlığı, kendi Zat'ındandır. Bu anlamda Allah, Aristotelyenci ilk hareket ettiriciye benzemez ve daima değişim ve dönüşüme maruz kalmadan fail olarak faaliyet hâlinindedir. Bu bakımdan İslam'daki Allah anlayışı, ne Yunan ve Helenistik felsefe geleneğinin ne Batılı felsefe ve bilim geleneğinin ne de Doğulu mistik geleneklerinin tanrı tasavvurlarına birebir zahiri ve batını olarak benzemektedir (Al-Attas, 1995, s. 7-12).

bir özgünlük elde edilemez. Çağdaş kavram ve kuramların yamalanarak İslami olarak kabul edilmesi demek, yabancı maddelerle istila edilmiş ve hastalıktan bitap düşmüş bedene bir reçetenin şifa vermemesi demektir (Al-Attas, 1993, s. 162-163).

Günümüz İslam tefekkürünün, yüklü yabancı kavramların işgali altında olduğu muhakkaktır. Bu işgal ile birlikte İslami düşüncenin, aynı zamanda asli özünden kopartılmaya çalışıldığı da bilinen bir hakikattir. Zira bu durum, İslam düşüncesinin ve dünyagörüşünün tefsir edilmesinde bir yanlış anlamayı ortaya çıkarmıştır (Al-Attas, 1985, s. 172-173). Çünkü bilimsel kavramlar yumağı, meydana geldiği toplumun kültür ve düşünsel hayatında anlam bulmakla birlikte, toplumsal dilin düşünce sınırları içinde düşünülmesiyle cevvaliyet kazandır (Kuhn, 1970, s. 204). Bu bakımdan çağdaş bilginin meydana geldiği toplumun değer yargıları ve tefekkür dünyaları doğrultusunda varlık bulduğu dünyagörüşünü oluşturan dinamiklerin tamamı İslam dünyagörüşüne aykırıdır. Bundan dolayı çağdaş bilgi İslamleştirilirken Müslümanları dinî değerlerinden yabancılaştıracak öğelerin ve hastalıkların defedilmesi önemli bir etkinlik olarak görülmelidir. Bu etkinliğin, dilin ve kavramların İslamleştirilmesi olmak üzere iki önemli kapsamından söz edilebilir.

Bu çerçevede al-Attas, çağdaş bilginin İslamleştirilmesinin ilk basamağının dilin İslamleştirilmesi olduğunu söyler. Ona göre dil, düşünce ve mantıkla sıkı sıkıya bağlı olduğundan dünyagörüşünün ve hakikat anlayışının ortaya konulmasında da bunlar birbirleriyle birebir ilişkilidir. Bu anlamda dilin İslamlaşması demek, beraberinde düşüncenin, aklın ve mantığın İslamlaşması (Al-Attas, 1993, s. 45-46), buna bağlı olarak da doğru bilginin İslamlaşması demektir (Al-Attas, 1985, s. 168). Bu minvalde al-Attas, dil bağlamında çağdaş bilginin İslamleştirilmesinin en iyi örneğinin asrısaaadet döneminde Arap dilinden verilebileceğini söyler. Bunun sebebi ise Arap dilinin, asrısaaadet döneminden günümüze kadar dağarcığındaki kelime köklerinin yeni gelişmeleri karşılamak için cüzi bir miktar gelişmesine rağmen kökenbilim itibarıyla herhangi bir değişme göstermemesidir. Bu bakımdan Farûkî, Arap lisanının dilbilgisinin, fiil ve isim çekimlerinin, gerçekleri ve düşünceleri ilişkilendiren kategoriler ile edebî kavramların yapısında bir değişikliğe yol açmayarak özgünlüğünü sürekli koruduğunu, böylece günümüze kadar geldiğini aktarır (Farûkî, 2006, s. 40). Nitekim Arap dilinin bu yapısı, çağdaş bilginin İslamleştirilmesi açısından doğru bilginin ve gerçekliğin anlaşılması ve yorumlanması hususunda kökeni Kur'an'da bulunan anahtar kelime ve kavramların belirlenmesinde önemli bir özgünlük sağlar. Öyle ki bu kavramlar, çağdaş bilginin İslamleştirilmesine katkı sağlamakla birlikte ve dünya çapında Müslümanların zihinsel ve manevi birlikteliğinin oluşmasında önemli araçlar hükmündedir (Al-Attas, 1995, s. 30).

Bu minvalde çağdaş bilginin İslamleştirilmesi konusunda ve üniversite düzeyinde tesis edilecek eğitim müfredatında, al-Attas'ın önerdiği temel kavramlar arasında, birbiriyle ilişkili olarak din, insan, bilgi (ilim ve marifet), hikmet (sebeup bilgisi), adalet, edep (right action/doğru/salih amel) ve üniversite kavramı (külliye ve camia) yer alır. Bunlar arasında din kavra-

mı, bilgi araştırmacısının gayesine ve eğitim ile ilişkisine; insan, bunun faaliyet kapsamına; bilgi, bunun içeriğine; hikmet, insan ve bilgi kavramı için bir ilkeye; adalet, hikmet kavramı ile ilgili olarak dağıtım meselesine; edep, din, insan, bilgi, hikmet ve adalet kavramları için gerekli olan yöneme ve üniversite ise tüm bunların gerçekleşmesine atıftır (Al-Attas, 1979, s. 43). Bu kavramların merkeze alınarak çağdaş bilginin İslamileştirilmesi, düşünce dünyamızın eğitim kurumlarımızda var olan yabancı kavramlardan arındırılarak saf/öz bilgiyi tanımlayan epistemolojik yeni bir bağının inşa edilmesine karşılık gelir. Bu yeni bağını, insanın mahiyeti, dinin mahiyeti ve insanın onunla ilişkisi, bilginin (ilim ve marifet), hikmetin, adaletin ve doğru amelin mahiyeti ile ilgili bir terkinin mukabilidir. Ayrıca bu bağını sağlanırken metafiziksel bağlam, dinî ilimler, İslam kozmoloji öğretisi ve İslam tasavvuf düşüncesinin yanı sıra Arapça bilgisine başvurulmalıdır. Bütün bunlarla birlikte kavramsal ve kuramsal hâle getirilecek bilgide, İslam tarihi, kültürü, medeniyeti ve düşüncesinin yanı sıra İslam düşüncesi ekseninde karşılaştırılmalı dinler tarihine, Batı kültür ve uygarlık tarihine ve Müslüman düşünürlerin ilmi alanda geçmişten günümüze dek yaptıkları çalışmalara (Al-Attas, 1993, s. 164-165) da yer verilmelidir. Bu minvalde üniversite düzeyinde çağdaş bilginin İslamileştirilmesi, modern bilimin kuşattığı kültürel değerlerin ve inanç sistemlerinin farkında olarak bilimsel kavram ve nazariyelerin dayanağının Kur'ani metafizik tasavvurundan alan bütüncül bir bağlamı gerektirmektedir. Bu gereklilik, aynı zamanda insanın fiziksel yetilerinin geliştirilmesinin yanı sıra ruhsal ve manevî yetilerinin geliştirilmesiyle ilişkili olarak yaratılış maksadını ve fitratını bilerek kâinattaki farkındalığını müteal alan ile ilişkilendirmesini ihtiva eder.

Kaynakça

- Açıkgenç, A. (1996). *Islamic science towards a definition*. Kuala Lumpur: ISTAC.
- Açıkgenç, A. (2011). *Bilgi felsefesi: İslam bağlamında bilgi bilimden sistem felsefesine*. İstanbul: İnsan Yayınları.
- Aktay, Y. (2004). Modernleşme ve gelenek bağlamında dinî bilgi ve otoritenin dönüşümü. *Bilimname*, VI(3), 131-15.
- Al-Alwânî, T. J. (1995). The Islamic of knowledge: Yesterday and today. *The American Journal of Islamic Social Sciences*, 12(1), 81-101.
- Al-Attas, S. M. N. (1979). Religion, knowledge and education. In N. al-Attas (Ed.), *Aims and objectives of Islamic education* (pp. 16-47). Jeddah: King Abdulaziz University.
- Al-Attas, S. M. N. (1985). *Islam, secularism and the philosophy of the future*. London: Mansell Publishing Limited.
- Al-Attas, S. M. N. (1987). Science and İslam. *Al-Nahdah: Muslim News and Views*, 7(1), 4-6.
- Al-Attas, S. M. N. (1989). *Islam and the philosophy of science*. Kuala Lumpur: ISTAC.
- Al-Attas, S. M. N. (1991). *The concept of education in İslam: A framework for an Islamic philosophy of education*. Kuala Lumpur: ISTAC.
- Al-Attas, S. M. N. (1993). *Islam and secularizm*. Kuala Lumpur: ISTAC.
- Al-Attas, S. M. N. (1995). *Prolegomena to the metaphysics of Islam: An exposition of the fundamental elements of the worldview of Islam*. Kuala Lumpur: ISTAC.
- Al-Fârûqî, I. R. (1982). *Islamization of knowledge: General principles and workplan*. Maryland: International Institute of Islamic Thought.

- Al-Fârûqî, I. R. (1986). The causal and telic nature of the universe. *MAAS Journal of Islamic Science*, 2(2), 9-21.
- Al-Fârûqî, I. R. (2006). *Tevhid* (Çev. D. Yardım & L. Boyacı). İstanbul: İnsan Yayınları.
- Armağan, M. (Ed.). (1990). *İslam bilim tartışmaları*. İstanbul: İnsan Yayınları.
- Aydın, M. (2005). İlim-İslam münasebeti. A. Tabakoğlu & S. Çelenk (hazl.), *Bilgi, bilim ve İslam I-II* içinde (s. 79-98). İstanbul: Ensar Neşriyat.
- Chalmers, A. (1990). *Bilim dedikleri* (Çev. H. Arslan). Ankara: Vadi Yayınları.
- Daud, W. M. N. W. (Kış, 1993-1994). Al-Attas'ın eğitim felsefesi ve metodolojisinin genel hatları (Çev. Y. Ceylan). *İslami Araştırmalar Dergisi*, 7(1), 35-72.
- Daud, W. M. N. W. (1997). Bilginin İslamileştirilmesi: Attas ve Fazlur Rahman arasında kısa bir karşılaştırma. *İslam ve modernizm: Fazlur Rahman tecrübesi* içinde (s. 127-139). İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı Yayınları.
- Feyerabend, P. (1980). *Against method*. London: Redwood Burn Limited Trowbridge & Esher.
- Feyerabend, P. (1999). *Özgür bir toplumda bilim* (Çev. A. Kardam). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Ford, G. (1984). Rebirth of Islamic science. In Z. Serdar (Ed.), *Science, values and environment in Islam and the west* (pp. 26-29). London: Manchester University Press.
- Guënon, R. (2005). *Modern dünyanın bunalımı* (Çev. M. Kanık). İstanbul: Hece Yayınları.
- Kuhn, T. S. (1970). *The structure of scientific revolutions*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Munir, S. (1983). İslam and the world of science. *Arabia: The Islamic World Review*, 23, 64-65.
- Rahman, F. (1982). *İslam & modernity: Transformation of an intellectual tradition*. Chicago: The University Chicago Press.
- Suruş, A. (1997). Bilginin İslamileştirilmesi mümkün mü? *İslam ve modernizm: Fazlur Rahman tecrübesi sempozyumu* kitabı (s. 120-126). İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı Yayınları.

M. Â. el-Câbirî'ye Göre Arap-İslam Kültüründeki Epistemolojik Sistemlerin Yapısal Krizinden Çıkışın İmkânı: Meşrikî Felsefe Karşısında Mağribî Felsefe

Mehmet Ulukütük*

Öz: İslam düşüncesini beyan, irfan ve burhan olmak üzere üç gruba ayırarak diğer ikisini burhan temelinde değerlendiren Câbirî, İslam düşüncesinin özünde duygusal, irrasyonel olduğunu Batı düşüncesinin ise özünde akılcı olduğunu iddia eder. İslam filozoflarını ise temelde Doğulular (Meşrikî) ve Batılılar (Mağribî) olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Onun nazarında akılcılığı benimseyen filozoflar Mağribî, mistik, duygusal ve irrasyonel karakterli filozoflar ise Meşrikî sınıfa ayrılırlar. Bu sınıflandırma coğrafi anlamda iki ayrı mekânı değil, zihniyet anlamında iki ayrı düşünce yapısını ortaya koymaktadır. İbn Sinâ Şıfa ve Necat gibi eserlerinde Yunan filozoflarına ait görüşleri, kayıp olan Meşrikî Hikmet adlı eseriyle ise Meşrikî felsefesini ortaya koymaktadır. Bu felsefenin nihayetinde vardığı nokta ise, mevhum bir rasyonalizm örtüsü altında İslam düşüncesinde derin ve samimi bir irrasyonelizmi temellendirmesidir. Câbirî'ye göre sanki İslam düşüncesinde bütün olumlu özellikler Mağrip'te, tüm olumsuz özellikler de Meşrik'de toplanmıştır ve Mağribî ve Meşrikî felsefeler arasında mutlak bir epistemolojik kopuş yaşanmalıdır. Câbirî'nin Mağrip ve Meşrik arasındaki böylesine derin ve köklü ayrımlar yapması bu ayrımların neye tekabül ettiğine yönelik bir soruşturma yapmamızı gerektirmektedir. Câbirî'nin İslam dünyasında ortaya çıkmış Mağribî ve Meşrikî felsefeler arasında yaptığı ayrım kültürel özcü ideolojik bir ayrım mıdır? İslam dünyasında akılcılık ve akıldışılığın Câbirî'nin kurguladığı anlamda sabit coğrafi özlere ve sınırlamaları var mıdır? Kategorik adlandırmalar haddi zatında masum ve nesnel bir duruma mı yoksa ideolojik mekanizmaların merkezde olduğu bir temayüle mi göndermede bulunur? Tebliğimizde hem bu soruların cevaplarını aramaya hem de Câbirî'nin İslam düşüncesini Meşrikî ve Mağribî olarak ikiye bölmekle ne anlama geldiğini, çağdaş Dimitri Gutas ve Henry Corbin gibi düşünürlerle karşılaştırarak soruşturmaya çalışacağız.

Anahtar kelimeler: Câbirî, Meşrik, Mağrip, Çağdaş İslam Düşüncesi, Özcülük, Rasyonalizm, İrrasyonelizm.

Giriş

İslam düşüncesini *beyan*, *irfan* ve *burhan* olmak üzere üç gruba ayırarak diğer ikisini *burhan* temelinde değerlendiren çağdaş İslam düşünürlerinden Muhammed Âbid Câbirî (1936-2010), İslam düşüncesinin özünde duygusal, irrasyonel olduğunu Batı düşüncesinin

* Yrd. Doç. Dr., İnönü Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü.
İletişim: . ulukutuk27@hotmail.com.

ise özünde akılcı olduğu varsayımından hareketle İslam filozoflarını temelde Doğulular (*Meşriki*) ve Batılilar (*Mağribi*) olmak üzere ikiye ayırmaktadır: “Mağrip ve Endülüs filozofları, Doğu’daki dostlarının problematiğini harekete geçiren kültürel, siyasi ve toplumsal etkenlerden azat olmuşlardır. Onları Fârâbî ve İbn Sinâ tarzında dinin felsefeye sokulmasına yönlendirecek hiçbir sebep ve gerekçe yoktur. Mağrip filozoflarının kafalarındaki temel problem, Doğu’dakinden tam zıt karakterinde olan bir şeydi: Meşrik filozofları toplum ve devletin birliği için düşünce birliğinin gerektiğine inanarak dini felsefeye felsefiyi dine sokmaya uğraştılar. Oysa Mağrip ve Endülüs’te söz konusu sorun; aynı kesinlik ve üslupla ortaya çıkmadığı için İbn Rüşd gibi filozoflar dini felsefeden ayırmaya, her birini de eşit şekilde kurtarmaya diğerinin tesirinden azad etmeye çalışacaklardı” (Câbirî, 2000, s. 272) ¹

Onun nazarında akılcılığı benimseyen filozoflar *Mağribî*, mistik, duygusal ve irrasyonel karakterli filozoflar ise *Meşrikî* sınıfa ayrılırlar. Bu sınıflandırma coğrafi anlamda iki ayrı mekânı değil, zihniyet anlamında iki ayrı düşünce yapısını ortaya koymaktadır. İbn Sinâ Şifa ve *Necat* gibi eserlerinde Yunan filozoflarına ait görüşleri, kayıp olan *Meşrikî Hikmet* adlı eseriyle ise *Meşrikî felsefesi*ni ortaya koymaktadır. Bu felsefenin nihayetinde vardığı nokta ise, mevhum bir rasyonalizm örtüsü altında İslam düşüncesinde derin ve samimi bir irrasyonalizmi temellendirmesidir. Câbirî’ye göre sanki İslam düşüncesinde bütün olumlu özellikler Mağrib’de, tüm olumsuz özellikler de Meşrik’te toplanmıştır ve Mağribî ve Meşrikî felsefeler arasında *mutlak bir epistemolojik kopuş* yaşanmalıdır. (Belkaziz, 1989, s. 17-19) Câbirî’nin Mağrib ve Meşrik arasındaki böylesine derin ve köklü ayrımlar yapması bu ayrımların neye tekabül ettiğine yönelik bir soruşturma yapmamızı gerektirmektedir.

Mağribî ve Meşrikî Felsefe: Tasavvurât ve Tasdikât

İslam düşüncesi içerisinde var olduğu ileri sürülen, Batıdan farklı bir mistik-duygusal mantık ilminin ve bu ilme dayalı bir felsefesinin varlığı temelde Meşrikî ve Mağribî ayrımı (Doğu-Batı). İbn Sinâ’nın eserlerine dayandırılmaktadır. (Ayık, 2007, s. 85) İbn Tufeyl, Fahreddin Râzî ve İbn Rüşd buna tanıklık etmektedir. Zira İbn Sinâ, *Mantıkul-Maşrakiyyin* ve *el-Hikmet’ul-Maşrakiyyin* adı ile iki eser yazmış ve eserlerinde *Meşrikî Hikmet* (*Doğulu Bilgelik*) deyimini kullanmıştır. İbn Rüşd, İbn Sinâ’nın felsefi düşüncelerini doğu halklarının inançlarından ve özellikle yıldızların ve gök cisimlerin tanrılar olduğunu söyleyen halklardan aldığını söylemektedir. (İbn Rüşd, 1986, s. 421) İbn Sina *Mübahasat* adlı eserinde şöyle der: “*Kitabu’l-İnsâf* adı ile bir eser yazdım. Orada bilginleri Meşrikî ve Mağribî olmak üzere ikiye ayırdım. Onların görüşlerini karşılaştırdım ve bunu *el-İnsâf* adlı eserimin girişi yaptım. Bu eser 28000 meseleyi kapsıyordu. Bağdatlıların zafiyetlerini, eksikliklerini ve cehaletini kapsı-

1 Buna benzer bir ideolojik kategorileştirmeyi de Mısırlı düşünür Hasan Hanefî Câbirî’nin Meşrikî-Mağribî ayrımına karşı sağ ve sol şeklinde yapar. Ona göre felsefede İbn Rüşd’ün akılcılığı ve tabiatçılığı sol, İbn Sinâ ve Fârâbî’nin İsrakiliği ve fezeyancılığı sağdır. bk. Hanefî, (1981, s. 3, 1988, I, s. 46).

yordu. Lakin vakit darlığından şimdi İskender, Themistius, Yahya en-Nahvi ve benzerlerinin ele aldığı kadar bu meselelerle uğraşıyorum." (*İbn Sinâ*, 1423, s. 121-122)

Bu eseri neşreden Abdurrahman Bedevi'ye göre, İbn Sinâ terminolojisinde *Maşrikiler* onun çağdaşı Bağdatlı *Meşşailer*'dir. *Mağribiler* ise, İskender, Themistius ve Yahya en-Nahvi'dir. (Bedevi, 1979, s. 38-43) Câbirî'ye göre ise, Maşrikiler Harran akademisinden etkilenen Belhî (öl. 3213 h), Amiri (öl. 381 h) ve İbn Sinâ gibi İslam filozoflarıdır. Mağribiler ise, Ebu Bişr Mattâ, Yahya Bin 'Adî ve Sicistanî gibi Meşşai ve Süryani kökenli filozoflardır. Câbirî'ye göre, Maşrikilerin felsefi düşüncelerinin temelinde Harran akademisinde yetişmiş, ezoterik bilimlerde uzmanlaşmış ve gök cisimlerinin tanrılığını iddia eden Sabiiler, Pers milliyetçiliği ve Uzak Doğu'nun mistik inançları vardır. (Câbirî, 2000, s. 165-167, 1991, s. 175-201)

Ancak yapılan araştırmalara göre, bu tanımın kullanılması ilk olarak İskenderiye Akademisi'nde Hristiyan filozof Uriğenis'e (Origenes/185-254) kadar gider. Uriğenis, İncil için yazdığı açıklamaya *İşraki açıklama* adını vermiştir. Çünkü bu açıklamada tanrısal Nur'a, İşraka, güç ve gizeme güvenmeye çağırır. Bunun felsefi tanımı ise, *el-Hikmetu'l-İşrakiyye* olarak tanımlanmıştır. (Behiy, 1992, s. 87) Uriğenis, Mesih'in Tanrı'nın doğal oğlu olmadığı sadece Tanrı'ya yakınlığı nedeniyle derece ve düzey bakımından oğul olduğunu iddia etmiştir. Tanrı'nın İlk Akıl olduğunu iddia eden Uriğenis, Mesih'in ona en yakın akıl olduğunu söylemiştir. Bu anlamda Tanrı ve sözü, ikisi de ezelidir. Uriğenis'in bu görüşleri daha sonra İskenderiye'li Ariyus ve Nastur tarafından daha sistemli hâle getirildi. Nastur, yorumlarında daha akılcı ve daha cesur olduğu için onun düşünceleri daha çabuk yayılma olanağı buldu. Nasturilik inancı bu anlamda felsefi Hristiyanlık için bir temel oldu. Yakubiler ise, yorumlarında tutucu ve muhafazakârdı. Akıl ile çatışan dogmaları yorumlamada çekingen davrandılar. Bu nedenle Yakubilik, felsefi Hristiyanlığın karşısında daha çok kilise Hristiyanlığına temel oluşturdu. (Behiy, 1992, s. 92)

Hristiyanlıktaki hypostaslar inancı (vücut, ilim ve hayat) bu biçimiyle Yeni-Platonculuğun bir, akıl ve âlemin nefsi üçlüsünden etkilenerek yeniden yorumlandı. Yakubilere göre, üç hypostas ayrı ayrı şeylerdir. Çünkü ilim ve hayat, vücuttan başka şeylerdir. Yakubiler'in bu inancı daha sonra ilerleyen dönemlerde materyalist görüşe kaymıştır, zira İsa'nın bedeninin tanrılığını iddia etmişlerdir. Nasturiler'e göre ise, ilim vücuttan ayrı bir şey olmadığı gibi hayat da ondan başka şey değildir. Akılcı bir yorumu benimseyen Nasturiler, dünyanın aslının "birlik" olduğunu veya "Tanrı'nın birliği" temeline dayandığını kabul etmişlerdir.

Nasturiler, dünyadaki birlik gibi, felsefe ve dini uzlaştırma çabası güdüyorlardı. Ancak Yakubiler, kilise gerçeklerinin felsefi gerçeklerden daha üstün olduğunu iddia ediyorlar ve ikisinin iki ayrı disiplin olduğunu düşünüyorlardı. Bu nedenle Nasturiler felsefi, Yakubiler ise dinî bir kimliğe bürünmüşlerdir. Nasturiler'in İslam memleketlerindeki merkezi Bağdat'tı. Nasturiler'e göre hypostaslar ibarede üç olsa da gerçekte birdirler. Vücut, bir cevherdir ve tektir, çokluk kabul etmez. İlim ve hayat sonunda vücudun yetkinliklerinden öteye geçmez. Nasturiler'in bu inancı Mutezile düşüncesini etkilerken, Yakubiler'in düşüncesi de

yetkinliklerin zattan ayrı olduğunu iddia eden Sıfatiyye mezhebini etkilemiş benziyor. (Behiy, 1992, s. 99-101)

Nasturi ayrılığından sonra Hristiyanlık dünyasında yaşanan ayrılık nedeniyle Süryaniler, Doğu Süryanileri ve Batı Süryanileri olmak üzere iki gruba ayrılmıştır. Doğu Süryanileri daha çok Pers ülkesi sınırında veya içlerinde, Batı Süryanileri ise daha çok Doğu Roma İmparatorluğu sınırlarında yaşamışlardır. Bu iki ekol de Aristoteles felsefesini epistemolojik malzeme olarak kullanmışlardır. Ama Nasturilik düşüncelerini göç ettikleri Pers topraklarında yerleşik olan mistik inançlarla da zenginleştirmiş ve doğu kültürü ile Aristoteles felsefesini uzlaştırmaya çalışan bir ekole bürünmüştü. Yakubiler ise, Aristotelesçiliği daha çok Platoncu bir tarzda okuyor ve felsefeye dinî inançlarını destekleyen malzemeler gözüyle bakıyorlardı. (Doru, 2006, s. 81-91)

Nasturilik inancının daha önce İskenderiye akademisinde tanımlanan İsraki bir yol izlediği aşîkârdır. Gerek kristolojik tartışmalarda gerek felsefi sorunlarda Aristoteles'i Yeni-Platoncu bir tarzda okuyan bu çizgi, Urfa, Nusaybin, Rasül-Ayn ve Kinnişrin akademilerinde temellerini sağlamlaştırıp olgunlaştıktan ve kurumlarını güçlendirdikten sonra İbas'ın Nasturi [bilim adamları] göçünü başlatmasıyla Gundi-Şapur'a kadar uzanmıştır. Abbasiler döneminde Gundi-Şapur'dan Bağdat'a taşınan bu düşünce bağlıları, Bağdat akademisinde Yuhanna Bar-Maseveyh'nin başkanlığını yaptığı Bağdat Akademisi'nde toplandılar. Öte yandan Yakubilik Antakya ve Harran akademilerinde muhafazakâr çizgisini koruyarak önceki ekol gibi Bağdat'a uzanmıştır. İşte İslam felsefesinin canlanması döneminde, Maşrikîler ve Mağribîler ayrımının temelinde Doğu Süryanileri ve Batı Süryanileri ayrımı vardır.

Neticede İbn Sina'nın literatüründe ki *Maşrikîlik* Doğu Süryanileri'nin İslam felsefesindeki etkileri için kullanılıyorken, *Mağribîlik* ise, Batı Süryanileri'nin İslam düşüncesindeki karşılığıdır. Başka bir tanımla söylemek gerekirse, Maşrikîler: Uriğenis, Yahya en-Nahvî, İskender Afrodisi, Ariyus ve Nastur'un çizgisini devam ettiren Yahya (Yuhanna) el-Batrik, Qusta Bar-Luka, Huneyn Bar-Ishak, İshak Bar-Huneyn, Mettâ Bar-Yunus ve Humuslu Bar-Naima gibi filozoflardır. Onlardan etkilenen Kindî, Fârâbî ve İbn Sînâ da Maşrikî sayılmalıdır. *Mağribîler* ise, Yahya Bar-'Adi, Yakubi Bar-Zur'a, Bar-Hammar, Tikritli Ebu Rayta, Tikritli Yahya Bar-Cerir ve Tikritli Ebu Sa'd Fazıl gibi filozoflardır. Özellikle bazı Mutezile Kelamcıları Yakubiler'in etkisinde kalmışlardır. Yakubiler'in etkisini kelam felsefesi ile ilgili birçok sorunda Abdülkerim Şehristani ve Mutezile bilginlerinden Kadı Abdülcabbar'ın eserlerinde açıkça görmek olanaklıdır. (Doru, 2006, s. 86)

İki Coğrafya Üç Kurgu: Corbin, Gutas ve Câbirî'de Mağribî ve Maşrikî Felsefenin Ayrimleri

Henry Corbin, *Histoire de la Philosophie Islamique (İslam Felsefesi Tarihi)* kitabının merkezine Şii ve gnostik düşünceyi koymuş, İslam felsefesi tarihini mistik bir düşünce tarihi şeklinde ele almış olup bu durum İbn Sînâ söz konusu olduğunda kendini daha güçlü bir şekilde his-

settirmektedir. Çünkü ona göre İbn Sînâ İranlı bir Şii idi. Gerçi babası ve kardeşinin mensup olduğu İsmailiyye Şiasına katılmayı, kâinat görüşlerinin benzemesine rağmen, reddetse de vezirlik yaptığı devletler de göz önüne alındığında onun İmamiye Şiasına mensup olduğu sonucuna varılabilir. (Corbin, 1986, s. 171; Gutas, 2004, s. 15) İslam düşüncesine bu yaklaşımı dolayısıyla Corbin'in İbn Sînâ'yı Meşrikî hikmet meselesinde nasıl değerlendireceğini tahmin etmek güç olmasa gerek. Onun bu okuma biçimi aynı zamanda pek çok kişi tarafından benimsenip sürdürülecektir. Başka bir deyişle İslam düşüncesinin duygusal-mistik nitelikli bir düşünce olduğu şeklindeki okuma biçimi artık bütün dünyada genellik kazanacaktır ve bu şekildeki okuma biçimine İslam dünyasındaki düşünür ve araştırmacılar da katılmıştır. (Ayık, 2007, s. 42)

Corbin geleneği ve Câbirî'nin metinlerden çok kendi yorumlarıyla oluşturdukları kabullerine karşın Dimitri Gutas, metinler üzerine uzun ve karşılaştırmalı araştırmalar yaparak problemin çözüm yolunu tercih etmiştir. Çalışmamız boyunca ele aldığımız görüşlerinden de anlaşılacağı üzere Gutas, hem *Hikmetü'l-Meşrikîyye*'nin günümüze ulaşan nüshalarını hem de İbn Sînâ'nın diğer metinlerini karşılaştırmış (Gutas, 2004, s. 56-58, 67-71) ve bugüne kadar dile getirilen iddialara cevap vermeye çalışmıştır.² Bu nedenle Gutas'ın çalışmalarının problemin çözümünde katkıları olduğu düşüncesindeyiz. Gutas, bu problemin uzmanları arasında, önemsiz fakat meşhur bir tartışmaya sahne olduğunu belirtmektedir. Ona göre İbn Sînâ'nın kitabı telif amacı, diğer filozofların görüşlerine atıfta bulunmaksızın felsefeyi doğrudan aktaracağını belirtmesi, fincancı katırlarını ürkütse de ortaya konulan felsefeyi tarihî olmaktan çok sistematik olarak dile getirmeyi ifade etmektedir. (Gutas, 2004, s. 47) Yani İbn Sînâ'nın hayatının bir döneminden sonra farklı bir felsefi anlayış benimsemesi değil (Gutas, 2004, s. 49-50) sadece fikrî grafiğinde var olan evrilmeye düşüncesini saflaştırma ve nihayet kendisini otorite olarak gördüğünde diğer düşünceleri bir tarafa bırakması söz konusudur. (Gutas, 2004, s. 64) Yine yukarıda aktardığımız gibi Gutas, İbn Tufeyl'in *Hayy b. Yakzân*'ın girişinde (Gutas, 2004, s. 76-81) İbn Sînâ'nın *Şifâ-Mantık* girişini çarpıtarak vermesi ve bazı araştırmacıların İbn Sînâ'nın bir takım eser ve risalelerini farklı, mistik ve tasavvufi olarak adlandırmaları, İbn Sînâ'da mistik bir yön bulunduğu algısını oluşturmuştur. Bu konuda yapılan yanlışlıkları izah eden Gutas, Corbin'in de delil yetersizliğinin verdiği cesaretle hareket ettiğini belirtiyor. Ayrıca kendi çalışmaları dâhil konuyla ilgili pek çok araştırmacının ortaya konulmasına rağmen Nasr gibi kimselerin "deve kuşu metoduyla" kafalarını kuma sokup bunlara kayıtsız kalarak, kendi bildiklerini araştırmaksızın aktarmaya devam ettiklerini belirtiyor. (Gutas, 2004, s. 54)

2 Gutas'ın bu konuyla ilgili müstakil iki makalesi; "*İbn Sînâ'nın Meşrikî Felsefesi: Mahiyeti, İçeriği ve Günümüze İntikali*" ve "*İbn Tufeyl'e göre İbn Sînâ'nın Meşrikî Felsefesi*" adlı çalışmalarıdır. Ayrıca pekçok makalesinde, İbn Sînâ'ya ve İslam felsefi düşüncesine isnat edilen gnosizm ve mistisizm gibi iddialar üzerinde durmuş ve bunlara cevaplar vermeye çalışmıştır. Yine *Avicenna and the Aristotelian Tradition* isimli kitabında İbn Sînâ ve eserlerini her yönüyle ele almaya çalışmıştır. Söz konusu ettiğimiz iki makalesinin yanında bu konuyu da kapsayacak bazı makalelerini Cüneyt Kaya *İbn Sînâ'nın Mirası* içerisinde Türkçeye çevirmiştir.

Şifâ'nın üslubu bütün Aristoteles geleneğini özetleyen bir tarzda iken Meşrikî felsefede ait metinlerinde (mantık ve özellikle fizik) dogmatik bir biçimde sadece doğru olduğuna inandığı görüşlere yer vermiştir. İbn Sînâ'nın *İşârât*'nin mistik/tasavvufi olduğu iddia edilen son üç kısım ise Gutas'a göre İbn Sînâ'nın işârî üslûbunun yansıtan, son derece mecazi bir dille, felsefi bilginin derecelerini tarif etmektedir. Bunu, kendi epistemolojik teorisine ait kavramlarla yapan İbn Sînâ ise bazen bir takım mistik/tasavvufi kavramları (*irade* ve *vakt* gibi) da, daha önce dini hayatın bir takım tezahürleri hakkında yaptığı gibi, muhtevalarını felsefi sisteminde birleştirme çabasının sonucu olarak kullanmaktadır. (Gutas, 2004, s. 52, 14)

Gutas'ın bu metinleri farklı şekilde yorumlayanlarla ilgili kanaatine göre, Meşrikî kelimesinin mistik anlamda yorumlanmasında olduğu gibi, İşrâkî olarak yorumlanmasını savunanların yaklaşımı, hiçbir somut delilin imanına etki edemediği dindar kimsenin yaklaşımına benzetilmektedir. Onları bu konuyla ilgili ortaya koydukları, İbn Sînâ ve Meşrikî felsefesiyle ilgili olmaktan ziyade kendi şahsi inançlarını yansıtmaktadır. (Gutas, 2004, s. 54-55)

İbn Sînâ'ya atfedilen bu görüşleri böyle reddeden Gutas, İbn Sînâ'nın akılcı bir filozof olduğunu ve kendisiyle birlikte başlayıp sonrasında da üç asır devam eden Arap felsefesinin altın çağıının merkezinde İbn Sînâ'nın olduğunu belirtir. (Gutas, 2004, s. 134) Ayrıca ona göre İbn Sînâ felsefesi o kadar mükemmeldir ki kendisinden sonraki tüm felsefi faaliyet kendisini onunla tanımlama yoluna gitmiştir. (Gutas, 2004, s. 137) İbn Sînâ'nın felsefesinin bu mükemmelliğinin Gutas'a göre üç belirgin sebebi vardır. Bunlardan ilki, İbn Sînâ'nın kendinden önceki iki kadim geleneği, Plotinus ile Proklus'un temel metinleriyle beraber Kindî çevresinin Yeni Eflatunculuğu ile Fârâbî okulunun yani Bağdat Meşşailiğinin Aristotelesçiliğini, dinamik ve ikna edici bir tarzda ve büyük bir ustalıkla bir araya getirmesidir. İkinci olarak onun, felsefe alanını dinî olguları da içerecek şekilde genişletmesini fakat bunu dinî bir felsefeye kaymadan yapması olarak ifade edilebilir. Üçüncüsü ise kullandığı dilin yalın, anlaşılır ve entelektüel söylemin ihtiyaçlarına cevap verecek şekilde olmasıdır. (Gutas, 2004, s. 137-139)

Gutas, İbn Sînâ'nın kurmuş olduğu bu sistemin Aristotelesçi bir çizgide devam ettiği inancındandır. *Şifâ* ile Meşşailiğin tarihsel birikiminin aktarıldığını belirten Gutas, İbn Sînâ'nın ister *Hikmetü'l-Meşrikîyye* isterse de *İşârât*'la olsun bu gelenek içerisinde kendi saf felsefi anlayışına ulaşmaya çalıştığını belirtir. Çünkü *İnsâf'ın* bölümleri olduğu söylenen metinlerde kullanmış olduğu *Meşrikîler*, *Hikmetü'l-Meşrikîyye* gibi kavramları daha sonra yazdığı belli olan *İşârât*'ta kullanmakta ısrar etmez. Çünkü o burada artık Aristotelesçi geleneğin sunduğu modelden bağımsız olan felsefesinin zirvesine ulaşmıştır. (Gutas, 2004, s. 52, 14) Bu zirvede artık ne Meşrikîler'den ne de Meşşailer'den söz edecektir. İbn Sînâ ulaştığı bu noktada: "Ey kardeşim! Senin için bu işaretlerde gerçeğin özünü süzdüm ve kelimelerin inceliklerindeki hikmetlerin en hasını sana lokma lokma sundum", diyecektir. (İbn Sînâ, 2000, s. 204; Gutas, 2004, s. 128)

Gutas, İbn Sinâ'nın *Şifâ* ve *Necât* gibi ilk dönem eserlerinin Aristotelesçi çizgide olan *standard görüş*'ünü dile getirdiğini, son dönemlerinde ele aldığı, *İşârât* ve *el-Mübâhasât* gibi eserlerinde ise *gözden geçirilmiş görüş*'ün hâkim olduğunu ancak bu görüşlerin ardışık ve Yunan kültür geleneğinden (Aristotelesçi-Yeni Eflatuncu) terkip edildiği düşünülmektedir. (Gutas, 2004, s. 99; Şenel, 2012, s. 205) İbn Sinâ'nın Yunan geleneğinin bir parçası olduğu fikri daha önce Goichon tarafından daha bariz bir şekilde ifade edilmişti. Çünkü ona göre, İbn Sinâ'nın eserleri, Grek düşüncesinin çocuğudur. (Goichon, 1986, s. 41)

Sonuç olarak Corbin geleneği ve Câbirî'nin aksine Gutas'ın metin analizlerine dayalı görüşlerinin daha tutarlı olduğunu söylenebilir. Bunun yanı sıra Gutas, Yunan ve Aristoteles geleneğinin (*Aristotelian tradition*) İbn Sinâ üzerindeki etkisini daima ön planda tutmuştur. Bütün Müslüman filozoflar gibi İbn Sinâ üzerinde de kendilerinden önce ortaya konulmuş olan düşünce mirasının etkisi olduğu ve bunun filozofların bizzat kendileri tarafından dile getirildiği bir gerçekliktir. Burada göz ardı edilmemesi gereken husus ise, tevarüs edilen mirasın bu düşünürlerin zihin dünyaları ve ait oldukları düşünce muhitiyle birlikte şekillenmesidir. (Eşlik, 2008, s. 123)

Câbirî'nin Mağribî ve Meşrikî Felsefe Ayrımının Anlamları

Câbirî, genel olarak *Meşrikîlerin*, Suriye, Irak, Kuzey İran ve Horasan'a yayılan, mütercimlerin büyük rol aldığı, Yunani-Meşrikî gelenek, *Mağribîlerin* ise Roma, İskenderiye aracılığıyla doğan İskenderiye-Hristiyanlık kaynaklı gelenek olduğunu söyler. (Câbirî, 1998, s. 45-50; Merrâkûşî, 1949) Ayrıca Câbirî, Tevhidî'nin aktardıklarından hareketle de bu iki grup arasında tarihî bir rekabetin olduğunu iddia etmektedir. Bu rekabet hem siyasî hem de ilmî alanda kendini göstermektedir. (Câbirî, 1991, s. 175-201) Buna göre Irak, Horasan'la muhalefet hâlinde bulunduğu için *Mağrip*'tir ve başkenti de Bağdat'tır. (Câbirî, 2000, s. 161 vd.) Câbirî, bu okullarla ilgili, *Bağdat'ta Meşşâî (Aristotelesçi) bir mantık okulu kurulduğu dönemde, Horasan ve İran'da da hermetik kökenli zıt bir felsefe okulu kurulmuştur*", demektedir. (Câbirî, 2001, s. 280)

Yine Câbirî'ye göre bu ekollerden Meşrikîlerin liderliğini ilk olarak, din-felsefe uzlaştırmacıları olan Kindî okulundan gelen Ebu Zeyd el-Belhî yapmıştır. Aynı gelenekten gelen Âmirî bu ekolün liderliğini hocasından devralmış ve sonunda da liderlik, Âmirî'nin çağdaşı -ki kendisi öldüğünde yirmi bir yaşında olan- İbn Sinâ'ya geçmiştir. Bunların karşısında Mağrip (Bağdat) ekolünün kurucusu ve ilk lideri Ebu Bîşr b. Mettâ vardır. Sonra sırasıyla bu okula Yahyâ b. Adî ve Ebu Süleyman es-Sicistânî liderlik etmiştir. Câbirî Mağribîleri, *Yeni-Eflatunculuğun Mağribî kalıbı* olarak tabir ettiği, Plotinus-İskenderiye eksenli Süryanî geleneğe mensup sayar ve bunların ideolojik amaçlarının Hristiyanlık için uygun bir felsefî ortam kurmaya çalışmak olduğunu iddia eder. Bunların diğerlerinden farklarının da din ve felsefeyi birbirine katmamaları olarak izah eder. (Câbirî, 2000, s. 165-173)

Câbirî'ye göre, Fârâbî-İbn Sinâ geleneğindeki, bölge olarak Horasan merkezli olup Orta Asya, Orta Doğu ve Anadolu'da yayılmış olan, din-bilim-felsefe ilişkisinde yaklaşım olarak da uzlaştıracılığı benimsemiş bulunan Doğu İslam felsefesinin doğa bilimi ve felsefe ile dini ve teolojiyi uzlaştırma gayretleri tamamen "yanlış" bir yoldur. (Câbirî, 2000, s. 48) Dolayısıyla ona göre, bölgesel olarak kendisinin de yetişmiş olduğu Mağrip ve Endülüs merkezli olan, ideolojik olarak da ayrışmacı olduğunu savunduğu Batı İslam Felsefesi mirasına sarılmalı ve Fârâbî-İbn Sinâ mirasını oluşturan felsefenin de "keskin bir karşıtı olarak savaşa" dalınmalıdır. (Câbirî, 2000, s. 57)

Doğu İslam filozofları genellikle "akıl ve nakli uzlaştırmak" diye tabir edilen tek bir nazari problematiği incelemişlerdir. Mu'tezile tarafından "Akıl nakille gelen bilgiden öncedir" şiarından yola çıkılarak şekillenen bu uzlaş; İbn Sinâ ile doruğa varmış bir doğu ekolü tarafından "bilimsel (Yunan kaynaklı) bir düşüncenin temel dinamiklerini ve yapısını, dinî (İslam kaynaklı) bir düşüncenin gövdesine sokma çabası' hâline getirilmiştir". (Câbirî, 2000, s. 35) Bu felsefe, "epistemolojik açıdan 'sudur metafiziği' sistemine dayanılarak kurulmuş, ideolojik açıdan da dinin felsefeye sokulması esasına istinad etmiştir". (Câbirî, 2000, s. 50) Yani Doğu İslam felsefesinin temel özelliği, uzlaştıracılık ve teolojiktir; akılla, felsefeyle ve bilimle dini, tersinden alındığında da, din ile aklı, felsefeyi, bilimi uzlaştırarak geliştirme ve savunma gayreti içinde olmuşlardır. (Câbirî, 1991, s. 175-201)

Bu durumla ilgili yargısına gelince, Câbirî'ye göre, bu "felsefede beliren azgın idealist ruhani eğilim, toplumun geleceğe yönelen güçlerini öyle bir rüyayı yaşıyor hâle getirmiştir ki bunun realitede gerçekleştirilmesi imkânsızdır". (Câbirî, 2000, s. 50) Çünkü "Onlar yanlış yoldan gittiler, yanlış şeyi hedeflediler. Sonunda hem felsefeye hem de dine kötülük ederek; onları birleştirmeyi isterken birbirlerinden iyice ayırdılar". (Câbirî, 2000, s. 48) Yani bu ifadelerle göre, din ile felsefe ve bilim arasındaki ilişki, topluma da, dine de, bilime de zararlı olmuştur. Bu durum karşısında da, Câbirî'nin çağırısı, bu uzlaştıracı anlayışa savaşa açmak ve yerine İbn Rüşd'ü kopuşu yeniden diriltmektir. Zira İbn Rüşd, *İbn Sinâ*cılıkla tam bir kopma sağlamış olup ille de 'almak' kelimesi kullanılacaksa, gelin biz de *İbn Rüşd*'den bu kopuşu 'alalım', diyen Câbirî'ye göre *İbn Sinâ*'nın Meşrikî ruhundan nihai ve tam bir *şekilde kopmak ve bu felsefenin keskin bir karşıtı olarak savaşa dalmak* gerekir. İbn Rüşd din ile ilim ve din ile felsefe arasındaki bu tür bir ilişkiden tamamen kopmuştur. (Câbirî, 2000, s. 50)

Câbirî, Doğu-Batı ayrışmasında işi biraz daha ileriye götürerek sınıflandırmayı çoğaltır ve buna göre Yeni-Eflatunculuk elbisesine bürünmüş olan Yunan felsefi ilimler geleneği, ikisi Meşrikî, ikisi de Mağribî olmak üzere dört akım yoluyla Arap-İslam düşüncesine sirayet edecekleri ifade eder. Bunlar: "1-Yunani-Meşrikî gelenekten olan Yeni Eflatunculuğun Meşrikî-Fârisî kalıbı: Bunlar İran asıllı mütercim ve yazarlardır. (Meşrikî) 2-Yeni Eflatunculuğun Mağribî kalıbı: İran-Cundişapur okulunda yetişen Hristiyan mütercim ve hakimlerin başlattığı akım. (Mağribî) 3-Doğulu olan, Harrani mütercim, bilgin ve talebelerinin başlattığı

akım. (Meşriki) 4-Batılı olup da İskenderiye'den gelen, "öğretim konseyi" (meclisu't-ta'lîm) ile başlayan akım. (Mağribî)" (Câbirî, 2000, s. 162; Abdulkmaksud, 1993; Şenel, 2012, 8-16)

Câbirî bu değerlendirmeler ışığında, söz konusu ekollerin sahiplerini ideolojik tavırlarına göre gruplandırır. Sahip olduğu ideolojik tavrından dolayı Fârâbî, batıda bulunmasına rağmen, doğulular arasında yer almaktadır. Bunu da İbn Sinâ'nın her seferinde Fârâbî'yi istisna etmesine ve savundukları felsefi geleneğin benzerliğine bağlamaktadır. (Câbirî, 2000, s. 165) Dimitri Gutas, bu kavramların muhataplarının, coğrafi bölge eksenli felsefe çevreleri olduğunu belirtir. Buna göre Meşrikiler, Horasan'da faaliyet gösteren filozoflardı ve İbn Sinâ da kendi felsefesini devam ettireceklerini düşündüğü talebelerine bu atıflarla göndermeler yapmaktadır. (Gutas, 2004, s. 157)

Câbirî'nin Arap-İslam kültürünün analizini bir ideolojik kurgunun üzerine oturttüğünü söylemek mümkündür. Endülüs/Fas tecrübesinin yapılanma sürecini izah etmede bu ideolojik kurguya referansla yaptığını söyleyebiliriz. Zira Câbirî'ye göre, İbn Hazm'ın hem ideolojik olarak kapsamlı hem de Arap-İslam kültürünün içine düştüğü ifade edilen krizden çıkışı hedefleyen kültürel projesi, hermetik irfancılığı tamamen dışlayarak felsefi boyutta beyan ile burhan arasındaki ilişkileri düzenleyen fikrî bir projedir. Söz konusu projede İbn Hazm tedvin döneminde Şafii tarafından kaynakları belirlenen ve daha sonrasının donuklaşıp durağanlaşmasına sebep olan usul ilmini, başlangıç noktasına geri döndürme teşebbüsüne akli delillerin ispatı ile başlamıştır. (Keskin, 2009, s. 182)

Câbirî'ye göre İbn Hazm öncelikle beyanî dünya görüşünden ayrı bir dünya görüşü ortaya koymakla işe başlayarak (Câbirî, 2001b, s. 664) kelamcı tabiat anlayışını reddederek Aristotelesçi tabiat felsefesini ve bu felsefenin burhanî kavramlarını ve teorilerini benimsemeye yönelmiştir. Ancak etkileşim ve derleme bağlamında değil bilakis kavramlar ve dünya görüşü alanında olduğu gibi metodolojik olarak da beyanı burhan üzerine temellendiren bir çerçevede yapmıştır. (Câbirî, 2001b, s. 646) Buna göre Câbirî'nin algısına göre İbn Hazm, dünya görüşü ve metot olarak hem irfanı dışlamayı hem de metot ve önermeleri açısından kelam, fıkıh ve nahiv âlimlerinin eleştirilerini içermekte ve yeni bir yapılanmayı hedef almaktadır. Bu yeniden yapılanma girişiminde İbn Hazm, hem akide alanında hem de fıkıhta tümünden gelim (*camî kıyas*) ve tüme varımı kullanarak ve aynı zamanda çağının bilimini (*Aristoteles fiziği*) benimseyerek yeni bir entelektüel beyanî dünya görüşü inşa etmeyi hedefler. (Câbirî, 2001, s. 647)

Câbirî'ye göre İbn Hazm'ın perspektifini belirleyen diğer yaklaşım ise, onun akılcılığı ve bu bağlamda, akla ve vahye tanıdığı işlevsel alandır. İbn Hazm, aklın etki gücünü, yapmış olduğu maddi ve manevi alanla veya din alanı ve eşyanın alanı ile ilgili ikili tasnifle belirlemektedir. Ona göre; bu alanlar her ne kadar birbirleriyle ilişki hâlinde olsalar da aynı karakter içerisinde ele alınamazlar. Nitekim akıl, eşya alanında tam hüküm sahibi olmakla birlikte, dinî alanda aynı etki gücüne sahip değildir. (Câbirî, 2001, s. 638-639) Zira din alanındaki

tek kaynak vahiy'dir. Dolayısıyla dine ait bilgiler ve hükümler akla değil, ancak vahye isnat edilebilirler. Vahiy ile Allah tarafından gönderilen bilgiler, bir peygamberin insanlara tebliğ etmesiyle açığa çıkarlar. Bu durumda dinin hükümlerinin koyucusu ve bildiricisi olarak iki otorite belirginleşir. Bunlardan biri Allah, diğeri de peygamberdir. Görüldüğü gibi, İbn Hazm'a göre bu iki kaynak, din konusunda tüm bilgilerin alındığı, tüm hükümlerin çıkarıldığı asıllar olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu noktada İbn Hazm'ın, din alanında akli tamamen dışladığı gibi bir düşünce akla gelebilir. İbn Hazm, akli reddetmediği gibi, kendine has bir akılcılığa sahiptir. Şüphesiz onun akılcılığı nassı önceleyen tavrının bir neticesi olarak belirginleşmektedir. Belki bu anlamda onun akılcılığı, geleneksel akılcılığın veya filozofların akılcılığının ötesinde, nass ve imana teslim olan (*fideist*) bir akılcılık olarak değerlendirilebilir. (Câbirî, 2001b, s. 654)

Câbirî'nin İbn Hazm'ın fıkıh usulünün hangi konularda farklılaştığından ziyade, onun usulünde aradığı şey rasyonalizmin temelini oluşturacak unsurları bulabilmek ve çağdaş dönem için tasarlamış olduğu din-akıl ilişkisinin temelini oluşturabilmektir. Bu amaçla Câbirî, İbn Hazm'da düşüncenin merkezine koyduğu ve evrensel aklın ilkelerinin belirginleştiğini düşündüğü Aristoteles mantığının izlerini bulmaya çalışıyordu. Câbirî'ye göre, İbn Hazm'ın bu yeni epistemolojik paradigma oluşturma projesi İbn Rüşd, İbn Haldun ve Şâtîbî'de zirveye ulaştırmıştır ki, Câbirî bunları Arap-İslam kültürünün rasyonalizminin zirveleri olarak tanımlar.³ İbn Rüşd felsefe alanında Arap-İslam aklının zirvesi, İbn Haldun Arap-İslam kültür tarihinin sosyal-siyasal alandaki zirvesi, Şâtîbî ise Arap aklının fıkıh usulü alanında ulaştığı zirvedir. Câbirî'ye göre epistemolojik açıdan bakıldığında bu üçünü birleştiren unsur aynı seviyede rasyonalist bir olgunluk içinde olmalarıdır. (Câbirî, 2001b, s. 665; 1991, s. 217-240)

Mesela İbn Haldun'a göre mütekaddimîn âlimlerinin akılla temellendirilen bir tabiat felsefesinden hareketle itikat konularını savunmaları yanlış olduğu gibi müteahhirîn kelâmcıların da ilahiyat ve felsefe konularıyla imanı temellendirmeleri de yanlıştır. Ona göre kelami kıyas, sadece bilinen inanç konularını ispat etmek için değil, şerh etmek için de kullanılmalıdır. Zira inanç konularını sanki bilinmiyormuş gibi, akli delillerle malum hâle getirmek filozofların metotlarıdır. (Câbirî, 1991, s. 217-240) Kelamcıların filozofların metotlarını kullanmaları inanç gereği imkânsızdır. Çünkü her ikisinin varlığa bakışı farklıdır. Kelamcılar genellikle varlıklar ve varlıkların halleri ile yaratıcının varlığını ve sıfatlarını ispatlamaya çalışırlar. Filozofların incelediği tabiat da bu varlıkların bir parçasını oluşturur. Ancak filozofun tabiata bakışı farklıdır. Filozof tabiata ve cisimlere; hareket edişi ve etmeyişi açısından bakar. Kelamcı ise; onun faile, yaratıcıya işaret edişini esas alır. (Câbirî, 2000, s. 321)

3 Modern İslam düşüncesinde fıkıh usulünde rasyonellik arayışları bağlamında Şâtîbî'yi öne çıkartan sebepler için (bk. Johnston, 2011, s. 105-144).

Câbirî, bu üç şahsın beyanı burhan üzerine temellendirme hususunda epistemolojik bir atılımı gerçekleştirdikleri düşüncesindedir.⁴ Câbirî'nin bu kurgusunu İbn Rüşd üzerinden değerlendirecek olursak, ona göre, İbn Rüşd, İbn Hazm'ın söylemini aşmıştır. İbn Rüşd'ün beyan-burhan ilişkisindeki söylemi, genel itibarıyla din ile felsefeyi birbirinden bağımsız iki farklı yapı olarak görmektedir. Şayet din ile felsefenin herhangi birinin doğrulanması isteniyorsa bunun için yapılacak şey her ikisi için de doğrulanmanın kendi içlerinde aranması olmalıdır.

İbn Rüşd'ün sisteminde *beyan-burhan* ilişkisi olayları akılcı ve gerçekçi bir şekilde, yani dini ve felsefi vakıayı, vakıanın verilerini göz önünde bulundurarak ele aldığından dolayı, daha önce benzeri olmayan bir yeniden düzenleme çabası anlamına gelmektedir. (Câbirî, 2001a, s. 363-369) O, söz konusu ilim adamlarının bu epistemolojik projelerini Arap-İslam kültüründe daha önce görülmemiş orijinal bir çaba olarak değerlendirir. Onların bu çabaları rasyonalist eleştiriye dayalı epistemolojik bir atılımın gerçekleşmesini amaçlamıştır. Onlar daha önce Arap-İslam kültüründe mevcut olmayan tümeller fikrine dayalı olarak tümdengelim, tüme varım ve delil dedikleri iki öncülden meydana gelen burhanî kıyası (zorunluluk ilkesi) kullanmak suretiyle, bu epistemolojik atılımı gerçekleştirmek istemişlerdir. (Câbirî, 2001, s. 666)

Şâtıbî ise İbn Hazm ve İbn Rüşd'ün metodolojik adımlarını kullanarak usulde yeni bir söylem inşa etmek için ortaya çıkmıştır. (Câbirî, 2001b, s. 667) Fıkıh usulünde Şâtıbî'nin inşa etmeye çalıştığı bu metodolojik yöntemi Câbirî'nin, tedvin asrında İmam-ı Şafii'nin usul ilmi için koyduğu ve Arap-İslam akli için konulmuş kurallar olarak işlev görmüş ve bunun neticesinde de söz konusu aklın donuklaşıp durağanlaşmasına neden olduğunu düşündüğü kuralların, rasyonalizm merkezli yeniden inşası olarak gördüğünü söyleyebiliriz. (Keskin, 2009, s. 184) Câbirî için Şâtıbî'nin bu yeni usul inşası Arap rasyonalizminin yeniden kazanılmasının imkânı anlamına gelmektedir. Câbirî, çağdaş Arap dünyasında rasyonalizm merkezli yeni bir Arap rönesansının gerçekleştirilmesi yolunda kalkış noktasını Şâtıbî'nin usulünde görür. O, Şâtıbî'nin fıkıh usulünü (*Muvâfâkat*) Arap-İslam kültüründeki doğu tecrübesinden tam bir kopuş olarak değerlendirir. Ona göre Şâtıbî'yi yenilikçi ve orijinal kılan şey, metodunu üç aşamalı bir süreci ihtiva etmesidir. İlk iki adım Şâtıbî'nin kendisinden önce İbn Rüşd ve İbn Hazm tarafından kullanılan tümden gelim (veya cami kıyas) ile tüme varım metotları, üçüncüsü ise özellikle İbn Rüşd'ün kullanmış olduğu şeriatın külli maksadı (*makâsıdu's-Şeria*)dır. Bu üç unsuru kullanmak suretiyle Şâtıbî yeni bir söylem inşa etmek çabası gütmüştür. Onun söylemi, her şer'i delilin birincisi duyular, akıl ya da akıl yürütme ile zaruri olarak sabit olan nazari/zorunlu öncül, ikincisi nakli öncül olan iki öncül üzerine kuruludur. (Câbirî, 2001, s. 667; 2001d, s. 51-53)

4 Çağdaş İslam felsefesi araştırmacılarından Macid Fahri, Câbirî'nin öne çıkardığı İbn Hazm ve İbn Haldûn'u 'rasyonalizm karşıtlığının serpilip gelişmesi ve çöküşün başlaması' başlığı altında değerlendirir. Bu durum rasyonalizm, gerilime, ilerleme, çöküş gibi kavramların ne kadar göreceli ve değişken olduğunu gösteren birçok örnekten biridir. bk. Fahri, (1998, s. 135-146).

Câbirî'ye göre Arap-İslam kültür tarihinin yeniden inşası üç aşamalı bir çaba gerektirmektedir. İlk olarak, geçmişin otoritesinden (lafzın otoritesi, asl'ın otoritesi ve tecviz prensibinden) kurtulmak, ikincileyin, kültürel tarihimizde gelişme aşamaları ile irtibat kurmak (din-felsefe, akıl-nakil arasındaki ilişkiyi yenileme ki, bu İbn Rüşd, Şatıbî ve İbn-i Haldun aracılığı ile olacaktır), üçüncü ve son aşamada rasyonel/Mağribî bir Arap (İslam) rönesansını gerçekleştirmektir.

Câbirî'nin Meşrik ve Mağrip Tasavvurunun Eleştirel Değerlendirilmesi

Ancak Câbirî'nin yukarıda anlattığımız Meşrikî felsefe ve Mağribî felsefe ayrımlarına ilk eleştiri Hasan Hanefî'den gelir. Hanefî, Câbirî ile yazdığı metinlerde bazı eleştiriler getirir. Hanefî'ye göre; "Maşrik ve Mağrip ifadeleri, İslam dünyasını önce Müslüman-Arap şeklinde ikiye bölen, ardından da Arap dünyasını Maşrik/Doğu ve Mağrip/Batı olarak ikiye ayıran sömürgeci zihniyetin kuşatması altında ortaya çıkmış kavramlardır. Bununla beraber bizim kuşaktan kimileri bir tür "kopuştan söz etmekte, Mağrib bölgesinin kendisine has özelliklere sahip olduğunu, örneğin daha akılcı, daha bilimsel ve doğal niteliklere sahip olduğunu, buna karşılık Meşrik bölgesinin daha sufi, İsraki ve dinî nitelikte olduğunu savunmaktadır. Böyle bir bakış açısı Mağrip'i Batı'ya, Meşriki ise Doğu'ya addetmekte, böylece İslam âleminin ağırlık merkezi olan Arap dünyasının bir bölümü Doğu'nun bir parçası hâline gelirken diğer bir bölümü Batı'nın bir parçası hâline gelmekte, yani bir bütün olarak Arap dünyasının kendine ait bağımsız varlığı ortadan kalmış olmaktadır." (Hanefî, 2011, s. 10)

Hanefî, kendisinden yaptığımız bu alıntıda görüleceği üzere Mağrip ve Meşrik arasındaki ayırımın salt felsefi/düşünsel bir ayırım olmadığını aynı zamanda sömürgeci Batılı ideolojik gayelere de hizmet ettiği düşüncesindedir.

Corci Tarâbâşî ise Câbirî'nin çalışmalarında dikkatlerimizi çok önemli bir noktaya çeker. Ona göre Câbirî İslam düşüncesindeki epistemolojik yapıları coğrafi sınıflandırmaları göz önüne alarak yapmaktadır. Câbirî'nin epistemoloji tasniflerine dikkatlice baktığımızda dilsel bilgi sisteminin aslında *Arapları*, Gnostik bilgi sistemlerinin aslen *Farisileri*, akli bilgi sistemlerinin aslen *Yunanları* ifade ettiği görülecektir. Onun beyan, irfan ve burhan sınıflandırması açısından bakarsak; *beyan* Arapların bilgi sistemi, *irfan* Farisilerin bilgi sistemi, *burhanda* Yunanlıların bilgi sistemidir. Câbirî'ye göre coğrafi olarak dağılmış bu bilgi sistemleri yapısal olarak birbirinden tamamen farklıdır. Yine onun bu üçlü tasnifi, daha önceki ulemanın bazı tasniflerinde de görülebilir. Peki, Câbirî'nin farkı ne? Maalesef onun bakış açısı milliyetçi ve coğrafi bakış açısındaki ısrarıdır. (Tarâbâşî, 1996, s. 12) Tarâbâşî'ye göre Câbirî'nin hem akıl üzerindeki analizleri, hem aklın yapısal unsurları hakkındaki Fransız düşüncesinden ödünç aldığı kavramsallaştırmalar tamamen yanlış anlamalar ve çarpıtmalar üzerine kuruludur. (Kabalan, 2006, s. 26-27) Tüm bunların bir sonucu olarak da o, akli kültürler, milletlere ve coğrafyalara göre ayırmış, aklın evrenselliğini görememiştir. Evrensel akıl ona göre Yunanların şahsında sadece Aristoteles özel bir yeti ve durumdur. Akli tarihselleştirerek ve göreceleştirerek

sınırlayıp oluşturucağı akıldan uzaklaşmıştır. (Tarâbâşî, 1996, s. 25) Bunun bir sonucu olarak o, bazı akılların diğer akıllardan daha iyi çalıştığını, bazı kültürlerin rasyonel bazı kültürlerin de irrasyonel anlamında ilkel oldukları gibi *oryantalist* ve *emperyalist* bir tavır içine girmiştir. (Tarâbâşî, 1996, s. 35) Tarâbâşî, Câbirî'nin aşağıdaki ifadelerinin bu durumun açık bir göstergesi olduğunu ifade eder: "Evet, Mısır, Hindistan, Çin, Babil ve diğer ülkelerde de büyük medeniyetler yaşanmıştı. Bu medeniyetlerin evlatları da bilimden yararlanmışlar, onu üretip uygulamışlardır. Ama mevcut bilgilerimize göre eski medeniyetlerin beşiği olan bu ülkelerin genel kültür yapıları, bilimin değil de temel de büyüclük ve benzerlerinin aktif rol oynadığı yapılardan ibaretti. Bilimsel düşünceyi bilinçli bir şekilde uygulayan ve bunun sonucunda da bilim ve felsefe üreten; aklın tam egemen olduğu demesek de, felsefi ve bilimsel bilgi yani rasyonel bir bilgi sistemi üretmeyen medeniyetlerdeki, sihir kadar irrasyonel düşünce türleri kadar etkin olduğu medeniyetler bu üç medeniyetten ibarettir... Ancak Arap, Yunan ve Modern Avrupa medeniyeti, sadece bu üçü değil aynı zamanda bilimle ilgili teoriler de üretmişlerdir. Yine sadece bu üçü – bilgilerimize göre- düşüncede akıllı kullanmakla kalmamışlar daha ileri giderek bizatihi akıl üzerine düşünmüşlerdir" (Câbirî, 2001, s. 21)⁵

Tarâbâşî, devamla kültürlerin ve düşünme tarzlarını ne ölçüde ilkel ve rasyonel ayıracağı konusunun tamamen göreceli ve keyfi bir durum olarak görür. Özellikle Câbirî'nin Batılı ve Arap olmayanları doğal olarak ilkel ve kendi içlerinde rasyonaliteden uzak diye nitelendirmesi bu açıdan çok sorundur. Bu durum aslında Aydınlanma'nın rasyonelite projesinin düştüğü hataya Câbirî'nin de düştüğünü göstermektedir. Câbirî'nin bu tespitlerin de kültürlere özcü (*essentialist*) ve atomcu bir tarzda baktığını, bu anlamda arkaik bir yaklaşım içinde olduğunu, Batılı ve Arap olmayanların doğal olarak ilkel ve kendi içlerinde rasyonaliteden uzak oldukları gibi ayrımcı ve tarafgir hâl içinde olduğunu iddia eden Tarâbâşî'ye göre bu durumu kabul etmek mümkün değildir. (Tarâbâşî, 1996, s. 35, 121)⁶ Özellikle Arap zihnini Arap olmaklık bakımından ele alan Câbirî'nin tutumu özcü yaklaşımın ta kendisidir.

Tarâbâşî, ayrıca Câbirî'nin kültürleri ve epistemeoloji kendi gelişim ve değişim süreçlerini ve evrilen yapılarını göz önüne almadığını, onları tamamen homojen yekpare yapılar olarak ele aldığını iddia eder. Bu durum da onun epistemolojik bir eleştiri yapmaktan ziyade ideolojik bir savaş güttüğünü göstermektedir. (Tarâbâşî, 1999, s. 24) Tarâbâşî'ye buradaki esas problem ise, Batı düşüncesinde özellikle E. Durkheim ile M. Weber'in ilkel ile modernler arasında yaptığı ayrımın Câbirî tarafından aynen kabul edilmesidir. (Katharine, 2012, s. 29-34)

Aslında düşünce tarihinde bu tür bir milliyetçi bakış açısı daima görülmüştür. Mesela Yunanlar, Perslerden barbarlar diye söz ederken, Persliler de onlara benzer ifadelerle karşılık

5 Benzer bir tespiti Ali Sami En-Neşşar'da Yunanlılar özelinde Ari milletinin karakteristik özelliğine bağlayarak yapar (Neşşar, 1981, s. 23).

6 Sosyal bilimlerde özcü bakış açısının eleştirisi için bk. Fuchs, (2001); Nalçaoğlu, (2004).

vermişti. Yahudiler kendilerinden olmayan herkesi 'günahkâr' addederken, sonradan kendileri de onların Yahudi kimliklerini tanımayan Hristiyanlar tarafından 'kâfir' addedildiler. Çinli filozofların, başta bugün dünyanın en özel ve en karmaşık toplumlarından birini meydana getiren Japonlar olmak üzere kendilerini çevreleyen hemen bütün toplumları barbarlar diye niteledikleri iyi bilinir. Asırlar boyunca Romalılar kuzeyden gelenlere, Avrupalılar Türk'lere barbarlar diye hor bakmamışlar mıdır? (Cevizci, 2010, s. 26; Fay, 2001, s. 50)

Câbirî'nin Meşrik ve Mağrip felsefe ayrımlarının kategorileştirmesine ve aralarında mutlak epistemolojik kopuşlar olduğunu öne sürmesine bir itiraz da Türkiye'de tanınmış din felsefecilerimizden Cafer Sadık Yaran'dan gelir. Yaran'a göre bilim ve felsefe ile teoloji arasında iletişimsel ve uzlaşım sal bir yaklaşımı olan Doğu İslam felsefesi anlayışının, dine de, felsefeye de, topluma da zararlı olduğu ve ona karşı savaş açılması gerektiği görüşü, birçok açıdan asıl yanlış yolu oluşturmakta ve bizim mirasımız açısından yanlış bir yönlendirme içermektedir. İkinci ve belki daha önemli olarak, din, felsefe ve bilim arasındaki diyalog ve ilişkinin, bunların hepsine de zarar verdiği görüşü yanlıştır. Örneğin bilim açısından bakıldığında, bu felsefe geleneğini oluşturanların bilime katkıları herkesin bildiği ve kabul ettiği bir gerçektir. (Yaran, 2003, s. 165-166) Karen Armstrong'un belirttiği üzere; "Dokuzuncu asır boyunca Araplar Yunan bilimiyle ve felsefesiyle ilgilendiler ve sonuç, Avrupa terimleriyle, Rönesansla Aydınlanma arasında bir geçiş olarak adlandırılabilir kültürel verimlilik oldu. ... Arap Müslümanlar artık astronomi, simya, tıp ve matematik üstüne öyle başarılı çalışmalar yapıyorlardı ki, dokuz ve onuncu asırlar boyunca Abbasi İmparatorluğu'nda elde edilen bilimsel başarılar, o zamana kadar tarihte elde edilenlerden fazlaydı." (Armstrong, 1998, s. 225)

Din açısından bakıldığında da, bu filozofların dine zarar vermek gibi bir niyetleri yoktu; çalışmalarının sonuçlarının öyle olduğunu söylemek de kolay değildir. Yine Armstrong'un ifadelerine başvuracak olursak, "Bugün bilim ve felsefenin dinle uzlaşmaz olduğunu düşünürüz, oysa filozoflar genellikle inançlı kişilerdi ve kendilerini Peygamber'in sadık çocukları olarak görüyorlardı. İyi Müslümanlar olarak, siyasal açıdan uyanık tılar, sarayın lüksünü reddediyorlardı ve aklın gösterdiği yollarla toplumlarını düzeltmek istiyorlardı. ... Filozofların dini ortadan kaldırmak gibi bir niyetleri yoktu; fakat onu ilkel ve dar görüşlülük olarak gördükleri öğelerden arındırmak istiyorlardı." (Armstrong, 1998, s. 226)

Dolayısıyla, din, bilim ve felsefe arasındaki alakanın zararlarını savunabilmek bir yana; aksine, birkaç asırdır bunların her biri öteki ile ilişkisizliğin eksikliğini yaşamakta, insanlar ve toplumlar da bunlar arasında yapıcı bir diyalog ve ölçülü bir entegrasyonun kaybedilişinden doğan şizofrenik parçalanmışlığın, yabancılaşmanın, dışlamanın ve düşmanlığın bunalımlarını yaşamaktadır. Nitekim dinin felsefeden ve bilimden kopukluğu, onu fideizm ve fanatizm gibi uçlara sevk edebilirken; felsefenin dinden uzaklaşması onu bilgelik peşinde olmaktan ayırıp epistemoloji alanında mutlakçı rasyonalizm/pozitivizm ve kuşkucu rölativizm dikotomilerinde, etik alanında da benzer şekilde yüzeysel bir pragmatizm ve nihilizm

arasında gidip gelmeye mahkûm etmiş; bilimin din ve felsefeden kopması da onun indirgemeci yöntem ve materyalist ontoloji ile özdeşmiş gibi algılanmasına yol açabilmiştir. Bu alanların sınır çatışmalarından doğan gerilimin gereksizliği ve kaosun yararsızlığı ortada olduğu gibi, bunların birbirinden tamamen "kopuk" olmasının herhangi birine fazla bir yarar sağlamayacağı da aşîkâr olsa gerektir. (Yaran, 2003, s. 166)

Bu durum, disiplinler ve bireyler açısından böyle olduğu gibi, toplumsal açıdan da böyledir. Din, bilim ve felsefenin, Câbirî'nin önerdiği gibi, birbirinden kopuk olması, ötekinden habersiz insanların, ötekinin cahili olan ve dolayısıyla onu dışlayacak olan ve bir süre sonra da ona düşmanlık edecek olan fanatik taraftar tipi insanların yetişmesine yol açacaktır ve tarihte de açmıştır. Nitekim Câbirî'nin övdüğü İbn Rüşdcü ayrışmacı kopukluk geleneğinin yaşandığı Batı İslâm bölgeleri (Mağrip) toplumsal uzlaşma ve hoşgörünün Doğu İslam bölgeleri ile karşılaştırıldığında daha az olduğu bölgeler olmuşlardır. (Yaran, 2003, s. 170) Bu durum onun şu ifadesinden de anlaşılmaktadır: "İbn Bâcce'nin yaşadığı dönemde hoşgörüsüz fakihlerin Mağrip'te ve Endülüs'te nüfuzları artmıştı. Bu fakihler, Fârâbî'nin doğuda arzularına tercüman olduğu kimselerin dengi sayılabilecek yeni sınıfları sıkıntı ve uzlet içinde yaşamaya mecbur ediyorlardı." (Câbirî, 2000, s. 46)

İslam dünyasının batısı ve doğusu ile ilgili bir takım coğrafi farklılıklar ve ayrılmalar olabilir fakat kültürel ve medeniyet olarak böyle bir farklılık ve kopmadan söz etmek olanaksızdır. Câbirî'ye dillendirdiği bu fikirlerinin daha önce Gaston Bechelard tarafından söylendiği, özellikle Doğu ve Batı felsefeleri arasında kopma fikrinde Bachelard'a itimat ettiği şeklinde itiraz edilmiştir. (Dinanî, 1988, s. 27-31)

İslam düşüncesinde mistik düşünceyi, irrasyonalizmi dışlamakla bir anlamda mitten arındırma operasyonuna girişmiş olan Câbirî, bir başka mit yapmakta olduğunun öne süren Alpyağıl'a göre ortada Câbirî'nin sınırlarını çizdiği biçimde mistik düşünce, irrasyonalizm veya gnostisizm olarak adlandırılabilir bir miras gerçekten var mıdır, bu sorgulanmalıdır. Akılcılık için İbn Rüşd'den o kadar bahseden Câbirî, konu İbn Sinâ'ya gelince onun tıbbına dair en ufak bir cümle bile sarf etmemiştir. İrfan ehlinin zahir-batın düalizmine battıklarını ifade ederken İbn Rüşd'ün zahir-batın ayırımından veya avam-havvas ayırımından hiç bahsetmemesi onun ideolojik bir aydınlanma projesinin en tutarsız yönleri olarak gösterilebilir. (Alpyağıl, 2004, s. 145)

Sonuç olarak Câbirî'nin İslam dünyasında ortaya çıkmış Mağribî ve Meşrikî felsefeler arasında yaptığı ayırım hem kültürel özcü hem de ideolojik bir ayırımdır.⁷ İslam dünyasında akılcılık ve akıldışılığın Câbirî'nin kurguladığı anlamda sabit coğrafi özleri ve sınırlamaları

7 Doğu ve Batı hikmet geleneklerinin özcü olmayan bir tarzda yorumlanmasına örnek olarak (Bkz. Tomlin, 1957, s. 70-79). Ayrıca Doğu ile Batı arasındaki düşünce biçimlerinin farklılıkları ile ilgili antropolojik ve sosyal bilim felsefesi perspektifi için bkz. (Nisbet, 2011)

yoktur. Aslında adlandırmalar haddi zatında masum ve nesnel bir durumu değil, ideolojik mekanizmaların merkezde olduğu bir temayüle işaret eder. İdeolojik asli mekanizmalardan biri olgusal olarak pragmatik olduklarını öne süren somut imgeler yaratmaktır. Ancak tarihsel öznenin gerçekliği zihinde değil, tarihsel gerçekliğin içindedir. Bu gerçekliğe götüren anahtar, kendine yeten bir öze ya da var olmayan değişmez bir akılcılığa, benimsenmiş bir İslam'a uygunlukta değil, bu adı kendi özgül formuna uygulayarak kendine maleden grupta ve bu adın canlandırdığı tarihsel paradigmanın anlaşılmasında yatmaktadır. Ad ile tarihsel gerçeklik arasındaki bağ, geçerliliğini ve güvenilirliğini dışsal kriterlerden alır: Adı benimseyen grubun kendi yorumunu dayatma ve sağlamlaştırma, epistemik ve toplumsal gruplar içerisine yerleştirme zorunluluğundan.(AzmeH, 2003, s. 159-160)

Kaynakça

- Abdölmaksud, A. (1993). *et-Tevfik beyne'd-dinve'l-felsefe inde felasifeti'l-İslâm fi'l-Endelüs*. Kahire: Mektebetü'z-Zehra.
- Al AzmeH, A. (2003). *İslam ve moderniteler*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Alpyağıl, R. (2004). İslam düşüncesinin bünyesinde Endölüs vizyonunu öncelemek: *felsefi mirasımız ve biz* üzerine eleştirel notlar. *İslamiyat Dergisi*, 3, 133-148.
- Armstrong, K. (1998). *Tanrının tarihi* (Çev. O. Özel, H. Koyukan, & K. Emiroğlu). Ankara: Ayraç Yayınları.
- Ayık, H. (2007). İslam mantık geleneği ve Doğuluların mantığı. İstanbul: Ensar Neşriyat.
- Bedevi, A. (1979). *Aristo ind el-Arab*. Kahire: Mektebet un-Nahdatul-Misriyya.
- Belkaziz, A. (1988). *el-İslam ve'l-hâdaseve'l-ictimau'l-siyâsi Hivârât fikriyye*. Kahire.
- Câbirî, M. Â. (1991). *Turas ve'l-hadase*. Beyrut: el-Merkezu's-Sekafıyyu'l-Arabî.
- Câbirî, M. Â. (1998). *el-Mağribu'l-muası*r. Fas: ed-Daru'l-Beyda.
- Câbirî, M. Â. (2000). *Felsefi mirasımız ve biz* (Çev. S. Aykut). İstanbul: Kitapevi Yayınları.
- Câbirî, M. Â. (2001a). *Çağdaş Arap-İslam düşüncesinde yeniden yapılanma* (Çev. M. Ş. Çıkar). Ankara: Kitabevi Yayınları.
- Câbirî, M. Â. (2001b). *Arap-İslam aklının oluşumu* (Çev. İ. Akbaba). İstanbul: Kitapevi Yayınları.
- Câbirî, Muhammed Â. (2001c). *Arap-İslam kültürünün akıl yapısı*. İstanbul: Kitapevi Yayınları.
- Cevizci, A. (2010). *Thales'den Baudrillard'a felsefe tarihi*. İstanbul: Say Yayınları.
- Corbin, H. (1986). *İslam felsefesi tarihi* (Çev. H. Hatemi). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Dinanî. (1988). *Hareketü'l-fikri'l-felsefi fi âlemi'l-İslâm*. y.y: y.y.
- Doru, N. (2006). *İslam felsefesinin kaynaklarından biri olarak Harran Akademisi ve Süryani felsefesi*. A. Bakkal (Ed.), *I. uluslararası katılımlı bilim din ve felsefe tarihinde Harran Okulu sempozyumu kitabı* (C. 2, s. 81-91). Şanlıurfa: Şelale Matbaası.
- el-Behiy, M. (1992). *İslam düşüncesinin ilahi yönü* (Çev. S. Hizmetli). Ankara: Fecr Yayınları.
- el-Merrakûşî, A. (1949). *Vel-Mu'cib fi telhisi ahbari'l-Mağrib*. Kahire: y.y.
- En-Neşşar, A. S. (1998). *İslam'da felsefi düşüncenin doğuşu* (Çev. O. Tunç). İstanbul: y.y.
- Eşlik, A. (2008). *İbn Sinâ'da hikmetü'l-meşrikiyye kavramı*. Yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Fahri, M. (1998). *İslam felsefesi kelamı ve tasavvufuna giriş* (Çev. Ş. Filiz). İstanbul: İnsan Yayınları.
- Fay, B. (2001). *Çağdaş sosyal bilimler felsefesi* (Çev. İ. Türkmen). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Fuchs, S. (2001). *Against essentialism: A theory of culture and society*. Massachusetts, and London, England: Harvard University Press Cambridge,
- Goichon, A. M. (1986). *İbn Sinâ felsefesi ve Orta Çağ Avrupası'ndaki etkileri* (Çev. İ. Yakıt). İstanbul: Ötüken Yayınları.

- Gutas, D. (1988). *Avicenna and the Aristotelian tradition*. Leiden: Brill Press.
- Gutas, D. (2004). *İbn Sînâ'nın mirası* (Çev. C. Kaya). İstanbul: Klasik Yayınları.
- Haneî, H. (1981). *el-Yesaru'l-İslamî*, Kahire: y.y.
- Haneî, H. (1988). *Mine'l-akide ile's-Sevra*, Kahire: y.y.
- Haneî, H. C. (2011). *Doğu-Batı tartışmaları* (Çev. M. Çoşkun). İstanbul: y.y.
- İbn Rüşd. (1986). *Tehafut et-tehafut*. Beyrut: Bouyges Yayını, Dar ul-Maşrık.
- İbn Sînâ. (1413). *Mubahasat*. Kum: İntişarat-ı Bidar.
- İbn Sînâ. (2000). *İşaretler ve tembihler* (Çev. A. Durusoy, E. Demirli & M. Macit). İstanbul: Litera Yayıncılık.
- Johnston, D. (2011). 20. yüzyıl fıkıh usulünün bilgi kuramı ve yorum anlayışında dönüşüm (Çev. A. Yiğın). *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 17, 105-144.
- Kabalan, M. M. (2006). *Criticism of essentialism in contemporary Arab thought*. Unpublished master's thesis, The American University of Beirut, Beyrut.
- Katharine, L. W. (2012). *The incoherence of the intellectuals: Ibn Rushd, al-Ghazali, al-Jabir and Tarabichi in eight centuries of dialogue without dialogue*. Unpublished master's thesis, The University of Texas, Texas.
- Keskin, İ. (2009). *Câbirî'de din-kültür ilişkisi*. Yayımlanmamış doktora tezi, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa.
- Nalçaoğlu, H. (2004). *Kültürel farkın yapısökümü*. Ankara: Phoenix Yayınları.
- Nisbett, R. E. (2011). *Doğulular ve Batılılar nasıl ve neden birbirinden farklı düşünürler? Düşüncenin coğrafyası* (Çev. G. Ç. Güven). İstanbul: Varlık Yayınları.
- Şenel, C. (2012). *Yeni Eflâtunculuğun İslam felsefesine yansımaları*. Yayımlanmamış doktora tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Tarâbâşî, C. (1996). *Nakdun nakdu'l-aqli'l Arabî -nazariyyatu'l-akl*. Beyrut: Dâru'l-Sâki.
- Tomlin, E., & Walter, F. (1957). Doğu ve Batı hikmetleri (Çev. H. G. Yurdaydın). *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, I-V, 70-79.
- Yaran, C. S. (2003). Yeni doğa teolojisi ve Doğu İslam felsefesi mirası. *Tezkire Dergisi*, 31-32, 157-168.

Tedbîrû'l-Menzil Literatüründe Çocukların Eğitimi

Melek Yıldız Güneş*

Öz: "Tedbîrû'l-menzil" kavramı, kari ile koca, çocuklar ve hizmetçiler gibi unsurlarından müteşekkil bir yapı olan hanenin sevk ve idaresi anlamına gelmektedir. Bu konu üzerine yazılı olarak elimize ulaşmış, dönemini temsil eden üç eser üzerinden çocukların eğitimi meselesi ele alınmaktadır. Öncelikle "tedbîrû'l-menzil" bahsi, teorik ve pratik ilimler ayrımında pratik ilimler içerisinde bulunan ahlâk ilminin bir bahsidir. Bu bahis içerisinde yer alan unsurlardan yalnızca çocukların konumu ve eğitimi meselesi konu edilmiştir. "Tedbîrû'l-menzil" bahsi ile ilgili ilk bilinen ve İbn Miskeveyh'in kendisinden alıntılar yaptığını belirttiği Antik Yunan düşünürü Bryson ve her biri döneminin temsilcisi olmuş İbn Miskeveyh, Nasîruddin Tusîve Kınalızâde Ali Efendi'nin çocukların idaresi, yetiştirilmesi, yeme içme, konuşma, oturma kalkma, başkalarına muamelede bulunma, giyinme, uyuma, ilim tedris etme ve meslek seçmeleri, anne babaya itaat konularındaki yaklaşımları ortaya konulmaya çalışılmıştır. Belirtilen konular çerçevesinde çocuk için ideal olanın ne olduğu ortaya konulmuştur. Düşünürler, bazı hususlarda farklılıklar gösterdikleri gibi, bazı konuların da meseleye sonradan dâhil olduğu görülmektedir. Bu durum, İslam felsefesi içerisindeki bu mesele açısından Antik Yunan düşüncesinin katıksız bir kopyası olduğu iddiasını da bertaraf etmektedir. "tedbîrû'l-menzil" bahsi etrafında İslam felsefi bakış açısının katkıları görülmektedir. Bu bahis etrafında çocuğun her türlü davranış ve tasarrufunda ahlâk timsali olması için yapılması gerekenleri yapması ve kaçınılması gerekenlerden kaçınması; İslami ve insani yapıya uygun olarak büyümesi ve bir yetişkin olduğunda meleke hâlini alan davranışlarının anlamını kavraması amaçlanmıştır.

Anahtar kelimeler: Ahlâk, Tedbîrû'l-menzil, Çocuk Eğitimi, Bryson, İbn Miskeveyh, Nasîruddin Tusî, Kınalızâde Ali Efendi.

Giriş

Bu çalışmada, dönemleri açısından önemli ahlak eserleri olarak kabul edilmiş ve klasikler arasında yerini almış olan Bryson'un "Kitâbü Birisîs (?) fî tedbîrî'r-recûl li-menzilihi" adlı risalesi, İbn Miskeveyh'in *Tehzîbü'l Ahlak*'ı, Nasîruddin Tusî'nin *Ahlak-ı Nâsırî*'si ve Kınalızâde Ali Efendi'nin *Ahlak-ı Âlâî*'sinde "Tedbîrî'l-Menzil" bahsi üzerine mukayeseli olarak çocukların eğitilmesi üzerinde bir araştırmayı içermektedir. Ayrıca Eski Yunan filozofu Bryson'un "Kitabu Tedbîrî'l-Menzil"inin, diğer eserlerden önce yazılmış olması, bir ilk örnek olması açısından önemi ve Arapçaya tercüme edilmesi üzerine kendisinden sonra yazılan ahlâk eserlerinin onun basit bir tekrarı olup olmadığı da bu araştırmanın sorunlarından birini teşkil eder. Genellikle "tedbîrû'l-menzil" bahsi içerisinde ailenin beş temel unsuru kabul

* Yüksek Lisans Öğrencisi, Marmara Üniversitesi, İslam Felsefesi Ana Bilim Dalı.
İletişim: melekylidiz1@gmail.com.

edilen karı ile koca, çocuk, hizmetçi ve malla ilgili yönetim esasları, aile fertlerinin hak ve sorumlulukları, aile geçimi, mal varlığının kazanılması, korunması ve saklanması ile ilgili esaslar ele alınmaktadır. Bunların içerisinde çocuk unsurunun, bu eserler üzerinden aile içerisindeki durumu, onun tüm eğitim ayaklarını oluşturan okul, çevre ve aile unsurlarından temel eğitimini oluşturan aile içinde çocuğun konumu ve nasıl bir eğitim ile kuşatıldığı araştırma konusu olacaktır. İlk olarak “tedbîrü’l-menzi” kavramının tanımı yapılarak, ilimler tasnifinde konuşlandırılarak aile idaresi bakımından hangi eserlerde bulunduğu tespit edilmeye çalışılacaktır. Sonraki bölümde de belli başlıklar altında yazıldıkları dönem öncelik ve sonralığı dikkate alınarak söz konusu eserler bağlamında çocuk eğitimi ile ilgili hususlar ele alınacaktır.

Tedbîrü’l-Menzi Terimi

“Tedbîr” kelimesi, “bir işin sonuna dikkat etmek; bir hususun yürütülmesi için çalışıp yollar aramak; bir kimseden söz, haber nakletmek” anlamlarına gelen “d-b-r” kökünden tef’îl (II. bab) vezninde mastardır.¹ İstilah olarak “sevk ve idare” anlamında kullanılır. Devlet sevk ve idaresi anlamının yanında, konumuzu ilgilendiren anlamıyla evin sevk ve idaresi manasına gelir (Heffening, 1979, s. 108).

Lisânü’l-‘Arab’da tedbîr, “bir kimsenin işini çekip çevirmesi, sonunu hesap etmesi” anlamında olmakla birlikte, bu kelime ahlâk ve siyaset kitaplarında “yönetim, siyaset” manasında da sıkça kullanılmaktadır. “Tedbîr” kelimesi “ev” anlamındaki menzi kelimesi ile birlikte kullanıldığında daha çok felsefi yöntemle yazılmış ahlâk kitaplarında pratik ahlâkın üç ana bölümünden ikincisi olan aile ahlakını ifade eder (Çağrı, 2011, s. 108). “Tedbîrü’l-menzi” bahsini ele alan bu iktisadi eserlerin konusunu: kazanç, muhafaza ve servetin (mal) kullanılması; esirler, kadın ve çocuklar hakkında takınılacak hareket tarzı, kazanç ve mümkün olan en büyük saadet bakımından her şey oluşturmaktadır (Heffening, 1979, s. 108).

Tedbîrü’l-Menzi Literatürü

İslam felsefesinde “tedbîrü’l-menzi” bahsinin nerede durduğunu tespit etmek için öncelikle genel olarak ilimler tasnifindeki yerine bakmalıyız. İslam felsefesinde muallim-i sanî kabul edilen Farabi (v. 339/950), ilk sistemli ilimler tasnifini ortaya koyan kişi olarak *Kitâb-ü Tahsîl-i’s-saade* (Saadeti Elde Etme Kitabı) adlı eserinde ilimleri nazari ilimler ve ameli-felsefi ilimler olmak üzere ikiye ayırır. Nazari ilimler; ta’lîmî ilimler, tabii ilimler ve ilahiyat ilimlerinden müteşekkîl olmakla birlikte, ameli ve felsefi ilimler iki tanedir: ahlâk ve siyaset ilmi. Ayrıca Farabi’den önce Aristo’nun (v. MÖ IV)’da nazari ve ameli olmak üzere ikili bir ilimler tasnifi vardır (Ateş, 1955, s. 47). Ardından gelen İslam filozofları ve başta İbn Sina (v. 428/1037)

1 bk. Kamus Tercümesi, (1305, II, s. 317).

olmak üzere nazari ve ameli hikmet ayrımı devam etmiş, ahlak bahsini de ameli hikmet kısmında ele almışlardır.

Farabi, *Risâle fî mâ yenbagi en yükaddem kable te'allümü'l-felsefe* adlı eserinde ahlâka ilişkin kavramları tanımlarken “tedbîrü'l-müdün” ve “tedbîrü'l-menzi'l” kavramlarını da kısaca tanımlamıştır (Çağrı, 2011, s. 260). Daha sonra “tedbîrü'l-menzi'l” bahsi karşımıza Hârizmî'de (387h. 997m.) çıkmaktadır. Hârizmî de nazari ve ameli felsefe ayrımı yaptıktan sonra ameli felsefeyi ahlâk, ev idaresi (ev ekonomisi) ve devlet idaresi olmak üzere üçe ayırır (Atay, 1980, s. 17). İhvan-ı Safa'nın *Resâil*'inde (I, 274) siyasetin kısımları ele alınırken “tedbîrü'l-menzi'l”-den de bahsedilir. İbn Sina, *Uyûnü'l-hikme*'de (I, 13) pratik felsefeyi medenî, menzili ve hulki olmak üzere üçe ayırmış, “tedbîrü'l-menzi'l” yerine, “el-hikmetü'l-menzi'liyye” terimini kullanmış ve burada aile fertlerinin birbirleri ile ilişkileri, ev işleri ve aile düzeni ile ilgili bilgiler bulunduğunu ifade etmiştir (Çağrı, 2011, s. 260). Ayrıca *es-Siyasetü'l-menzi'liyye* adlı altı bölümden müteşekkil risalesinde ahlâk, ev idaresi ve siyaset gibi konuları ele almaktadır (Alper, 1999, s. 343).

Aristo'ya bakacak olursak Aristoteles'in eski listelerinde, onun “Ev İdaresi= Oikonomia” isimli bir kitabından söz edilmektedir. Eski Grekçede oikos, “ev idaresi” anlamına gelmektedir. İslam kaynaklarında bu terim, Grekçenin hemen hemen tam karşılığı olan “Tedbîr el-Menzi'l” ve “Siyâset el-Menzi'l” şeklinde geçmektedir (Kaya, 1983, s. 302). Ayrıca İshak b. Huneyn tarafından Arapçaya tercüme edilen *Ethique a Nicomaque* adlı eserinde, “oikonomia” (ev ekonomisi, ev idaresi) terimi geçmektedir (Çağrı, 2011, s. 261). Aristo'nun (bugün genellikle Theophrast'a atfedilmektedir.) güvenilir olmayan İktisad'ının birinci kitabının bir Arapça tercümesi mevcuttur; bu tercüme *Kitab Aristû fî tadbîr al-manzil* adı ile bir Escorial nüshasında ve *Simarû Makala Aristû fî tadbîr al-manzil* adıyla Beyrut'ta şahsi bir kütüphane içinde bulunmaktadır (Heffening, 1979, s. 108). Ancak, İslam kaynaklarında Bryson'a (v. MÖ III-IV. yüzyıl) yapılan atıflara ve araştırmacıların tespitlerine göre Müslüman düşünürler, “tedbîrü'l-menzi'l” tabirini Yeni Pisagorcü Bryson'a ait kitabın adı olduğu belirtilen *Oikonomikos*'un karşılığı olarak kullanmış ve ameli felsefenin üçlü tasnifini bu eserden almıştır. Ayrıca bulunduğu kadarıyla Bryson'un adını ilk defa İbn Miskeveyh (v. 421/1030) zikretmiştir (Çağrı, 2011, s. 261). Bu eser, 1921'de Luvîs Şeyho tarafından “Kitâbü Bîrisîs (?) fî tedbîrî'r-recûli menzi'lihi” adıyla neşredilmiştir. Bu eserde ev idaresi kapsamında ele alınan hususlar malın (para), hizmetçilerin, zevcenin ve çocukların idaresinden ibarettir.

Buna binaen İbni Sina *Fî Aksâmi'l-ulumi'l-'akliyye* adlı risalesinde daha önce “hikmetü'l menzi'liyye” adıyla andığı bu disiplini “tedbîrü'menzi'l” ismiyle anmış ve Urûnus'un (?) (Bryson) kitabının buna dair olduğunu belirtmiştir. Luvîs Ma'lûf'un “Eserün mechûlün li'bn Sînâ” başlığıyla neşrettiği bir risalede, ev idaresine dair bahisler ele alınmaktadır. İbn'ül-Ekfânî, *İrşâd'ül-kâsîd* adlı eserde ameli hikmetin üçlü taksimini vererek bu konudaki en meşhur eserin Burûşûn'e (?) (Bryson) ait olduğunu söylemiştir. İslam ahlak ve siyaset literatürünün

önemli şahsiyetlerinden Şehâbeddin Ahmed b. Muhammed İbn Ebû'r-Rebî'nin *Sülûkü'l-mâlik fi tedbiri'l-mamâlik* adlı eserinin ikinci bölümü, ev idresi ve aile ahlakına dairdir (Çağrı, 2011, s. 261).

Nasîrüddîn-i Tusî (v. 627/1274), Farsça kaleme alınmış Ahlâk-ı Nâsîrî adlı eserini İbn Miskeveyh'in ilk sistemli ahlak kitabı kabul edilen *Tehzibü'l-Ahlâk*'ından yararlanarak telif etmiştir. Fakat bu eser, *Tehzibü'l-Ahlâk*'tan felsefi birikimi özetlemesi ve daha geniş ele alması bakımından daha kapsayıcı bir eserdir (Gafarov, 2009, s. 31). Ahlâk-ı Nâsîrî'nin bir bahsi "tedbîr-ür-menzil"den oluşmakla beraber kitap üç bölümden oluşur. İlk defa Tûsi, Ahlâk-ı Nâsîrî'nin *Tehzibü'l-Ahlâk* adlı birinci bölümüne "Tedbîr-i Menazil" ve "Siyâset-i Müdün" başlıklarıyla iki bölüm eklemiştir. Tusî, bu eserinde eski filozoflardan Ebrûsun'un (Bryson) sözlerinin bir kısmının Arapçaya çevrildiğinden ve Müslümanların bu eserden yararlandığından bahsetmiştir. Kınalızâde Ali Efendi (v. 979/1572)de *Ahlâk-ı Alâî*'nin ikinci bölümünün başında Tusî'nin adını zikrederek Bryson hakkında verdiği bilgileri tekrarlamıştır. Kınalızâde'nin *Ahlâk-ı Alâî*'sinin de ikinci bahsi "tedbîr-ür-menzil"den oluşmaktadır (Çağrı, 2011, s. 261).

İbn Haldun'un "Mukaddime"sinde "tedbîr-ür-menzil"e dair oldukça kısa bir açıklama bulunmaktadır. Bunun yanında Taşköprizâde'nin (1561) *Miftâhu's-sa'âde*'sinde amelî hikmetin bölümleri çerçevesinde "tedbîr-ür-menzil"e ve Bryson'un (Burûş [?]) kitabına işaret edilmiştir. Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*'da "tedbîr-ür-menzil"in tanımını yaparken İbn Sina'nın, Tusî'nin ve Kınalızâde Ali Efendi'nin bu konudaki sözlerini tekrar etmiştir.

"Tedbîr-ür-menzil" konusunda Luvîs Şeyho tarafından neşredilmiş olan Bryson'un "Kitâbü Bîrisîs (?) fi tedbîr-ür-recûl li-menzihihi" adlı eseri, İslam filozoflarını etkilemiş ve onlar için bir ilk örnek oluşturmıştır.

Gazzâlî (v. 505h./1111m.), *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn ve Eyyühe'l-Veled* gibi eserlerinde genel adap, ahlak ve aile ahlakı konularına teferruatlı bir şekilde temas etmiştir. Bu konudaki kaynağı da İbn Miskeveyh'in *Tehzibü'l-Ahlâk* adlı eseridir (Köse, 1988, s. 18-19). İhyâ'sının aile ile ilgili bölümlerinde "tedbîr-ür-menzil" tabirini kullanmıştır (Çağrı, 2011, s. 261).

Bundan başka Farsça olarak Celaledin Devvanî (v. 908h./1502m.) tarafından yazılan ve *Ahlâk-ı Nâsîrî*'nin konularını içeren *Ahlâk-ı Celalî* daha planlı bir eserdir (Köse, 1988, s. 16). Dört bölümlük kitabın üçüncü bölümü aile ahlakı ve terbiyesine dair 'tedbîr-ür-menzil' bahsinden oluşur. Ayrıca Hüseyin Vaiz el-Kaşîfi (v. 910h./1505m.) tarafından Farsça yazılmış üçüncü ahlak kitabı olan *Ahlâk-ı Muhsinî* adlı eseri, Abdurrahman b. Ahmed el-İcî'nin (v. 756h./1355m.) *Ahlâk-ı Adudiyye* adlı eseri, Cemâleddin Aksarâyî'nin (v. 791h./1389m.) *Ahlâk-ı Cemâlî* adlı eseri, Muhyî-i Gülşenî'nin (v. 1605) *Ahlâk-ı Kirâm* adlı eseri, aynı planla yazılmış sonraki dönem ahlâk kitaplarıdır (Çağrı, 2011, s. 261). Bu eserlerde de "tedbîr-ür-menzil" bahsi yer almıştır.

Tedbîr'ül-Menzil Bahsinde Çocuk Eğitimi

“Kitâbü Birisîs (?) fî tedbîrî'r-recûl li-menzilîhî” adlı risalesiyle bir ilk örnek olması açısından Bryson, İslam filozoflarına ahlâk ilminde *Tehzîbü'l-Ahlâk* adlı eseriyle bir sistem sunması açısından İbn Miskeveyh, Farsçada oldukça sistematik bir ahlak eseri olan *Ahlâk-ı Nâsırî*'yi kaleme alan Nasîruddîn Tusî ve son olarak da Osmanlı döneminin önemli ahlâk eseri olan *Ahlâk-ı Alâî*'yi kaleme alan Kınalızâde Ali Efendi; bir silsile şeklinde dönemlerinin önemli ahlak eserlerini telif eden âlimler olmuşlardır.

Yaşadığı dönem tam olarak belirlenemeyen MÖ 3. ya da 4. yüzyılda yaşadığı sanılan Eski Yunan filozofu Bryson, *Oikonomikos* (İktisat) adlı eserin yazarıdır (Köse, 1988, s. 23). İlk defa İbn Miskeveyh, *Tehzîbü'l-Ahlâk* adlı eserinde gençlerin ve çocukların eğitimi bahsinde Bryson'un kitabından yararlandığından bahseder (İbn Miskeveyh, 1983, s. 57). Nasîruddin Tusî de *Ahlâk-ı Nâsırî*'sinde eski filozoflardan Ebrûs'un (Bryson) sözlerinin Arapçaya tercüme edildiğini belirterek Müslümanların bundan faydalandığından söz eder (Çağrı, 2011, s. 261).

Kınalızâde Ali Efendi de “İlmü Tedbîr'ül-Menzil” bahsinin başında ondan Ebrûs adıyla bahsederek risalesinden de söz etmiştir. Bu risalenin aslı kaybolmuş, fakat Arapça tercümesi Maşrık Mecmuası'nda “Kitabu Tedbîr'ül-Menzil” adıyla L. Şeyho tarafından neşredilmiştir. Bryson'a ait olduğu düşünülen bu risalede erkeğin evi idaresi, kadını idare etme, çocuğu idare, uyku ve elbise hususunda çocuk terbiyesi, çocuğun konuşması ve davranışlarının terbiyesi, malı kazanmak, korumak ve harcamak, köle ve hizmetçilerin yönetimi başlıklarına yer verilmiştir (Köse, 1988, s. 23-24). Dolayısıyla Bryson'un bu eseri, özellikle çocukların eğitimi bahsinde bir ilk örnek oluşturmaktadır.

Çocukların İdaresi

Bryson, çocukların eğitimi konusunda en faziletli çocuğun hür, akıl ve beden sağlığı yerinde olan çocuk olduğunu kabul eder. Ayrıca çocuğun ahlâki yapısı küçük yaşta şekillendirilmelidir; çünkü çocuk küçük yaşta daha itaatkârdır. Amaç çocuğa övülen ve iyi davranışları kazandırmak; yerilen kötü davranışlardan ise uzaklaştırmaktır. Çocuk istenmeyen davranışlara meylerse övülen davranışlara dönmesi zor olur. Çocuğun tabiatı iyi ise asalet sevgisi ve müspet manada gurur sahibiyse eğitimi kolaydır (Bryson, 1921, s. 174-175).

Bryson'un yanında çocukların eğitimi bahsinin çoğunluğunu ondan aldığını belirten İbn Miskeveyh, çocukların eğitimi bahsine, insanoğlunun doğmayla birlikte onda oluşan ilk kuvvelerden başlar. Çocuk, ihtiyacı olması sebebiyle hiç bilgisi olmasa bile beslenebileceği kaynağa yönelir, daha sonra gelişim kaydederek kendisini savunmasını sağlayan öfke gücü gelişir. Zamanla çocukta insanların fillerini ayırt etme yetisi meydana gelir ve böylece akıllı bir insan olur. İnsan, varlığı itibarıyla mutlak iyiliğin peşindedir. Bu sayede çocukta ilk olarak kötü şeylerin ortaya çıkmasını önlemeye yönelik ayırt etme yetisi sayesinde utanma duygusu meydana gelir. Çocuğun utanma duygusuna ve asalete sahip olması, bu sayede kötü

kabul edilen davranışlardan uzaklaşıp doğru kabul edilen davranışlara yöneleceğinin işaretidir. İbn Miskeveyh, böyle bir nefsin eğitilmeye değer olduğunu ve onu bozacak unsurlardan korunması gerektiğini savunur. Çocuğun belli bir görüşü veya ne tarafa meyledeceğine dair bir fikri yoktur. Bu yüzden onu ihmal etmemek gerekir; ona nakşedilen sureti kabul edeceğinden ona göre alışkanlık kazanır (İbn Miskeveyh, 1983, s. 58).

İbn Miskeveyh'in eserinden faydalanmış olan Nasîruddin Tusî, bu konuda ilk olarak çocuğa hayatı boyunca etkileneceği güzel bir isim koymak gerektiğini belirterek başlar. Sonra yapılması gereken çocuğa iyi bir sütanne bulmaktır; çünkü süt, hastalık ve kötü alışkanlıkların taşıyıcısıdır. Süt dönemi bittiğinde ise çocuğu eğitmek gerekir; çünkü çocuklar bünyesindeki ihtiyaç ve eksiklikler sebebiyle yerilen davranış ve unsurlara meyillidirler. Buna rağmen Tusî, çocuğun tabiatının meyilli olduğu şey konusunda eğitilmesi gerektiğini vurgular; çocuğun bünyesinde daha çok ortaya çıkan her kuvveyi yetkinleştirmek gerektiğini belirtir. İbn Miskeveyh ayırt etme gücünden utanma duygusunun meydana geldiğini ve utanma duygusuna sahip olan çocuğun asalet sahibi olduğunu belirtir. Bu, onun çirkin olan şeylerden çekindiğine güzel olan şeylere yöneldiğine bir işarettir (Tusî, 2007, s. 207).

Çocukları ailenin üçüncü rûknü olarak gören Osmanlı âlimi Kınalızâde Ali Efendi, onların terbiye edilerek kötülükten korunmaları gerektiğini vurgular (Kınalızâde Ali Efendi, s. 59). Kınalızâde, çocuğun eğitimini doğumdan önce çocuğun eğitileceği aile kurumunun oluşturulması ile başlatır. Öncelikle aileyi kuracak olan baba adayı ailesini idare edebilecekse evlenmelidir. Sonra çocuğu doğurup terbiye edecek anne seçimi gelir. Eş olarak seçilecek kadın, çocuğun hayatı boyunca kınanıp aşağılanmasına sebep olacak aşağı ve kötü bir kabileten olan biri değil, hür olan ve iyi bir soya sahip biri olmalıdır (Oktay, 2005, s. 370).

Kınalızâde, çocuğun doğumu esnasında da dikkat edilmesi gereken önemli hususlar olduğunu belirtir. Buna göre öncelikle çocuk Allah'tan gelen bir hediye olarak görülmeli, kız ya da erkek olsun Allah Teâlâ'ya şükredilmelidir. Çocuk kız olduğunda aile fakir ve çok çocuklu olduğundan üzülmemelidir, onun rızkını Allah takdir etmiştir. Ayrıca istenmeyen çocuk mal ve rızık bolluğuna sebep olabilir. Çocuk Allah vergisidir; kınamak ve istememek cahilliktir (Kınalızâde Ali Efendi, s. 61). Bunun yanında Ali Efendi de Tusî gibi çocuk doğduğunda ilk olarak ona iyi bir isim konulması gerektiğini ve bu ismin onu hayatı boyunca etkileyeceğini söyler (Köse, 1988, s. 44). Kınalızâde için de süt devresi, karakterin oluşumu açısından son derece önemlidir. Bunun için çocuğun iyi bir sütannesi olmalıdır ki çocuk beden ve aklın sağlam, sağlıklı olsun ve hastalıklardan korunsun, böylece ahlâk bakımından da selim olsun. Ahlâk ve âdeti çocuğa sirayet edeceğinden sütannenin seçimi son derece önemlidir. Süt devresinin sonuna kadar olan tabii terbiyeden sonra hakiki terbiye dönemi başlar (Köse, 1988, s. 45-46).

Çocuk Yetiştirme Kuralları

Çocuğun iyi davranışlar kazanması yönünde Bryson ve İbn Miskeveyh'in mutabakat arz ettiği husus; çocuğun yanında -örnek alması adına- iyi insanlar övülmeli, iyi davranışlarda bulunduğu kendisi de övülmelidir. Kendisinde görülen en küçük kötülük dolayısıyla kınanmakla korkutulmalı, içecekler ve pahalı yiyeceklerle ilgi gösterdiğinde kınanmalıdır. Nefsî arzularına uymamasının, yiyecek ve içeceklerle düşkün olmamasının güzelliği ona gösterilmelidir. Yiyecek konusunda başkasını kendine tercih etmeli ve bu konuda düşkünlük göstermemelidir. İbn Miskeveyh'e göre çocukların şeref duygusunu kazanmaları maddiyat kaynaklı değil, din ve dinin görevine bağlı kalmaktan doğan yücelik duygusunu kazanmaları sağlanmalıdır (İbn Miskeveyh, 1983, s. 58).

Çocukların ilk yetişmesi sırasında davranışlarının hepsi yahut büyük bir kısmı ilkindir. Çünkü çocuk yalan söyleyebilir, uydurma şeyler anlatabilir, kıskançlık edebilir, gevezelik ve lüzumsuzluk eder, hırsızlığa kalkışabilir, kendisine ve çevresine zarar verebilir. Çocuk zamanla tecrübe kazanarak değişir, bu nedenle çocuk küçükken ikaz edilmelidir (İbn Miskeveyh, 1983, s. 59).

Tusî, çocuğun eğitimiyle ilgili olarak yapılacak ilk şeyin aykırı kimselere karşı onu korumak olduğunu belirtir; çünkü çocuk çok sade bir tabiata sahip olduğundan böyle kimselerle oturup kalkmak ve oynamak onun tabiatını kötü yönde etkileyip çok çabuk bozar. Ayrıca çocuğa sünnet ve dinî görevler öğretilmeli, bunları düzenli olarak yapmaya teşvik edilmeli, yapmazsa cezalandırılmalıdır. Bryson ve İbn Miskeveyh'te olduğu gibi çocuğun yanında iyiler övülmeli kötüler ise yerilmelidir. Eğer güzel bir davranışta bulunursa kendisi de övülmeli kötü bir davranış sergilediğinde ise kınanma ile tehdit edilmelidir (Tusî, 2007, s. 207-208).

Kınalızâde Ali Efendi'ye göre ise süt devresinden sonra telkini terbiye dönemi, ardından ise iradi terbiye dönemi gelir. Bu dönemlerde, çocuğun karakteri oluşması adına çocuk, iyi bir eğitim almalıdır. Süt devresinden sonra gelen telkin ile eğitim dönemi, çocuğun ilk gerçek eğitime başladığı dönem olup boş olan idrakinin şekillendiği dönemdir. Çocuk tabiatı itibarıyla kötüye meyyaldir. Fakat engelleme, menetme, tembih ve tevbih olunca zihni boş olduğundan kalbinde çekinme ve sakınma hisleri oluşur. Çocukları yaptıkları kötü şeylerden menetmemek ve her yaptığına "aferin" demek onlarda akıl kılığı ve hayat bozukluğuna sebebiyet verir. Ayrıca Kınalızâde, utanma duygusuna sahip, insanlar içinde başını eğip edepsizlik etmeyen çocuğun necip olacağını hukemanın görüşleri arasında sayar (Köse, 1988, s. 46-47).

Bunların yanında özellikle Kınalızâde, çocuğa eğitim verecek öğretmenin; iyi, dindar, akıllı, takva ehli, temiz ahlaklı, bir kimse olması, büyüklerin adaplarına vâkıf, hilm ve gazap arasında denge kurabilen bir kimse olması gerektiğini belirtir. Çok kızgın biri olması çocuğu ilimden nefret ettirebilirken çok yumuşak olması da çocuğun terbiyesinde ve ahlakını düzeltmede aciz kalmasına sebep olabilir. Tusî'ye göre de öğretmen vakar, heybet, mürüvvet ve temizliğiyle meşhur bir kimse olmalıdır (Oktay, 2005, s. 386).

Çocukların Eğitiminde Yeme ve İçme Adabı

İbn Miskeveyh'e göre ilk iş olarak çocuğa yemek yeme kuralları öğretilmelidir. Bryson ve İbn Miskeveyh'e göre çocuğa yemenin lezzet almak için değil, sağlık için gerekli olduğu anlatılmalıdır. Onlar açlık dolayısıyla hissedilen acının giderilmesi için var olan ilaçlar durumundadır. Yiyecekler de ilaçlar gibi bedenini sağlıklı olmasını sağlayıp hastalıkların giderilmesini sağlayacak miktarda alınmalıdır. Çocuğun yanında ihtiyacından fazla yemek yiyen kimseler küçümsenmeli ki çocuk tek çeşit yemekle yetinsin ve çok çeşitli yemeklere ilgi göstermesin. Bunun yanında çocuk başkalarıyla birlikte sofraya oturduğunda önce kendisi başlamamalı, sürekli yemek çeşitlerine bakmamalı, kendi önündeki ile yetinmelidir. Çok hızlı bir şekilde de yememelidir ve lokmasını da çiğnemedi yutmamalıdır. Elini ve elbisesini kirletmemelidir. Kendisiyle yemek yiyen kişiye bakmamalıdır. Bryson'a göre ise özellikle tanımadığı kimsenin lokmasına bakmamalıdır (Bryson, 1921, s. 176). Ayrıca kendi önüne gelen kısım daha iyi ise onu başkasına ikram etmelidir. Bazen de kuru ve katıksız olarak ekmek yemelidir. Çocuk eğitimle ilgili ödevlerini bitirmeden yeteri kadar yorulmadan yemek yememelidir. Bütün bu kurallar fakirler için iyi, fakat zenginler için daha da iyidir (İbn Miskeveyh, 1983, s. 60).

Çocuk akşam yemeklerini bolca yemelidir, öğle yemeğini bolca yerse tembelleşir, uyku bastırır ve bu durum, anlama kapasitesini azaltır. Çocuk çoğu zaman et yemese bu onun canlılığı ve hareketliliği açısından daha iyi olur. Tatlı ve meyve mümkünse hiç yememelidir; çünkü bunlar bedende değişiklik meydana getirir, sindirimi arttırarak yeme düşkünlüğüne sebebiyet verir. Bryson'a göre ise vücudun sıcaklığını bozar (Bryson, 1921, s. 177; İbn Miskeveyh, 1983, s. 60-61).

İçme konusuna gelince; Bryson ve İbn Miskeveyh'e göre çocuk yemek esnasında su içmemelidir. Bryson'a göre çocuk su içmemeye alışmalıdır. Büyüklerin yanında ve ilim meclislerinde kendini su içmekten alıkoymalıdır (Bryson, 1921, s. 177). İçki ve şıra içilmesi konusunda Bryson ve İbn Miskeveyh, hem bedene hem de nefse zarar verdiği kanaatindedir. İçki, aklın baştan gitmesine sebebiyet vererek öfke gücünü harekete geçirir bu da istenmeyen, kötü durumlara sebebiyet verebilir. Çocuk, çirkin sözler işitme ihtimaline istinaden içki meclislerine gitmemeli, bilgili ve faziletli kimselerin meclislerine gitmelidir (İbn Miskeveyh, 1983, s. 61).

Tusî'de de Bryson ve İbn Miskeveyh'in yeme adabı konusundaki fikirleri mevcuttur. Tusî'nin yeme adabı konusundaki fikirleri, sadece çocukları değil, yetişkinleri de ilgilendirir. Tusî, yemekten önce elin, ağzın ve burnun temizlenerek sofraya oturulması gerektiğini vurgular. Kişi ev sahibi değilse yemeğe önce başlamalıdır. Yemek esnasında elini, elbisesini kirletmemeli, üç parmağından fazlasını kullanmamalı, ağzını geniş açmamalı, büyük lokma almamalı, fazla ağzında tutmamalı, parmağını yalamamalı, yemeğin türüne bakmamalı, yemeği koklamamalı ve seçmemelidir. Yemek az olduğunda ona tamah etmemeli, onu başkaları-

na vermelidir. Lokmasına kemik geldiğinde bunu başkalarına fark ettirmeden çıkarmalı ve sofranın üzerine koymamalıdır. Bir başkasında tiksindirici bulduğu bir şeyi yapmamalıdır. Bir başkası onun yemeğinden yiyebilmesi adına yemeğini tiksindirici şekilde tutmamalıdır. Yemeği başkalarından önce bittiğinde diğerlerinin yemeği bitene kadar ufak lokmalarla yemeğe devam etmeli ve oyalanmalıdır. Eğer yabancıların içindeyse ve diğerleri yemeği bitirmişse doymasa bile o da yemeyi bırakmalıdır. Eğer yemek esnasında suya ihtiyaç hissederse aceleyle içmemeli, boğazından ses çıkarmamalıdır. Dişini kürdanla temizleyecekse bunu kimsenin görmeyeceği bir şekilde yapmalıdır. Yemek sonrası elini, parmaklarını ve tırnaklarını iyice temizlerken ağız ve dişlerini de iyice temizlemelidir, gargara yapmamalı, su kabına tükürmemeli, ağızındaki suyu ağzını kapatarak dökmelidir. El yıkamada başkalarının önüne geçmemeli, ancak yemekten önce el yıkanacaksa önce ev sahibinin yıkaması daha uygundur (Tusî, 2007, s. 219-220).

İçme adabı konusunda Tusî'ye göre bir kimse içki meclisinde bulunduğu erdemli bir kimsenin yanına oturmalıdır. Zarif hikâye ve şiirlerle meclise uyum sağlamalı asık yüz göstermemelidir. Eğer mecliste diğerlerinden daha küçükse dinlemelidir, mecliste çalgı varsa hikâye anlatmaya girişmemelidir. Hiçbir mecliste sarhoş olacak kadar kalmamalıdır; çünkü dinde de dünyada da en iyi erdem ve akıllı başında olmaktır, bu nedenle sarhoşluk çok zararlı kabul edilir. Kişi içki meclisini terk etmek için uygun yollar aramalı, içki nedeniyle kavgaya eden kimseleri ayırmalıdır. Eğer meclis arkadaşlarından biri içki içme konusunda acizse ona sert davranmamalı ve o meclisten uzaklaşma yolları aramalıdır (Tusî, 2007, s. 220).

Arkadaşlarının önünden meyve ve reyhan (koku) almamalı, fazla şekerleme yememelidir. Meclisteki arkadaşlarının her birine eşit davranmalı mecliste tek başına neşe ve keyif sebebi olamamalıdır. Meclisten sık sık kalkmamalıdır. Mecliste biri güzel ise ona çok sık bakmamalıdır. Çalgıcılardan hoşlandığı nameyi istememelidir, gerekli zaman geldiğinde kalkıp gitme yolu aramalı; olmazsa geriye çekilip uyumalıdır. Dengi olmayan hükümdar ve üst düzey insanların meclislerinde bulunmamalıdır. Bir zaruret olursa çabucak çıkmalıdır. Eğer sarhoş olmaktan korkarsa ve arkadaşları kalması için baskı yaparsa sarhoş taklidi yapmalıdır (Tusî, 2007, s. 220-221).

Kınalîzâde ise beslenme konusunda diğer müellifler gibi, sabah gıdasının çok verilmemesi gerektiğini, fazla verilirse zihninde idraksizlik ve basiretsizliğe; bedenlen tembelliğe sebebiyet vereceğini belirtir. Et, meyve ve şeker gibi gıdalar fazla verilmemelidir. Çocuk yemek yerken su içmemelidir. Sarhoş edici içeceklerden sakınmak herkese farzdır; ancak çocuk için hususen gereklidir. Sarhoşluk veren içecek içmeleri çocukların öfkeli, düşünmeden hareket eden, hafif, hayâsız, müfsit olmalarına sebebiyet verir. Bu da onlar için telafisi zor zararlar meydana getirir. Çocuğun içki meclislerine gitmemesi, onların konuşmalarını dinlememesi gerekir (Köse, 1988, s. 46-47).

Çocukların Eğitiminde Konuşma, Oturup Kalkma ve Başkalarına Muamele Adabı

Konuşma adabı konusunda Bryson, çocukların az konuşma ve sessizliği alışkanlık hâline getirmeleri gerektiğini söyler. Çocuğun sessizliği, onun akıllı ve hayâli olduğuna delalet eder. Büyüklerin yanında kendisine bir şey sorulmadan konuşmamalıdır. Çocuk bir ilim meclisinde bulunduğu dinlemelidir ki bu onun öğrenmesine yardımcı olur. Bunun yanında çocuğun kötü şeyler konuşması ve başkasından dinlemesi yasaklanmalıdır. Ayrıca toplum içinde edepsizlik yaparak öne çıkmamalı ve bu konuda uyarılmalıdır. Çocuk kendisini tedip eden kötü bir tepki ile karşılaştığında şikâyetle bulunmamalıdır. Eğitimin en faydalısı ise doğruluğu aşılayıp yalandan uzaklaştırandır. Çocuk yalan söylediğinde uyarılmalı, kınanmalı gerekirse cezalandırılmalıdır; çünkü yalan en büyük kötülük, doğruluk ise en büyük fazilettir. Yalanı alışkanlık hâline getiren çocuğun doğruya yönelmesi zordur (Bryson, 1921, s. 179-180).

İbn Miskeveyh, çocuğun kesinlikle yalan söylememesi ve doğru da olsa yanlış da olsa yemin etmeye alışmaması gerektiğinden söz eder. Yemin etmek bazen gerekli olsa da erkekler için çirkin bir şeydir, çocuklar için ise yemine hiç lüzum yoktur. Çocuk az konuşmaya ve sadece sorulana cevap vermeye alıştırılmalıdır. Büyük birinin huzurunda ise susmalı ve onu dinlemelidir. Çirkin, kaba ve boş sözlerden, küfür, lanet ve boş laftan sakınmalı; güzel ve zarif sözlere, birini kibarca ve nezaketle karşılamaya alıştırılmalıdır. Bu usullerin karşıtlarını dinlemesine müsaade edilmemelidir (İbn Miskeveyh, 1983, s. 62).

Konuşma adabı konusunda çocuklara has husus belirtmekten ziyade tüm insanları hedef alan hususlar belirten Tusî'ye bakılacak olursa, kişi fazla konuşmamalı ve başkasının sözünü kesmemelidir. Ona bildiği bir şey anlatılsa da bunu belli etmeden dinlemelidir. Başkasına sorulan soruya cevap vermemelidir. Onunda içinde bulunduğu bir topluluğa soru sorulduğunda cevap vermek için atılmamalıdır. Kendi cevabı daha iyi olacaksa cevap verenin sözünü bitirmesini bekleyip önce cevap vereni küçük düşürmemek kaydıyla cevabını söylemelidir. Yanında iki kişi arasındaki konuşmaya karışmamalı, eğer ondan gizli tutuyorlarsa dinlemeye çalışmamalıdır (Tusî, 2007, s. 215-216).

Kişi büyükleriyle kinayeli konuşmamalı, sesini ne çok yüksek ne de çok alçak tutmalı; dengeyi korumalıdır. Konuşurken kapalı bir şey anlattığında onu örneklerle açıklamalı, diğer zamanlarda öz konuşmalıdır. Kendisine söylenen bitmedikçe cevap vermeye çalışmamalı, söyleyeceğini zihninde tasarlamadan dile getirmemelidir. İhtiyaç olmadığında sözünü tekrarlarmamalıdır. Dinleyene huzursuzluk ve sıkıntı vermemeli, kötü söz ve sövğu ifadeleri kullanmamalı, buna mecbur kalırsa onu dolaylı olarak ima etmeli, çirkin şakalar yapmamalıdır (Tusî, 2007, s. 216).

Bir mecliste bulunurken o meclise uygun konuşmalı; el, kaş ve göz işaretleri yapmamalıdır. Ancak konuşması zarif bir işareti gerektirirse bunu usulüyle yapmalıdır. Mecliste bulunan-

larla bir konunun doğruluğu ve yanlışlığı üzerine münakaşa etmemeli, büyüklerle ve sefihlerle inatlaşmamalı, ısrarın fayda etmediği kimseye ısrar etmemelidir. Münazarada haklı olana hak vermeyi bilmelidir. Sıradan insanlar, çocuklar, kadınlar, çocuklar, deliler ve sarhoşlarla muhatap olmaktan kaçınılmalıdır. Konuşma konusunda kibar olmalı ve hiç kimsenin söz ve fiillerini taklit etmemeli, ürkütücü sözler söylememelidir. Gıybet, koğuculuk, iftira ve yalan söylemekten kaçınılmalı, teşebbüs bile etmemeli, böyle insanların arasına katılmamalıdır (Tusî, 2007, s. 217).

Kınalızâde ise bu konudaki kuralları “Söz söylemenin âdâbı beyânındadır” başlığı altında Tusî'nin bu konudaki görüşlerini maddeler halinde sıralar.²²

Davranışlar konusunda Bryson ve İbn Miskeveyh'e göre çocuk, kendi işini kendisi yapmaya; öğretmenine, anne ve babasına hizmet etmeye alışmalıdır. Çocuklar kabalaştırılmamalı, onlara iyi davranılmalı, iyi davranışlarından dolayı ödüllendirilmelidirler. Çocuklardan ve arkadaşlarından kazanç sağlamaya alıştırmamalıdır. Altın ve gümüşe düşkün olmamalıdır. Bu düşkünlük yılandan tehlikelidir; çünkü zararı nefsedir. Bunun dışında çocukların oynamalarına da izin verilmeli, fakat oynarken fazla yorulmalarına müsaade edilmemelidir (Bryson, 1921, s. 179-180; İbn Miskeveyh, 1983, s. 62-63).

Bryson ve İbn Miskeveyh'e göre, çocuğun topluluk içinde oturduğu yerlere tükürmemesi, sümkürmemesi, başkalarının yanında esnememesi, ayak ayaküstüne atmaması, kolunu çenesinin altına koymaması, elini başına dayamaması gerekir; çünkü bu tembellik ve uyuklama işaretidir (Bryson, 1921, s. 179; İbn Miskeveyh, 1983, s. 62).

Bunun yanında yolda yürüme adabı konusunda Bryson ve İbn Miskeveyh'e göre, çocuk yolda yürürken ne çok hızlı ne de çok yavaş olmalıdır, orta bir hızda yürümelidir. Ellerini iki yana salmamalı onları göğsüne koymalıdır (Bryson, 1921, s. 178; İbn Miskeveyh, 1983, s. 61). Bryson ise çocuğun yolda yürürken kollarını alay konusu olacak şekilde iki yana sallamaması gerektiğinden söz eder (Bryson, 1921, s. 178).

İbn Miskeveyh'e göre bu kurallar büyükler için de yararlı olmakla beraber, çocukların ve gençlerin ahlâkını şekillendireceğinden onlar için daha önemlidir. Bu kurallar sayesinde kötü davranışlardan korunurlar. Böylece Allah'a yaklaşır, bu dünyada iyi hâl sahibi olarak meleklerle benzerler, güzel bir hayat sürüp düşman edinmez, dost edinirler. Çocuk bu düzeyi geçip insanların amaçlarını ve olayların sonucunu anlayacak yaşa geldiğinde, dünya ve içindekilerin, onun bedenini rahatlatıp sağlığını korumak, dengeli bir yaşam sürüp ansızın ölmemesi için olduğunu idrak eder (İbn Miskeveyh, 1983, s. 63).

Tusî'nin davranışlar konusunda serdettiklerine bakacak olursak insan, yürürken hafiflik yapmamalı ve aceleyle yürümemelidir; çünkü bu hafifmeşreplik alametidir. Çok yavaş da

2 bk. Oktay, (2005, s. 388-392).

yürümemelidir; çünkü bu tembellik alametidir. Yürürken kibirliler gibi kasılarak kadınlar ve kadınsılar gibi omuzlarını sallayarak yürümemelidir. Elini kolunu sallayarak yürümemeli, bütün hâllerde dengeyi gözetmelidir. Yürürken sürekli geriye bakmamalı ki bu ahmaklığın işaretidir; sürekli baş önünde de olmamalıdır ki bu da hüznün ve dalgınlığın işaretidir (Tusî, 2007, s. 217).

Otururken ise ayağını uzatmamalı, bir ayağını diğerinin üstüne atmamalı; hükümdar, üstat ve babasının yanında ya da bu mesabedeki insanların yanında diz üstü oturmalıdır. Başını dizine ve eline koymamalıdır ki bu tembelliğin göstergesidir. Boynunu eğmemeli, sakalı ya da başka bir uzvuyla oynamamalı, parmağını ağzına burnuna götürmemeli, parmaklarından ve boynundan ses çıkarmamalıdır. Esnemekten gerinmekten kaçınmalı ve tükürmesi gerektiğinde bunu kimsenin fark etmeyeceği şekilde yapmalıdır. Ağız ve burnunu çıplak eliyle ya da giysisiyle temizlememeli, tükürmekten kaçınmalıdır (Tusî, 2007, s. 217-218).

Bir mecliste bulunduğunda kendi mertebesine göre bir yere oturmalıdır; o meclisin en büyüğü ise bunu gözetmek kendisinden düşer ve nereye oturursa meclisin başı orası olur. Eğer meclise yabancıysa mevkisini fark ettiğinde uygun yere geçmelidir. Eğer kendi yerini boş bulmazsa herhangi bir rahatsızlık ve dargınlık belli etmeden oradan, meclisten ayrılmaya çalışmalıdır. İnsanların huzurunda el ve yüzünden başka bir yerini açmamalıdır. Büyükle- rin yanında kolunu ve ayağını açık bırakmamalıdır. Ayrıca ne biri varken ne de yalnızken diz ile göbeği arasını açmalıdır. Kişilerin önünde uyuklamamalıdır; bir topluluk arasında uyku bastırırsa mümkünse ayağa kalkmalıdır ya da uykusunu giderecek şeyler düşünmelidir. Bu- nun yanında uyuyan bir topluluğun yanına gitmişse ya o da uyumalı ya da onların yanından ayrılmalıdır. İnsanların kendisinden kaynaklanan sıkıntı ve nefret hissetmemelerine dikkat etmeli, hiç kimseye zorluk çıkarmamalıdır. Bu âdetler kendisine zor gelirse bunların kolay gelmesini sağlamak için bu âdetleri yapmadığında kınanacağı ve yerileceği sonucunu düşünmelidir (Tusî, 2007, s. 218).

Kınalızâde Ali Çelebi, selefi olan Tusî'nin "Adab-ı Hareket ve Sükûn" başlığı altında ele aldığı kuralları sıralamış; bunları hikâye ve örneklerle süslemiştir (Oktay, 2005, s. 393-395).

Bu konu çerçevesinde çocukların oyun oynaması konusunda Bryson ve İbn Miskeveyh, kimi vakitlerde eğitimin yorgunluğunu gidermek için çocuklara oyun izni verilmesi ve oynarken de fazla yorulmaması gerektiğini belirtirler (İbn Miskeveyh, 1983, s. 63). Bryson, çocuğun iyi oyunlar oynaması; kötü oyunlar oynamaması gerektiğini belirterek oyunda çok yorulmasının eğitime engel olması nedeniyle fazla yorulmaması gerektiğini söyler (Bryson, 1921, s. 180).

Tusî de oyun konusunda, çocuğun ara sıra oyun oynamasına izin verilmesi gerektiğini söyler. Ancak oyun güzel olmalıdır; ayrıca oyun fazla yorucu olmamalıdır ki eğitimin verdiği yorgunluğu atabilsin, aynı zamanda zihni körelmesin. Bu bağlamda diğer müellifler gibi Tusî de anne babaya ve eğiticiye itaat edilmesi gerektiğini vurgular (Tusî, 2007, s. 212). Kına-

lîzâde de her gün çocuğun boş zamanlarında bir miktar oyun oynayıp eğlenmesi gerektiğini düşünür; ancak bu oyun ve eğlence, kötülük ve çirkinlikleri ihtiva etmemelidir (Köse, 1988, s. 54).

Çocukların Eğitiminde Giyinme ve Uyuma Adabı

Ahlâk alanında eser kaleme alan müellifler, çocukların giyinmesi konusunda da birtakım kurallar serdetmişlerdir; Bryson'a göre çocuğun uykusu ihtiyacı kadar ayarlanmalıdır. Onu lezzet alma vesilesi olarak kullanması engellenmelidir; çünkü fazla uyku onun nefsi ve bedeni için zararlıdır. Fazla uyku bedeni rahatlatarak onu bozar, zihnini sersemletir ve kalbini öldürür. Ayrıca yemek yedikten sonra yemeği hazmedene kadar uyuması engellenmelidir; çünkü bedende toplanan fazlalıktan kurtulmak gerekir. Hastalık ve zayıf düşme durumları dışında çocuğun gündüzleri uyumasına müsaade edilmemelidir. Büyük insanlarla beraber uyumayı alışkanlık hâline getirmemelidir. Bu nefesine hâkim olamamayı beraberinde getirir. Çocuğun yatacağı yatak onu destekleyen sert, alçak bir yatak olmalıdır; çünkü çocuğun sertleşmeye ve tabiatının güçlenmesine ihtiyacı vardır. Bryson farklı olarak hareketli bir çocuğun sakin çocuktan daha iyi olduğunu belirtir (Bryson, 1921, s. 177-178).

İbn Miskeveyh'e göre de çocuk fazla uykudan kaçınmalıdır; çünkü fazla uyku zihnini kalınlıştırarak hafızasını öldürür. İbn Miskevetyh de Bryson da çocuğun gündüzleri uyumaya alışmaması gerektiğini, gece uyuması gerektiğini belirtirler. Ayrıca İbn Miskeveyh, çocuğun yatacağı yatak konusunda Bryson'la aynı fikirleri paylaşır (Bryson, 1921, s. 179; İbn Miskeveyh, 1983, s. 61).

Tusi'ye göre çocuk çok uykudan menedilmelidir. Bu, bedeninin ağırlaşmasına, hafızanın ölmesine ve organların bitkinleşmesine sebep olur. Gündüz uyumasına müsaade edilmemeli, ayrıca sertliğe de alıştırmalıdır (Tusi, 2007, s. 210). Ayrıca Bryson da, İbn Miskeveyh de Tusi de çocukların kışın soğuğuna yazın da sıcağına alışkın olması gerektiğini belirtir (Bryson, 1921, s. 179; İbn Miskeveyh, 1983, s. 61; Tûsi, 2007, s. 210).

Kınalîzâde ise uyku konusunda çocuğun gece çok fazla, gündüz ise hiç uymaması gerektiğini söyler. Gündüz aydınlık olduğundan uyumak için münasip değildir; gece ise uykuya yardımcıdır. Bu nedenle gece uyunmalıdır (Köse, 1988, s. 54).

Giynme konusuna gelince Bryson'a göre, çocuk yumuşak ve ince giyinmeyi âdet hâline getirmelidir. Elbisesinin kibre sebebiyet verecek kadar heybetli olmaması ve kadınların giysileri gibi süslü olmaması gerekir. Bu durum, onu mal sevgisine götürür, bu da nefsin kötüleşmesine sebep olur. Bol bir kıyafet giymeden evden çıkmamalıdır. Çocuk, kadınların ziynetlerinden bir şey taşımamalıdır; bilakis bunun kötü bir şey olduğunu bilmelidir (Bryson, 1921, s. 178).

İbn Miskeveyh'e göre çocuğa, işlemeli elbiseler giymenin erkekler için süslenen kadınlara, sonra kölelere ve hizmetçilere yaraştığı; şerefli ve asaletli kimselere beyaz ve ona yakın

renkte elbiseler giymenin daha uygun olduğu öğretilmelidir. Çocuk buna göre yetiştirilme-
lidir ve bunun aksini düşünenlerle ilişkiyi kesmelidir (İbn Miskeveyh, 1983, s. 59). Bununla
beraber Bryson ve İbn Miskeveyh için kadın elbiseleri giyip süslenmemek, gerekmedikçe
yüzük takmamak, yiyecek, giyecek ve benzeri ailenin sahip olduğu herhangi bir şeyle ar-
kadaşlarına övünmemek onları kötülememek, aksine ilişki kurduğu herkese karşı tevazu
göstermek ve ikramda bulunmak çocuk için gereklidir. Çocuk, ailesinin sahip olduğu üstün-
lüklerle başkasını kızdırmamalı ve üstünlük taslamamalıdır (Bryson, 1921, s. 179; İbn Miske-
veyh, 1983, s. 61-62).

Tusî'ye göre çocuk, saçına bakım yapmamalı ve kadın giysileriyle süslenmemeli, zamanı
gelmedikçe de ona yüzük verilmemelidir. Ayrıca akranları yanında malı ve mülküyle övün-
mekten menedilmelidir. Herkese karşı alçak gönüllü olmak ve akranına saygı göstermek
çocuğa öğretilmelidir; kendisinden daha aşağı olanlara karşı küstahça davranıştan ve ak-
ranına karşı taassup ve hırstan menedilmelidir. Çocukluk devresi geçtiğinde ve insanların
maksadını anladığında malın, mülkün, kölelerin, cariyelerin, çeşitli kumaşların ve serili halı-
ların varlığının amacının vücudu rahat ettirme ve sağlığı koruma olduğunu da anlaması ge-
rekir ki dengeli mizaçta kalabilsin, belalara ve hastalıklara düşmesin, böylece dâr-ı bekaya
hazırlık yapabilsin. Ayrıca bedenî zevklerin elem ve yorgunluktan kurtuluş vesilesi olduğu
kendisine anlatılmalıdır (Tusî, 2007, s. 211).

Kınalızâde'ye göre de çocuklar giyim konusunda eğitilmelidir ve çocuklara bu konuda
birtakım alışkanlıklar kazandırılmalıdır. Bu sebeple çocuk saçlarını tarayarak açıkta bırak-
mamalıdır. Övünmeye sebep olacak kıymetli ve güzel kıyafetlerle süslenmemesi önerilir.
Ayrıca gerekmediğinde yüzük de takmamalıdır. Çocuk daima güzel yiyecek, içecek ve kıya-
fetleri küçük görmelidir. Bu sayede süs ve ziynetin kadınlara has şeyler olduğu, erkeklerin
ziynetinin hüner ve yetkinlik, fazilet ve erdem olduğu çocukların zihnine yerleşir (Oktay,
2005, s. 377-378).

Çocukların İlmî ve Mesleki Açından Eğitimi

Konumuz çerçevesinde ele aldığımız bütün müellifler, çocukların ahlaki açıdan eğitimleri-
nin yanında bunun bir uzantısı olarak ilmî açıdan da eğitimlerini önemsemişlerdir. Bryson;
eğitimin, edebin ve ilmin iftihar vesilesi olduğunu belirtmiştir (Bryson, 1921, s. 179). İbn
Miskeveyh'in ise tarihî bilgiler edinip iyi alışkanlıklar kazanmasını sağlayacak şiirleri öğren-
meleri gerektiğini; bayağı olan aşkı ve âşıkları konu alan şiirleri dinlemekten ve bu şiirleri
yazarların ince yaradılışlı kimseler olduğunu söyleyenlerden uzak durması gerektiğini ifade
etmiştir (İbn Miskeveyh, 1983, s. 59). Bu, onun çocuğun ilim alması gerektiğini düşünme-
sinin bir tezahürüdür. Ancak Bryson, çocuğa şiir öğretmenin gerekli olmadığını düşünür
(Bryson, 1921, s. 178). Tusî'nin şiir konusundaki görüşü ise şiirin, çocuğa öğretilmiş düşün-
celerin pekişmesi için araç olduğu yönündedir. Çocuğa üstün adabı anlatan güzel hikâyeler
ve şiirler ezberletilmelidir. İlk önce recez daha sonra da kaside öğretilmeli; fakat İmru'l-Kays

ve Ebu Nüvâs'ın şiirleri gibi gazel, aşk ve şarap içme konusunu içeren saçma şiirlerden uzak tutulmalıdır. Bazılarının bu şiirleri övüp şiirlerin incelikler içerdiğini söylemelerine iltifat edilmemelidir. Çünkü bu gibi şiirler gençleri bozmaktadır (Tusî, 2007, s. 208-209).

Çocukların sanatlar konusunda eğitilmesi gerekliliğine yönelik sistemli bilgilerle Tusî'nin Ahlâk-ı Nâsirî'sinde karşılaşılmaktadır; çocuk, eğer ilim ehli olursa ilimleri öğrenmeye belli bir düzende, önce Ahlâk ilmini sonra da teorik felsefe (hikmet-i nazarî) ilmini öğrenmekle başlamalıdır. Sonra bu ilimler onda yakîne ulaşıncaya kadar devam etmelidir. Ayrıca çocuğun ilme ve sanata fitri yeteneği ve yatkınlığı olduğunu belirlemek için, onun anlayış ve kavrayış yoluyla hâllerini dikkate almak daha uygundur. Herkes her sanata yatkın olamaz, bu nedenle bir sanata yatkın olanlar bunun farkına erken varırsalar bir hünerle donanmış olup onun semeresini görürler; aksi takdirde zamanı ve ömrü zayi olmuş olur. Her bir bilim dalında öğrencinin ilimlerin ve adabın genel kaidelerinden o bilim dalıyla ilgili olan şeyleri eksiksiz bir şekilde tamamlamaya teşvik edilmesi gerekir. Eğer çocuğun doğası belli bir sanat edinmeye müsait değilse zorlanmamalı ve başka bir dala geçilmelidir. Bir sanatı öğrendiğinde ise ona bu sanatla geçimini kazanması tembih edilmelidir; böylece o kazanmanın tatlılığına varır ve alanında daha da gelişir. Bir sanat edindiğinde evlenmesi ve evinin ayrılması sağlanmalıdır (Tusî, 2007, s. 213-214).

Kınalîzâde Ali Çelebi de çocuk yetiştirilip iradi terbiye kazandıktan sonra onun istidadı olan bir fenne (iş sahasına) yönlendirilmesinin zaruri olduğunu ifade eder. Ona göre, çocuk bilirlir yaşa geldiğinde yakınları ona malın mülkün ve diğer her şeyin mizacı sağlamlaştırmak için olduğunu öğretmeli; sıcaklık soğukluk, açlık susuzluk gibi elemlerden kurtulup sağlam bir mizaç ve sağlam kuvvetler ile manevi olgunluğa ermesini, ahiret saadetini elde etmek suretiyle gerçek mutluluğa erişmek için çalışmasını tavsiye etmelidirler. Yalnızca yemek ve içmek, giyinmek ve nimetlerden istifade etmek hayvanlara mahsus olduğu söylenerek çocuğu ilim tahsiline yönlendirmelidirler. Bundan sonra çocuğun yaratılışı hangi fenne uygun ise ona sevk edilmeli ve neye istidadı varsa çocuk onunla meşgul olmalıdır. Burada Allah'ın hikmeti vardır; çünkü kâinatta her türlü fenne ihtiyaç vardır ve insanlar da Allah tarafından farklı istidadta yaratılmıştır. Kişi istidadı olan sanat ile meşgul olursa bunu az zamanda ve kolaylıkla yapar; ama istidadı olmayan bir fen ile iştigal ederse zamanını ve istidadını boşa harcamış olur (Köse, 1988, s. 55-57).

Ayrıca öğrendiği sanatı bütün incelikleri ile öğrenmesi gerekir. Bir kimse asıl işinde başka dallarda da bilgi sahibi olmak isteyebilir, ilim çok geniş olduğundan her hususu kuşatamayacağı için en mühim olanı öğrenmekle yetinmelidir. Bir çocuk istidatsızlığı sebebiyle bir fenne uyum sağlayamadığında o fenni değiştirmelidir. İlk sanattan iyice ümidi kesmeden acele edip sanatı değiştirmemelidir. Kişi uğraştığı sanatta azim ve kararlılık göstermelidir, o sanatı iyice öğrenip ondan gelir elde etmeli, böylece anne babasının malına ve mirasına güvenmemelidirler (Köse, 1988, s. 57-58).

Kız Çocuklarının Eğitimi

Bu eserler çerçevesinde genellikle çocuğun ahlaki eğitimine dair vurguların erkek çocuk üzerinden yürüdüğü görülmektedir. Kız çocuklarının eğitimine dair bilgi karşımıza Tusî'nin Ahlâk-ı Nâsirî adlı eserinde çıkmaktadır. Tusî, kız çocuklarına da uygun ve onlara layık eğitimin verilmesi gerektiğini savunur. Kız çocukları eve bağlılık, örtünme, ağırbaşlılık, iffet, hayâ ve kadınlarla ilgili zikrettiğini söylediği diğer hususlar konusunda yetiştirilmeli, okuma yazmadan menedilmeli, kadınlar için beğeni gören hünerler öğretilmeli ve ergenlik çağına vardıklarında da kendilerine denk olan biri ile evlenmelidirler (Tusî, 2007, s. 215).

Kınalîzâde ise çocukların eğitimi konusunda zikrettiği bazı hususların kız çocukları için de olduğunu, fakat kız çocuklarının eğitimi konusunda dikkat edilmesi gereken bazı önemli hususlar olduğunu belirtir. Kız çocukları; hayâ, iffet, erkekten sakınma, hicap ve evde lüzumlu olan vasıflar konusunda özen göstermelidirler. Kız çocukları okumaktan menedilmemeli; sünnet ve ahkâm-ı şeriyenin lüzumlu yönleri ve özellikle kadınlara mahsus hâllerin hükümleri onlara öğretilmelidir. Hz. Aişe'nin (r.a.) ilmi ve nice şer'i hükmün onun rivayeti olduğu herkesçe malumdur ve böyle başka kadınlar da vardır. Ayrıca kız çocukları büyüğe erişince dengi olan münasip biriyle evlendirilmeli ve bu konuda acele edilmelidir. Damat olacak kişinin dinine, ahlak güzelliğine, şeref ve şanına bakmalıdırlar. Sadece mala mülke, soya, şekli güzelliğe bakılmamalı, diğer hasletler yanında bunlar da olursa nimet kabul edilmelidir. Evlendikten sonra da damadın anne ve babasıyla güzel geçinmelidirler; tamamen zorunda kalmadıkça da ayrılmaya meyletmemelidirler (Köse, 1988, s. 5859).

Anne Baba Hukukuna Riayet ve Onlara İtaat

Bu konuyu ilk kez bir başlık altında inceleyen Nasîruddin Tusî olmuştur. Bu bahis de esere yazılışından otuz yıl sonra dönemin sultanının bu konunun önemine dikkat çekmesi ile olmuştur (Tusî, 2007, s. 222).

Tusî, öncelikle anne babanın rızasını arama yolunun ve onların hukukuna riayetin Kur'an-ı Kerim'in birkaç yerinde zikredildiğini söyler. Allah Teâlâ'nın nimetlerinden sonra çocuğa en fazla iyiliği dokunan anne ve babadır. İlk önce baba, çocuğun dünyaya geliş sebebidir. Sonra da onun yetişme ve yetkinleşme sebebidir. Çocuk babadan büyüme, gelişme ve beslenme adına cismani faydalar yanında edep, hüner, sanat, ilim ve geçim yolu gibi nefsanî faydalar da sağlar. Ayrıca baba birçok meşakkate katlanarak dünyalık ve rızık toplar; evladını da vefatından sonra yerine geçmeye layık görür. Daha sonra anne, çocuğun varlık sebeplerinden ikincisidir; çocuğu taşır, doğum sıkıntısı ve ağırlarına katlanır. Aynı zamanda çocuğa gıdasını ulaştıran, ona şefkat ve sevgi gösterip onun hayatını kendi hayatına tercih edendir. Bunlara binaen Yaratıcı hukukunu eda ettikten sonra hiçbir erdem anne ve babanın rızasını kazanmaktan daha üstün olamaz. Anne baba, evlatlarının kendilerine hizmet etmesine muhtaçtırlar (Tusî, 2007, s. 223-224).

Anne baba hakkına riayet üç türdür; onları gerçek bir sevgiyle yürekten sevmek, saygı, itaat, hizmet, yumuşak sözlülük, tevazu ve onların rızasını aramak gerekir. İkinci olarak; onları minnet altında bırakmadan ve karşılık beklemeden onlara yardım etmektir. Üçüncü olarak gizlide ve açıkta, dünya ve ahiret için onlara iyilik göstermek, onların yol göstermiş oldukları vasiyetlerini ve iyi amellerini hem şimdiki hayatlarında hem de vefatlarından sonra korumaktır. Tusî, bunun yanında anne babaya itaatsizliği de bu üç unsur aksinde serdedir (Tusî, 2007, s. 224-225).

Bu konuda Kınalızâde'nin görüşleri de Tusî'nin görüşlerine mutabıktır ve hemen hemen hiç fark yoktur (Oktay, 2005, s. 399).

Sonuç

Eğitimi aile, çevre ve okul zeminlerinde gerçekleşen insanoğlunun doğum öncesinden başlayarak onu etkileyen aile unsurunun çocuk eğitimindeki rolü, dönemlerinde ve dönemlerinden sonra da önemini koruyan dört ahlâk eseri üzerinden gözlenmeye çalışıldı. Bunların başında Eski Yunan filozofu Bryson'un "Kitâbü Birisîs (?) fî tedbîrî'r-recül li-menzilihi" adlı risalesi Arapçaya tercüme edilmesinden sonra ilk sistematik ahlak eserini yazan İbn Miskeveyh'in *Tehzîbü'l-Ahlâk* adlı eseri için bir örneklik teşkil etmiştir. Ardından gelen Nasîruddin Tusî, İbn Miskeveyh'ten daha sistemli olan *Ahlâk-ı Nâsirî* adlı eserini kaleme almış ve onun temas etmediği başka hususları da zikretmiştir. Sonrasında gelen Osmanlı âlimi Kınalızâde Ali Çelebi'nin de oldukça sistemli ve Tusî'yi örnek almakla birlikte hikâye ve misallerle süslediği *Ahlâk-ı Alâî* adlı eseri gelmektedir. Bu araştırma, çocuk eğitimi zemininde bu eserlerin Eski Yunan eserinin çok ötesine geçerek döneminin etkilerini yüklenmiş ve İslam geleneğine uyum sağlamış olduğunu göstermiştir.

Ayrıca çocuğun toplum içinde iyi bir konumda yer alması ve hatta ilmi bir eğitim alabilmesinin temelinde ailede alacağı ve temelde tabiatını şekillendirecek ilk eğitim büyük bir önemi haizdir. Ahlak eğitiminin temel çekirdeği diyebileceğimiz aile ayağı, çocuğun her açıdan eğitimi için önemlidir. Bu eserler sayesinde yazıldığı dönemler açısından ailede çocuğun yeme içmesinden oturup kalkmasına, oyun oynamasından toplum içindeki davranışlarına kadar edinmesi gereken ahlâki ve kaçınması gereken ahlâk dışı davranışlar bir araya getirilmiştir.

Kaynakça

- Alper, Ö. M. (1999). İbn Sinâ. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam ansiklopedisi* içinde (C. 20, s. 337-345). İstanbul: İSAM Yayınları.
- Atay, H. (1980). Bazı İslam filozof ve düşünürlerine göre ilimlerin sayısı ve tasnifi. *İslam İlimleri Enstitüsü Dergisi [Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi]*, 4, 1-41.
- Ateş, A. (1955). İlimlerin sayısı. İstanbul: Maarif Basımevi.
- Bryson, B. (1921). *Kitâbü tedbîrî'l-men zil* (nşr. L. Şeyho). Beyrut: el-Meşrik Mecmuası.

- Çağrıncı, M. (2011). Tedbirü'l-menzi. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam ansiklopedisi* içinde (C. 40, s. 260-261). İstanbul: İSAM Yayınları.
- Gafarov, A. (2009). *Nasîruddin et-Tusî'nin ahlak felsefesi*. Yayımlanmamış doktora tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Heffening, W. (1979). Tedbir. *İslam ansiklopedisi* içinde (C. XII/I, s. 108-109). İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.
- İbn Miskeveyh. (1983). *Ahlakı olgunlaştırma* (Çev. A. Şener, C. Tunç & İ. Kayaoğlu). Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- Kaya, M. (1983). *İslam kaynakları ışığında Aristoteles ve felsefesi*. İstanbul: Ekin Yayınları.
- Kınalızâde Ali Efendi. (t.y.). *Devlet ve aile ahlakı* (hızl.) A. Kahraman. İstanbul: Tercüman 1001 Temel Eser (69).
- Köse, A. (1988). *Ahlâk-ı alâî'nin ikinci kitabı İlmü Tedbirü'l-Menzi'de eğitim*. Yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Oktay, A. S. (2005). *Kınalızâde Ali Efendi ve Ahlâk-ı Alâî*. İstanbul: İz Yayıncılık.
- Tusî, N. (2007). *Ahlak-ı Nâsirî* (Çev. A. Gafarov & Z. Şükürov). İstanbul: Litera Yayınları.

MacIntyre'in Felsefesinde Ahlakın Kaynağı Problemi (After Virtue Kapsamında)

Nesrin Bağcı*

Öz: Bu çalışma, ahlak felsefesi alanındaki çalışmaları ile tanınan İskoç filozof Alasdair MacIntyre'in, özellikle After Virtue (Erdem Peşinde) eserine dayanarak modern ahlakın filozof tarafından sorunlu bulunan yapısı, bu sorunlu yapının ardında görülen nedenler ve bu soruna çözüm mahiyetinde ortaya koyduğu görüşleri belirginleştirme hedefi taşımaktadır. Bu hedefe yönelik olarak öncelikle felsefe tarihinde ahlakın kaynağına yönelik tartışmalara yer verilmiştir. Sonrasında MacIntyre'in felsefi serüvenine değinilmiş ve erdemin ardına düştüğü soruşturması kapsamında After Virtue eseriyle paralel olacak şekilde önce duyguculuğun (emotivizm) iddialarına ve eleştirisine, sonrasında ise duyguculuğun felsefi art alanı olarak Aydınlanma eleştirisine yer verilmiştir. Aydınlanma eleştirisinde düşünür ile ortak bir konumda olan Nietzsche'nin Aydınlanma eleştirisi ortaya konmakla birlikte, eleştirilerin içeriği bakımından iki filozofun farklılaşması nedeniyle, MacIntyre'in Nietzsche eleştirisine de yer verilmiştir. MacIntyre'in ahlak felsefesine kaynaklık etmesi bakımından Aristoteles'in erdem tasarımı da değinilmiş, filozofun kendi "erdem" tasarımı çerçevesinde ortaya koyduğu "içsel ve dışsal iyiler" ayrımı ile "pratik" kavramlarına da yer verilerek ahlakın kaynağına yönelik felsefesi belirginleştirilmeye çalışılmıştır.

Anahtar kelimeler: Alasdair MacIntyre, Ahlak, Duyguculuk, Aydınlanma, Nietzsche, Aristoteles, Erdem.

Ahlakın Kaynağı Problemi ve Tarihçe

Ahlakın kaynağı problemi, "hırsızlık kötüdür", "adalet iyidir" gibi "insan iradesine müteallik meselelere" ilişkin değer bildiren cümlelerin/ahlaki ifadelerin/önergelerin kaynağının ne olduğuna ilişkin bir araştırmadır. Söz gelimi "hırsızlık kötüdür" derken hırsızlığın kötü olduğuna dair yargımızın bize nereden geldiği meselesi, bu araştırma kapsamındadır. Hırsızlığın kötü olduğunu nereden biliyoruz? Tamamen kendi duygularımız sayesinde mi biliyoruz, yoksa aklımız mı bize bu hükmü/önergemi sağlamaktadır? Yahut kutsal kitaplar ya da sezgilerimiz mi bu bilgiyi bize vermektedir? Bir şeye iyi veya kötü dememizi sağlayan ölçütün kaynağı nedir? İşte bu sorular, ahlakın kaynağı problemini oluşturan sorulardır. Ahlakın kaynağı problemi, felsefe tarihi boyunca, Antik Yunan filozoflarından günümüze kadar pek çok düşünür tarafından tartışılan ve çözülmeye çalışılan canlı bir konudur. Bu uzun tartışmaların sonucu olarak ahlakın kaynağının ne olduğu sorusuna verilen cevaplar da muhtelifdir.

* Arş. Gör., Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı.
İletişim: nesrin.bagci@marmara.edu.tr.

Bunlar; *haz, tabiat, duygu, sezgi, toplum, Tanrı/ilahî vahiy veya akıl* şeklinde sınıflandırılabilir (Özturan, 2013, s. 7-8).¹

Ahlakın kaynağının “*haz*” olduğunu ileri süren Aristoppos, Epiküros gibi İlk Çağ filozoflarına göre, *haz* veren eylemi tercih edip acı verenden kaçmak suretiyle ahlaklı davranılmış olur.

Stoacılar ve bazı Rönesans düşünürleri, ahlakın kaynağının “*tabiat*” olduğunu savunurken tabiatı bir ahlak kitabı olarak görür. Buna göre ahlaki hayat, kozmik düzenle uyum içinde olmakla mümkündür.

Ahlakın kaynağının “*duygu*” olduğunu iddia edenlere göre ise değerler, duygularımızın ifadesinden başka bir şey değildir. Ahlaki olanın rasyonel yahut başka bir ilkesel kaynağı yoktur; ahlaki olan tercihler, olaylar karşısındaki bizzat kendi duygularımızdan kaynaklanır. En ünlü savunucusu David Hume’dur (18. yüzyıl). Duyguyu ahlakın kaynağı olarak düşünen bir diğer filozof da John Stuart Mill’dir (19.yüzyıl). Mill’e göre duygu, olaylar karşısında ahlaki olanı değil de ahlaki olanı belirlemeye imkân verecek ilkeyi sunar. Mill’e göre ahlakın kaynağı olan bu “*sempati duygusu*”, insana diğer insanları da önemsemesine yol açacak bir bilinç verir. Bu duygu, ahlaki yaptırımın temelidir ve “*Azami sayıda insanın azami oranda mutluluğunu sağlamak*” şeklindeki “*faydacı*” ilkenin kaynağıdır. Mill’e göre ahlakın kaynağı, herkesin faydası ilkesinin kaynağı olan bu “*sempati duygusu*”dur ve insanın tabiatında içkindir.

Ahlakın kaynağını bir tür “*sezgi*” olarak belirleyenlere göre ise ahlaki olan hiçbir kaynağa başvurmada ortaya çıkar, çünkü ahlaki/iyi olanın kendini özneye izhar edeceği görüşündedirler. Bu görüşün en tanınan savunucusu ise George Edward Moore’dur (19-20.yüzyıl).

Ahlakın kaynağının ortak duyu, başka bir ifadeyle “*toplum*” olduğunu savunanlar, ahlaki öznenin yaşadığı toplum içinde, yüzyılların birikimi ile oluşmuş bir değerler sistemi olduğunu ve ahlakın, başka bir kaynaktan çıkmayıp insan tecrübesine dayalı bu birikimin kendisi olduğunu ileri sürerler. Özne iyiyi, kendi toplumunun değerler sistemine göre tanıır ve eylemlerini buna göre düzenler. Bu görüş, Emile Durkheim’in (19.yüzyıl) “*toplum sözleşmesi*” fikriyle bağlantılı olarak Thomas Hobbes’un (16-17.yüzyıl) felsefelerinde yer alır.

Ahlakın, insanoğlu ve tabiatın yüce olan bir kaynaktan geldiği ve dolayısıyla bu kaynağın sunduğu kurallar bütününe itaatin temel bir ilke olduğunu kabul edenler, söz konusu kaynağı “*aşkın bir varlık*” yahut “*aşkın bir ilke*” olarak kabul edenler olarak ikiye ayrılır. Ahlakın kaynağı olarak “*aşkın bir ilkenin*” en bilinen örneği Platon’un ideasıdır. Ontolojik olarak aşkın bir varlığa sahip olan iyi ideasına, dünyanın yol açtığı körlükten kurtuldukça yaklaşan insanoğlu, böylelikle iyi ve kötünün bilgisine de erişecek, gündelik hayatında ahlaken doğru olanı bulacaktır. “*Aşkın bir varlığın*” ahlakın kaynağı oluşu da bilindiği üzere dinlerin temel

1 Dipnotlar teze göredir. Tezin yayımlanmış hâli için bk. Özturan, H. (2013). *Akıl ve ahlak/Aristoteles ve Fârâbî’de aklın kaynağı*. İstanbul: Klasik Yayınları.

iddiasıdır. Buna göre yaratıcı varlığın emir ve yasakları, ahlakın da kaynağını teşkil etmektedir. Bu fikrin en belirgin savunucusu olarak İslam düşünce geleneğinden Eş'ariler (10.yüzyıl) örnek gösterilebilir, zira "ahlakın kaynağını ilahî belirleme olarak görürler."

Ahlakın kaynağı problemine verilen bir diğer cevap da "akıl"dır. Probleme bu cevabı veren filozofların tamamına yakını, aklın kaynağının "akıl" olduğu konusunda hemfikir iken aklın ahlaki davranış için sunduğu ölçütün ne olduğu konusunda farklı görüşler benimsemişlerdir. Akli, ahlakın kaynağı olarak kabul eden filozoflardan Immanuel Kant (18-19. yüzyıl), aklın sunduğu bir ilke olarak "ancak ilkesi, evrensel bir ahlak kanunu olabilecek eylemde bulun" formülünü ortaya koyar. Kant, akla dayalı olarak şekillenen bir vazife ahlaki tasavvur eder. Akla dayalı ahlak tasavvuru savunucularından bir diğeri, varoluşçu Jean Paul Sartre'dir (20. yüzyıl). Varoluşçulara göre akıl kaynağından sadır olan temel ilke sorumluluktur. Birey, hiçbir aşkın kaynağa karşı görevini yerine getirmek için değil, tamamen kendi özgür iradesi ile eylemde bulunmaktadır. Bu eylemde aklın ona sunduğu ilke, diğer tüm insanlara karşı sorumluluğunun gerektirdiği şekilde eylemde bulunmasının ölçütüdür. Ahlakın kaynağı olarak akli işaret edenlerden (ve belki en ünlüsü) olan Aristoteles (MÖ 4.yüzyıl ?) ise insanın nihai gayesini, ahlaki temel erdem ve önermeleri teorik akla bağlamaktadır. Ancak, bu gaye ve tümellerin tikel durumlara uygulanmasını sağlayan pratik aklın, tecrübe ve toplum gibi çevresel şartlardan beslendiğini de kabul etmektedir. "Kendine yeter olması" bakımından mutluluğun nihai gaye olduğunu bulan akıl, "insanı insan yapan nitelik olarak" da ahlaki hayatın temelidir. Filozofun tikeller dünyasında yol gösterici olan, akıl kaynaklı temel ahlaki ölçüt ise "orta olma ilkesi"dir. Aynı gelenekten Farabi (9-10.yüzyıl ?) de akla kaynak olarak işaret etmesi ve orta olma ilkesini merkeze almak bakımından Aristoteles ile hemfikir olmakla birlikte, teorik aklın, ahlaka ilişkin verileri faal akıldan aldığı kaydını ekler (Özturan, 2013, s. 7-12).

MacIntyre'in Felsefesi

Meselenin tarihsel arka planını ortaya koyduktan sonra, Aristotelesçi bir ahlak filozofu olarak tanınan MacIntyre'in felsefi serüvenine geçebiliriz. Alasdair MacIntyre, 1953 yılında ilk kitabı "Marxism: An Interpretation" yayımladığında yirmi iki yaşında bir Hristiyan ve Marksisttir. Kitabın konusu da Hristiyanlık ve Marksizm arasındaki öğretisel yakınlıktır. 1958 yılında "Notes From the Moral Wilderness" adlı hacimli makalesi bir grup Marksistin çıkardığı New Reasoner dergisinde yayımlanır. "Burada Stalinist ve Liberal yola alternatif bir Marksist yolun varlığına inanır ve daha otantik bir Marksizme dönüş önerir (MacIntyre, 2001a, Sunuş-s. VII)". Bu süreçte Komünist partiden ayrılır, Troçkist bir gruba katılır sonrasında buradan da ayrılır. Marksist ahlak projesindeki problemlerle ilgilenir ve gittikçe Marksist çizgiden ayrılan bir seyir izler. Düşünüre göre Stalinizmin ahlaki liberal ahlaka bir alternatif olacak durumda değildir. Çünkü "Stalinist, ahlaken doğru olanı, tarihsel gelişimin sonucu bilfiil olacak olan ile özdeşleştirir ve böylece de 'ilke'nin 'olması gereken'i (ought) tarihin 'olan'ı (is) içerisinde yutulur (MacInt-

yre, 2001a, Sunuş-s. VI)”. Yani liberalizm, Stalinizmin bir tür fotoğrafik negatifidir (MacIntyre, 2001a, Sunuş-s. VII). 1966’da, toplumlarda şekillenen ahlakın ve ahlaki kavramların tarihçesinin peşine düştüğü kitabı “A Short History Of Ethics”i yayımlar. Bu kitaba geldiğinde artık ahlak ile ilgili problemlere çözümü Marksizm içinde aramaktan vazgeçmiştir. Çünkü “moral bireyciliğe pek çok bakımdan medyun bir toplumun, bu bireyciliğin hatalarını nasıl tanıyıp aşacağı, yani kapitalizmden sosyalizme geçişte hangi eylem ilkelerinin işçi sınıfı hareketini şekillendireceği netlikten uzaktır (MacIntyre, 2001a, Sunuş-s. IX)”. 1968 yılında bu çalışmasını, değişen fikri yapısı çerçevesinde gözden geçirip “Marxism and Christianity” adıyla ikinci kez yayımlar. Ardından 1971 yılında, kısmen çeşitli yerlerde daha önceden yayımlanmış eserlerinden oluşan “Against the Self-Images of the Ages (Essays on Ideology and Philosophy)” adlı derleme basılır. İlk kitabını yayımladığı tarihten ABD’ne göçtüğü 1971 yılına kadar çok çeşitli alanlarda çalışmalar yapar. 1971 yılının önemi kendisi ile yapılan bir söyleşide, hayatının bu yılı civarındaki değişimlere özel bir önem atfetmesine dayanır (MacIntyre, 2001a, Sunuş-s. VI). 1981 yılına geldiğimizde ise “negatif yapıda, negatif sonuçları olan, yani problemlerin halinde ne yapılacağından ziyade ne yapılmayacağını, çözümün ne olduğundan ziyade ne olmadığını ve olamayacağını ifade eden” eserlerinden pozitif bir duruşa geçeceği üçlüsünün ilk eseri “After Virtue” kitabını yayımlar ki bu ünlü eser, kendisi ile tanındığı çalışmasıdır (MacIntyre, 2001a, Sunuş-s. XII). MacIntyre’in After Virtue’deki pozitif duruşu, Aristotelesçi bir duruştur ki bu, Aristoteles’in erdemler şemasının çeşitli zaman ve yerlerdeki versiyonlarını takip eden ve bu şemada ortaya çıkan güçlüklerle hesaplaşan bir Aristotelesçiliktir (MacIntyre, 2001a, Sunuş-s. XVI). 1988’de “Whose Justice? Which Rationality?” adlı kitabı yayımlanır. After Virtue kitabında aradığı ve oluşturmaya çalıştığı erdem tasarımı sonradan burada, çağa egemen olan bir erdem olarak “adalet”in peşine düşerken en başından beri dert edindiği ve “moral bela” dediği “keyfi seçim” ve “relativizm” ile mücadelesini de sürdürür. Buradaki duruşu ise After Virtue’den farklı olarak “Thomasçı Aristotelesçiliktir (MacIntyre, 2001a, Sunuş-s. XXII)”. Devamında ahlaki meseleler yolundaki soruşturması “Three Rival Versions of Moral Enquiry” ile devam ederken filozofun terk edişler ve kabullerle süren hayat öyküsündeki tek ortak nokta, hakikat peşinde koşmasıdır (MacIntyre, 2001a, Sunuş-s. XXIII)”. Bu dinamik arayış serüveni, hakikatin peşinde ve hakikatin götürdüğü yere giden yürekliliği ile modern ahlak felsefesinin en dikkat çekici simalarından biridir.

MacIntyre’in ahlak felsefesini After Virtue kapsamında ele almaya başlamadan evvel, burada, filozofun (ve eserinin) çağdaş ahlak felsefesi içindeki yerinin kendine haslığına işaret etmesi bakımından Walter Feinberg’in Theory and Society için yazdığı After Virtue değerlendirmesine yer vermek uygun olacaktır. “MacIntyre, After Virtue’de çağdaş ahlak felsefesinin bir kritiğini yaparken bu kritik ile bağlantılı olarak günlük hayatın ahlaki durumunun da bir analizini yapıyor. Onun ahlaki teorisinin tarihinde vurguladığı nokta, ahlak felsefesi ile sosyal bilimler arasındaki ilişki ve ahlaki bir görüş noktası olarak anlatıya biçtiği rolün yeterli bir şekilde ifade edilmesidir. MacIntyre’in çalışması, bu noktaları ile diğer çağdaş ahlak teorisyenleri John Brodley Rawls ve Robert Nozick’ten ayrılır (Feinberg, 1984, s. 249)”.

Modern Ahlakın Durumu

Alasdair MacIntyre, etik-ahlak üzerinde yıllar süren çalışmalarının-emeğinin olgunlaşmış hâli olarak nitelediği ve hakikat peşinde koştuğu uzun yolun duraklarından biri olan After Virtue (Erdem Peşinde) adlı eserinde; erdemin peşine düşmeden önce, ahlakın ve ahlak dilinin çağımızdaki hâlinin bir resmini çizer. Yani problem edindiği şeyi ortaya koyarak çözüm denemesine geçmektedir. Buradaki çözüm usulü ise alışılmıştan farklı olarak sorunu ortaya koyup var olan çözümleri eleştirip sonrasında kendi çözümünü bir bütün olarak sunmak şeklinde değil, çözümü eleştiriler içinde, dikkatli gözlerin toplayıp bir araya getirebileceği bir usul ile dokumak şeklindedir.

MacIntyre'a göre, ahlakın güncel durumunu izah etmek için, düşünürün ahlak felsefesinden bahseden tüm çalışmaların olmazsa olmaz ögesi durumuna gelen, Erdem Peşinde kitabının da başlangıcı mahiyetindeki hayali dünya metaforu ile başlamak gerekmektedir. Bu dünya, yıkıcı bir felaketle karşılaşmıştır. Çıkan felaketten bilim insanlarını sorumlu tutan halk da ayaklanıp onları linç etmiş, kitapları-kütüphaneleri yakmış, laboratuvarları yok etmiştir. Devamında iktidara gelen siyasi güç, okullardaki öğretime dahi son vermiş, sağ kalan bilim adamlarını öldürmüş yahut da hapse atmıştır. Yaşananlardan çok zaman sonra ortaya çıkan bir grup aydın, bilimi yeniden canlandırma çabasına girmiştir, fakat eski bilime ilişkin birçok şey kaybolduğundan sahip olunan şey fragmanlar hâlinde kalan bilgilerdir. Yine de tüm bilim dalları eldeki fragmanlara göre yeniden oluşturulmuştur. MacIntyre, işte böyle bir dünyada, "özgül ağırlık" yahut "atom ağırlığı" gibi ifadeleri bilimsel bilginin henüz yitirmediği ilk dönemlerdeki gibi kullanıldığını düşünmemizi ister. Açıkta ki sistematik ve birbirleri ile ilişkili kullanılıyor gibi görüne de (hatta eldeki verilere göre sistematik ve tutarlı bile olsa) önceki/asıl bağlamı kaybolduğundan bu kullanımda bir keyfilik ve tercih ögesi olacak, hatta buna bağlı öznel bilim kuramları ortaya çıkacaktır (MacIntyre, 2001b, s. 13-15).

MacIntyre, içinde bulunduğumuz fiilî dünyada ahlak dilinin, dolayısıyla ahlakın, tam olarak, anlatılan hayali dünyanın bilim dili ve bilimi ne hâlde ise o hâlde olduğunu söyler: "Ciddi bir karmaşa içinde." Bu nedenle "MacIntyre'ın Erdem Peşinde kitabındaki temel iddiası; tarihsel bağlamlarından koparılmış ve böylece yitirilmiş ahlakı tanımlayarak, rasyonel haklı çıkarımı yeniden mümkün kılmının yollarını araştırmaktır (Hünler, 1997, s. 115)". Çünkü "düşünüre göre, çağdaş ahlaki söylemin en büyük sorunu, modern kültür içerisinde rasyonel olarak tutarlı biçimde savunulabilir, ortak bir ahlaki söylemde buluşmanın mümkün olmamasıdır (Kaptan, 2008, s. 4).

MacIntyre'ın, çözüm olarak izlediği yol ise eldeki kopuk fragmanları anlamlandırma çabası ile bugünden geriye, Homerik çağa kadar çeşitli duraklara/düşünürlerin felsefelerine uğrayarak/eleştirerek ahlaka dair bu karmaşık bilgilerin öncelikle menşeleri ve bağlamlarına dönük araştırmalar yapmak, ahlaki söylemin doğasına ilişkin ezeli-ebedi hakikatler ve ahlaksal akıl yürütmenin dayandığı temelleri araştırmak olmuştur. Böylelikle de "rasyonel olarak tutarlı bir biçimde savunulabilecek ortak bir ahlaki söylemi oluşturmayı" hedeflemektedir.

Modernitenin Ahlakı Yahut Duyguculuk Eleştirisi

MacIntyre'in, hayali dünya metaforu ile vehametini anlatmaya çalıştığı ve bugünün ahlakı açmazını çözdüğü kanısında olan (ama MacIntyre'a göre başarısız olan) egemen felsefe ekolü duyguculuğun (Emotivizm) iddiaları; "temel olarak, nesnel ve gayri kişisel ahlak standartlarının var olduğunu savunan iddialar için hiçbir geçerli rasyonel doğrulamanın var olmadığını ve olamayacağını, bu nedenle de aslında bu tür standartların var olmadığı" şeklindedir (MacIntyre, 2001b, s. 39). Çünkü "ahlaksal argümanlarda ilkelerin görünüşteki dile getirilişinin, kişisel tercih belirten ifadeler için maske görevi görmesi, duyguculuğun evrensel bir durum olarak kabul ettiği şeydir (MacIntyre, 2001b, s. 39). Yine duyguculuk, "ister geçmişte ister günümüzde olsun, nesnel bir ahlaklılığı rasyonel olarak temellendirmeye yönelik her girişimin de aslında başarısız olduğu savı üzerine kurulmuştur (MacIntyre, 2001b, s. 39). Yani en kısa ifade ile duyguculuk; ahlakın kişisel tercihlere indirgenmesi, bunların teoriler aracılığı ile maskelenmesidir.

MacIntyre'a göre duyguculuk, var olan ahlaki söylemin karmaşası probleminde herhangi bir çözüm üretmede üç nedenden dolayı başarısızdır, çünkü öncelikle kendi açıklaması bir kısır döngüden ibarettir. "Moral yargıların ne türden duygu veya tutumları ifade ettiğini sorduğumuzda, yanıt 'tasvip-uygun bulma' duyguları veya tutumları şeklindedir. 'ne tür tasvip?' diye sorduğumuzda ise duygucu (emotivist) ya sessiz kalacak ya da 'ahlaki (moral) tasvip' şeklinde yanıtlamak durumunda kalacaktır. Düşünüre göre, işte bu döngüsellikten kurtuluş yoktur. Zira duyguculuk, ahlaki yargıları duygu ifadelerle; duyguları, tasvip duyguları ile, tasvip türünü veya tipini ise ahlaki yargılar ile ifade edilen tasvip tipi diye açıklar. İkinci olarak; duyguculuk kişisel tercih ifadeleri ile (ahlaki ifadeler dahil) değerlendirici ifadeler arasındaki ayrımı kaldırıp anlam bakımından eşdeğer kılmak istediği için, anlamdaki önemli farklılıkları göz ardı eder. Duyguculuğun son başarısızlığı ise cümlelerin anlamının değil, tikel durumlardaki kullanımının bir işlevi olan duygu veya tutum ifadelerini anlam ile ilişkilendirerek, kullanım ve anlamı karıştırmasıdır (Hünler, 1997, s. 113)".

Duyguculuğun bu çıkmazları sebepli MacIntyre'a göre, "Modern veya emotivist/duygucubencilik'in (self) rasyonel değerlendirme kriteri yoktur. Ahlakı/moral fail olma toplumsal roller ve pratiklere değil, benlik'e yerleştirildiği için, herkes ahlaki fail olabilir (Hünler, 1997, s. 119)". Bu durum da ahlaki olarak alabildiğine göreliliğe kapı açar. Bu da ahlaki "ihtilafların çözümsüzlüğüne götürür. Bu görecelik sebepli oluşan durumu pluralizm (çoğulculuk) şeklinde adlandırmak/ele almak ise toplumsal olarak ahlaki bir ortak söylemin yokluğu sorununu çözmekten uzaktır. Birey, toplumsal telostan (amaçlılık) ve toplumsal kimlikten kopmuştur (Hünler, 1997, s. 120). Çünkü "duyguculuğun, diğer bir deyişle modernitenin yarattığı bireyin kişiliği, aslında her şeyi, ahlaki bağlamda sınırsız biçimde eleştirebilen bir konumdadır; zira ahlaki fail olarak birey, ahlaki faaliyeti toplumsal bir konuma ait görmekten çok, bireysel bir mesele olarak algılar (Kaptan, 2008, s. 12)".

Günün duygucu ahlaki karakterini ve ahlaki failini tanıdıktan sonra geldiğimiz noktada ise "Modern kültürü emotivist olmaya yazgılı kılanın ne olduğu?" (Hünler, 1997, s. 121) sorusunu sormak gerekiyor. Bunun cevabı MacIntyre'a göre, "Aydınlanmanın ahlaklılığı (moralite) haklı çıkarma projesinin başarısızlığıdır. (Hünler, 1997, s. 121) "MacIntyre, duygucu kültürün modern toplumlara hâkim hale gelmesinin tarihsel arka planının, Aydınlanma projesinin kurguladığı ahlak felsefesi olduğunu söyler. Aydınlanma projesi düşünürlerinin, ahlak felsefesi için, rasyonel olarak savunulabilir bir temel verme uğraşı başarısızlığa uğramıştır. Buna göre, ahlakın temelinin, bilimsel metotlar yoluyla keşfedilebilip tanımlanabileceği iddia edilir. Bu düşünürler için insan tek tip bir rasyonaliteye sahiptir (Kaptan, 2008, s. 13)". Oysa pratikte öyle olmamıştır. Aydınlanma, insanı gelenekten (dini de kapsar mahiyette) özgürleştirmeye çalışırken bu gelenek, yerine bir ahlaki dayanak ikame edemediğinden, yerine ikame edilmeye çalışılan bilimsel temel de başarısızlığa uğradığından, insanın teleolojik doğasını kaybetmesine neden olmuştur. İnsana ve aklına hem çok fazla sorumluluk yükleyip hem tüm bağlarından sıyırmaya çalışırken bu durum ahlakta duyguculuğa mecbur etmiştir. Ortaya çıkan sonuç (yahut bugünün ahlaki faili olarak) kendi kendine referans olan ve göreceli ahlak formları arasında boğulan insan olmuştur. İşte bu bireysellikte, olandan olması gerekene geçiş problematiktir, yani bu geçiş yapılamamıştır, zaten bu konseptte yapılması da mümkün değildir. Zira gelenekte (daha sonra açıklanacağı üzere) bu ilişki çok doğaldır, olandan kasıt zaten olması gerekendir; olana vurgu, onun eksik ve kendi başına olarak değil, bir bütün içindeki yeri ile birliktedir. Bu da zaten insanın rolünü ve yolunu çizer mahiyettedir. Burada MacIntyre'ın Aydınlanma eleştirisine ayrı bir yer açmak gerekmektedir.

MacIntyre'in Aydınlanma Eleştirisi

MacIntyre, duygucu kültürün modern toplumlara hâkim hâle gelmesinden Aydınlanmayı sorumlu tutmaktadır, çünkü duyguculuk Aydınlanma projesinin kurguladığı ahlak felsefesine dayanır. Aydınlanma ahlakı Kant felsefesi ile şekillenmiştir. Düşünür de Aydınlanma eleştirisinde Kant'ı merkeze alır. Zira "Kant, ahlak kurallarının ancak akıl yoluyla saptanabileceğini ve bu kuralların herkesçe benimsenecek, genel yasa olarak kabul edilebilecek, evrensel kesinlikte kurallar olduğunu belirtir. Ahlak kuralları, bu bakımdan kesin buyruk niteliğindedir. Kant'ın ahlak tasarımına göre, ahlaken iyi davranışta bulunmuş olabilmek için, kesin ahlak kurallarına uymak yeterlidir. Dolayısıyla ahlaki davranışta bulunmak ve dolayısıyla ahlaki sayılmak isteyen kişi, öncelikle formel ahlak kurallarına uymak konusunda bir tercihe ya da istekliliğe sahip olmalıdır." Formel ahlak kurallarının belirlenmesi hususunda MacIntyre, Kant'ın davranışların ahlakliliğini test ettiği "Herkesin, her zaman, ona göre eylemde bulunmasını tutarlı bir biçimde isteyebiliyor muyuz, isteyemiyor muyuz?" şeklindeki sorusunu tutarsız sonuçlara yol açmakla itham etmektedir. Bunun nedeni ise ahlaki düsturların yalnızca akıl temeline dayandırılıyor oluşudur (Kaptan, 2008, s. 14). Çünkü Aydınlanmanın özgürleştirme çabasıyla köklerinden kopardığı bireyler için üzerinde uzlaşılacak

bir ortak akıl tartışmalı bir hâle gelmiştir. Buna ek olarak ortaya çıkan diğer bir sonuç da bu bireyselliğin göreliliği ve keyfiliği ortamında birinin seni neden dinleyeceğidir. Zaten işte tam olarak bu noktada Kant'ın ahlak teorisinin düştüğü tutarsızlık, Aydınlanmanın bir başka filozofu tarafından çözülmeye çalışılacaktır. Bu ise MacIntyre'a göre hatayı daha da derinleştiren bir hamledir. "Hatalıdır, çünkü modern dünyanın ahlak felsefesindeki keyfilik ögesini ilk olarak Kierkegaard ortaya atmıştır. Kierkegaard, Kant'ın, ahlaklılığı rasyonalite temeline dayandıran yönteminin başarısızlığını gidermek için, seçim edimini ortaya atmıştır. Buna göre, ahlak ilkelerini, seçmek yoluyla benimseyebileceğimiz bir teori ortaya çıkar(Kaptan, 2008, s. 14)". Bu durum da MacIntyre'ın en başından beri eleştirdiği duygucu ahlakın en belirgin özelliğidir. Yani duygucu ahlak tarafından "reddedilen, teleolojik insan doğası görüşü ve insanın hakiki amacını tanımlayan bir öze sahip olduğu görüşü (Hünler, 1997, s. 124)". Bireysel seçimlere bağlı bir ahlak/lar çokluğu ve bunun toplumda meydana getirdiği ortak bir "rasyonel-ahlaki" noktada buluşulamamanın getirdiği belirsizlik.

MacIntyre, Aydınlanma filozoflarının durumunu şöyle izah eder: "18.yüzyıl moral filozofları, kendilerini kaçınılmaz bir şekilde başarısız bir projeye adanmışlardı. Çünkü onlar, aslında bir yandan bir moral emirler dizisini miras almalarına rağmen tikel bir insani doğa anlayışına ve öte yandan açıkça bu anlayışa zıt şekilde tasarlanmış olan bir insan doğası konsepsiyonuna duydukları moral inançlara rasyonel bir temel bulmaya girişmişlerdi... Bir zamanlar tutarlı olan bir düşünce ve eylem şemasının tutarsız fragmanlarını miras aldılar ve kendilerine özgü tarihsel ve kültürel durumu göremedikleri için, kendilerine yükledikleri görevin imkânsız ve Don Kişotça karakterini göremediler (Hünler, 1997, s. 124)".

Nietzsche'nin Aydınlanma Eleştirisi ve Nietzsche'ye Eleştiri

MacIntyre, Nietzsche'nin modernite ve Aydınlanma eleştirilerine ayrıca değinir. *Erdem Peşinde*'den aktarımla; "Nietzsche, Şen Bilim'in (bölüm 335) ünlü bir pasajında ahlaklılığı, hem içsel ahlaksal duygular, vicdan üzerine ve hem de Kantçı kategorik buyruklar, evrenselleştirilebilirlik üzerine oturtma fikri ile alay eder. Nietzsche, hem benim daha önce, Aydınlanmanın nesnel bir ahlaklılık için rasyonel temel bulma projesi olarak adlandırdığım şeyi hem de Aydınlanma sonrası kültürdeki sıradan ahlaksal failin ahlaksal söylem ve pratiğinin sağlam yapısına olan inancını beş tane hoş, hazır cevap ve ikna edici paragrafla yerle bir eder. Fakat daha sonra, bu yıkım harekâtının doğurduğu sorunla yüz yüze gelir: eğer ahlaklılığa kalan şey, istenç ifadelerinden başka bir şey değilse, benim ahlaklılığım yalnızca benim istencimin yarattığı şey olabilir." (MacIntyre, 2001b, s. 173) Fakat MacIntyre'ın Nietzsche ile ortaklığı sadece modernite ve Aydınlanmayı eleştirmek yönüyledir zira iki filozofun çözümleri birbirinden tamamen farklıdır. Çünkü Nietzsche; Aydınlanma eleştirisindeki çözümüne ahlaki dayanak olarak 'istenç' koymaktadır: "Aklın yerine istenci yerleştirelim ve kendimizi, kahramanlara özgü, muhteşem istenç edimleri sergileyerek, özerk ahlaksal özneler haline

getirelim... Fakat burada her bireyi ilgilendiren bir sorunla karşılaşırız: tamamen kendine özgü, yeni bir yolu nasıl açacağız, yeni bir iyiler ve yasalar listesini nasıl oluşturacağız? Bu problem Nietzsche'nin ahlak felsefesinin çekirdeğini oluşturur" (MacIntyre, 2001b, s. 173) Nietzsche ise istenci ile kendini gerçekleştirmiş, ahlaken kâmil bireyi için dayanağını Homerik çağda arar. Fakat bu arayışın karakteri MacIntyre'in tabiri ile "kendi görüşünü koruyabilmek için uzak geçmiş mitolojileştirmek zorundadır (MacIntyre, 2001b, s. 195)". Burada Nietzsche, Homerik çağa ait toplumsal telosu göz ardı ettiğinden, Aydınlanmanın kendi merkezli, tarihten kopuk benliğini (self) eleştirirken kendi yarattığı benlik de aynı kusurlarla malul hale gelmiştir. Çünkü teolojik, teleolojik tüm bağlarını reddeder, kendi istenci merkezine kendini gerçekleştirir. Oysa Homerik çağda "toplumun değerleri ve dolayısıyla da bir insanın, statüsünden kaynaklanan ayrıcalıkları, ödevleri ve toplumdaki yeri, verili ve önceden belirlenmiştir. Her birey iyice tanımlanmış ve tamamen belirlenmiş bir roller ve statüler sistemi içinde belirli bir rol ve statüye sahiptir." (MacIntyre, 2001b, s. 184-185) Aynı şekilde "Heroik toplumlarda bir insan ne yapmış ise odur. Birey ve bireyin eylemleri özdeş hale gelir ve o, kendini eylemlerinde tam ve yeterli olarak kavranılabilir kılar, gizli bir derinliği yoktur. Onlar yaptıkları, söyledikleri ve hissettiklerinden daha fazla bir şey değildirlir." (MacIntyre, 2001b, s. 185) MacIntyre'in burada yaptığı, Nietzsche'nin aydınlamayı eleştirmesini takdir ederken, Nietzsche'ye eleştirisini de ortaya koymaktır. MacIntyre'in Nietzsche'yi eleştirdiği nokta, Nietzsche'nin aydınlanmanın ben'inde eleştirdiği noktayı kendi benliğinde eksik bırakmasıdır. Nietzsche eleştirisinden ise Aristoteles'e geçer. Çünkü MacIntyre'a göre Aydınlanmanın ben'liğindeki bu eksiklik ancak Aristoteles'e ve en başından beri vurgulanan Aristoteles'in geleneği ve toplum içindeki insanın teleolojik doğasına gidilerek giderilebilecektir. Hatta *Erdem Peşinde* eserinin ilgili bölümünün başlığı "Nietzsche mi Aristoteles mi?" sorusudur. MacIntyre'in cevabı, Aristoteles'i de eleştirmek kaydıyla Aristoteles olacaktır. Zira Nietzsche, ahlaki fail olarak ben'ine Homerik çağdan kaynak aramış olsa da bu birey hâlâ geleneğinden kopuktur.

Aristoteles ve Erdem

MacIntyre'in, duyguculuk eleştirisinde karşıt olarak ele aldığı Aristoteles'in buradaki önemi, en büyük temsilcisi bile olsa, bir geleneğin parçası olmasından ve aynı zamanda bu geleneği rasyonel olarak kuran kişi olmasından kaynaklanmaktadır (Hünler, 1997, s. 113-141). Aristoteles'in yapmış olduğu şey, bir ahlak oluşturmak değil, tarihten-gelenekten kendisinin zamanına kadar gelen birikimi rasyonel olarak aktarmaktır. İnsan için iyi'ye "Eudaimonia" adını veren Aristoteles'e göre bireyin, varlıkları ile eudaimonia'yı gerçekleştirmesine, yoklukları ile bu telosa doğru yol alırken hüsrana uğramasına neden olan nitelikler olarak erdemlerin eudaimonia ile ilişkisi, özel türden bir amaç-araç ilişkisidir. Çünkü insan için iyiyi oluşturan şey, en iyi şekilde yaşanan bütün-komple bir insani yaşamdır ve erdemlerin uygulanması, bu tür bir yaşamın zorunlu parçasıdır. Yani erdemlerin uygulanması, bu tür bir yaşamı temin

edecek salt bir hazırlık uygulaması değildir. İyi yaşam, erdemlerin uygulandığı yaşamdır (MacIntyre, 2001b, s. 223 ve Hünler, 1997, s. 144). Aristoteles'e göre erdemli şekilde eylemde bulunmak, Kant'ın tersine, eğilimlere karşı eylemek değil, erdemlerin işlenip geliştirilmesiyle oluşan eğilimden hareketle eylemektir. Bu erdemın kazanılma sürecinde, ahlaki olanın keşfi akıl iledir. Akıl, insani telosa da uygun olacak şekilde, geleneğin de yardımı ile ahlaki olan eylemleri bilir, bunu işleyip geliştirerek kendine mal eder. Burada işlenmemiş insan doğasına ve bu doğanın teleolojik yapısının kabulüne dikkat edilmelidir.

"Nikomakhos'a Etik" eserinde, Aristoteles'in moral şeması her biri diğer ikisine gönderen üç öge üzerine kuruludur: 1) İşlenmemiş insan doğası veya olduğu şekliyle insan; 2) Rasyonel etik'in buyrukları ve 3) İnsani telos veya özsel doğasını gerçekleştirirse olabilecek olduğu şekliyle insan. Rasyonel etik'in buyrukları 1'den 3'e geçişi mümkün kılar. Yani etik, potansiyel olanı/kuvve hâlinde olanı aktüel/fiili hâle geçirmek için insanlara hizmet eder (-eden kuralları bütünüdür). Bu etikte, akıl bize hem hakiki amacımızın ne olduğunu hem de o amaca nasıl ulaşılacağını öğretir; burada ise pratik aklın ve deneyimin eğitimi başrolü oynar, yani bu eğitim sayesinde 1'den 3'e geçilir. Bu şemaya Yahudi, Hristiyan ve Müslümanların yaptıkları ilavelerle, etik'in buyrukları yalnızca teleolojik değil, aynı zamanda teolojik bir boyut da kazanmıştır (Hünler, 1997, s. 123). Zaten MacIntyre'in gelenekten kastı da yalnız Aristoteles'in erdemi ile sınırlı değil, Aristoteles'ten günümüze katkılarla oluşan birikimdir. Zaten MacIntyre, Aristoteles'ten kendi erdem tasarımına temel alırken Nikomakhos'a Etik eseri temelinde ortaya konan erdem anlayışının aristokratlığını eleştirmektedir. Nikomakhos'a Etik eserinde ahlakın kaynağı, rasyonel temelde dahi olsa toplumun elit tabakasındaki âdetler etrafında şekillenir ve neredeyse sadece onları bağlar mahiyettedir. Bu nedenle düşünöre göre, o devirden günümüze çözüm olarak getirilecek Aristoteles erdeminin bu kusuru göz ardı edilmemeli, revize edilerek alınmalıdır.

MacIntyre'a Göre Ahlakın Kaynağı ve Ahlak Teorisi

MacIntyre'in, ahlakın kaynağını aradığı ve buna dayalı olarak oluşturduğu ahlak felsefesi, kökü gelenekte olup bugüne uzanan bir ağaca benzer. Bu ağacı ise "bugüne kadar diğer erdem tasarımlarının yapamadığı birleştirici ve evrensel olarak kabul görececek manada çekirdek bir erdem tanımı" (Kaptan, 2008, s. 30) ortaya koyup üzerinde yükseltmeye çalışır. Buna göre "temel/çekirdek erdem tanımı, üç aşama yoluyla oluşturulmaktadır. Bunlar sırasıyla; *Pratik, insani yaşamın öyküsel birliği ve ahlaki gelenektir* (Kaptan, 2008, s. 30)". Bu tanımda, "MacIntyre'in pratikten kastı, öncelikle toplumsal nitelikte bir insani etkinlik biçimidir. Toplumsal oluşu, bir yardımlaşma ve işbirliği sonucunda ortaya çıktığını gösterir. Bu etkinlik biçimi, bünyesinde kendine has bir takım amaç ve iyiler barındırır. MacIntyre'in içsel iyiler (internal goods) dediği bu iyiler, söz konusu etkinliğe katılanlar tarafından, ulaşılacak istenen nihai bir amaç olarak kabul edilir ve yine aynı etkinliğin kendi tarihi içerisinde or-

taya çıkmıştır (Gürler, 2004, s. 151)”.Düşünüre göre pratikler sadece içsel iyiler değil, bunun yanında dışsal iyiler (external goods) de içerir. Yalnız dışsal iyiler, söz konusu pratiğe dışarıdan, rastlantısal olarak ve toplumsal koşulların etkisiyle iliştilir. Bu tür iyiler; saygınlık, para, mevki gibi iyi türleridir. Buna karşılık içsel iyiler, dışsal iyilerin aksine, ancak pratiğe katılarak elde edilebilecek iyilerdir. Bu, içsel iyilerin ilk özelliğidir, diğer özelliği ise içsel iyilerin ancak o pratiğe ait erdeme sahip olunarak gerçekleştirilebilir olmasıdır. Bununla birlikte, dışsal iyilerin de aslında erdemlerle ilişkili olduğunu, fakat içsel iyilerden farklı olarak herhangi bir erdeme sahip olunmaksızın da elde edilebileceğini söyler (Gürler, 2004, s. 150)”. MacIntyre’in, pratik ve içsel-dışsal iyileri böylece tanımladıktan sonra yaptığı erdemi; “sahip olunması ve hayata geçirilmesi, pratiklere içsel olan iyileri başarmamızı olanaklı kılmaya yönelik olan, yoksunluğu ise bizi, bu tür herhangi bir iyiyi başarmaktan büyük ölçüde alıkoyan, edinilmiş insani bir niteliktir (Gürler, 2004, s. 151-154)” şeklinde tanımlar. Yine MacIntyre’a göre “temel bir erdem tanımı için pratiklerin varlığı yetmez. Şayet pratikler sonucunda ortaya çıkan sınırlı iyilerin ötesinden, insanın hayatını bütünlüğü içinde ele alan bir iyi oluşturmaya yönelik telos düşüncesi olmazsa (tam da MacIntyre’in duyuculuğu eleştirdiği şekilde) ahlaki hayatı keyfi tercihler işgal eder ve belirli erdemlere ilişkin uygun tanımlar yapabilmek için gerekli bağlam elde edilemez (Kaptan, 2008, s. 154)”. Bunun yanı sıra, insan hayatının bütünlüğü de MacIntyre için olmazsa olmaz bir unsurdur, zira hayatın bütününde geçerli olacak tek bir amaç düşüncesi (yahut MacIntyre felsefesinde çok önemli bir yeri olan telos), böyle bütünlüklü bir hayat tasavvuru olmaksızın uygulama imkânı bulamaz. Zaten düşünürün Aydınlanmayı eleştirdiği noktalardan biri de bu meseledir; insan hayatı iş, ev, okul yahut çocukluk, yetişkinlik gibi evrelere bölünür. Sanki her evrede bireyden beklenen davranışlar ayrı bir kişilikmişçesine farklı farklıdır. Oysa MacIntyre’in hedefi, hem bireyin yaşamında hem de geleneğin bugüne, bireyin hayatına getirilişinde bir bütünlük kurmaktır. Burada iş, geleneğin bugüne getirilişinde düşünüyor, zira birey yaşamındaki bütünlük de gelenek ile sağlanacaktır. Peki, bu yapılırken izlenen yol nasıl mı olacaktır? MacIntyre’in ifadesi ile; “... sonra gelen her aşama, bir öncekinin açıklanmasını zorunlu kılar; ama tam tersi doğru değildir. Önce gelen her aşama, bir sonraki aşama tarafından hem değişikliğe uğratılır hem de ikincinin ışığında yeniden yorumlanır; ama önce gelen her aşamada bir sonraki aşamanın temel kurucu öğelerini oluşturur (Kaptan, 2008, s. 30)...”

MacIntyre’in görüşünde her şeyden evvel, içinde bulunulan zaman olarak şimdi, geçmiş ve gelecek arasında bir köprüdür. Bu Aristoteles erdemini günümüze getirirken oraya çıkacak sorunların da çözümü demektir. Zira MacIntyre’a göre geçmiş kati, değiştirilemez, aynen kabul edilmesi gerekli bir karakter arz etmez. Geçmiş/gelenek alınırken/günümüze getirilirken iyi olmayan yönlerinin değiştirilmesi imkânını daima içinde taşır. Aynı şekilde bugün de, gelecekte değiştirilebilme imkânını içinde taşımaktadır. Bu geleneğin aktarılmasına esneklik sağlar. MacIntyre’in ahlak teorisinde telosun (amaçlılık) önemli bir yeri vardır. Bu telos, olan ile olması gereken arasındaki bağlantıyı kurar. Bu bağlantı; insan doğasına ilişkin

olgular ile ahlakın (moralite) buyrukları arasında, ya da olgu ve değer arasındadır. Olan ile olması gereken arasında bağ kurulamayacağı iddiasındaki modern ahlaka karşı, Aristoteles'in erdem anlayışı ile cevap verir; zira olan zaten olması gerektir. "Olgunun doğuşu ile birlikte, Aristotelesçi ve yarı-Aristotelesçi dünya görüşlerinin, yani teleolojik açıklamaların yerini fizikten devşirilen mekanik açıklamalara bıraktığını ve olgusal öncüllerden moral sonuçların çıkamayacağı görüşünün egemen hâle geldiğini belirtir". Oysa "Bu saat dakik değil, zamanı doğru gösterememektedir" örneğinden hareketle, "bu kötü bir saat" denebilir, zira klasik geleneğe saat, zamanı doğru gösteren, dakik olan şeklinde anlaşılmaktadır (Hünler, 1997, s. 125). Klasik geleneğin erdem tasarımı, yani "insan yahut şeyin, ne ise onu tam olarak gerçekleştirmesi" kaybedildiğinden, modern zamanın ahlakının kaynağı, bireye ve bireyselliğe dayanmakta, bireysellikten kaynaklı bu görelilik de günümüz karmaşasının tam nedeni olmaktadır. Çözüm gelenek, yani insanoğlunun tarih içinde aklı, bir üst varlığa dayalı kazanımları (teoloji) gibi çeşitli etkenlerle tecrübe ederek oluşturduğu birikime dayalı bugün tasarımıdır. Bu, aynı zamanda, hayali dünya metaforundaki bugün elimizde bulunan eksik fragmanları anlamlandırmamız demektir.

Sonuç

MacIntyre, meselenin hak-hukuk-adalet olduğu yerde herkesin karşısına çıkan modernitenin bireyselliği ve bunun ahlaka yansımalarının toplumsal sorunlarını kendine mesele edinip ahlak üzerine harcadığı mesaiyi olgunlaştırdığı (eser paralelindeki) felsefesinde, bu meseleleri çözmeyi denemiştir. Herkesin kendi seçimleri ile belirlenen bir ahlaki ortamda, hem devralınan ahlaki değerler hem de iyi-kötü gibi ahlaki kavramların kendileri anlamsızlaşır. Çünkü kişisel tercihten öte yaptırımları ve değerleri kalmamıştır. Bunun daha ileri aşaması ise MacIntyre'in tabiri ile doğal hukuk ve insan haklarına inanmanın da tek boynuzlu atlar yahut cadılara inanmak gibi bir hâle gelmesidir (Hünler, 1997, s. 127). Burada belirgin bir toplumsal kaygı izlenmektedir. Duygucu ahlakın etkili olduğu bir toplumda en basit ve bir o kadar da derin sorun, "birinin seni neden dinleyeceği/dinlemesi gerektiği" meselesidir. Kişisel tercih var, ortak kriter yoksa zaten neden dinlemelidir ki? Oysa hâlâ herkesin kendisinin dinlenmesini beklediğine şahitlik eddiğimiz bir realitedir. Belki bu beklenti geçmişten gelen, elimizdeki kopuk ahlaki fragmanlar sebebiyledir; ama göz ardı edemeyeceğimiz bir şey daha vardır ki biz insanlar birlikte yaşıyoruz. İnsan toplumsal varlıktır derken işaret edilen, insanın kendi türdeşleri ile belli kurallar içinde birlikte yaşamasından başka nedir ki? Bu nedenle MacIntyre'in çabası çok değerlidir; hâlâ şansımız varken ve duygucu ahlak (yahut ortak bir ahlakın olmaması) tarafından tamamen ele geçirilmemişken yapmamız gereken, (filozofun önerisiyle; dönüştürmek kaydıyla) yerelden de kopmayarak ortak ve rasyonel bir ahlakın peşinde düşmektir. MacIntyre'in kuramı, bize bu hedefte yeni bir yol açma çabasındadır; fakat geleneğin alınması ve dönüştürülmesinde dayanılacak kriterlerin neler olacağı hususu geliştirilmeye muhtaçtır. Yine kuramında içsel ve dışsal iyilerin belirlenmesinin neye göre olacağı da geliştirilmeye muhtaç gibi durmaktadır ki meseleyi filozofun pozitif felse-

feye başladığı ilk eser bağlamında ele aldığımızdan, durum sanki çözümün devamı için kapıyı açık bırakır bir mahiyettedir. Yine eksikliklerinin oluşu, sanki oluşturulduğu zamandan sonraki gelecekte daha iyi hedefler için de teşvik eder şekildedir. Bunun yanında Aydınlanmanın, özgürleştirmek adına yıktığı insanın içinde doğduğu ve üzerinde yükseldiği zemini (gelenek-kültür-din) yeniden oluşturma denemesi dikkate değerdir. Elbette kastedilen, insanın doğduğu geleneğe hapsi ve gelenekçe belirlenmiş yaşamı aynen sürdürmesi değildir. Buradaki çaba, insanı, ayaklarını basacağı bir temelden yoksun ve bir belirsizlik içinde kendini bulup inşa etmeye mahkûm olduğu(ya da Aydınlanmanın mahkûm ettiği) sürecin olumsuz ve yıkıcı etkilerinden muhafazadır. MacIntyre'in daha önce işaret edilen dinamik tarih ve gelenek anlayışı, ayağı sağlam zeminde olan insandan, bu güvenle, kendisine sunulanları değerlendirip yeniden oluşturabilmesini beklemektedir.

Kaynakça

Feinberg, W. (1984). A discussion of alasdair macIntyre, after virtue: A study in moral theory. *Theory and Society*, 13(2), 249-262. Retrieved April 25, 2014 from <http://link.springer.com/article/10.1007/BF00158239#page-1>.

Gürler, S. (2004). *Alasdair MacIntyre'in adalet teorisinin analiz ve eleştirisi*. Yayınlanmamış yüksek lisans tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.

Hünler, S. Z. (1997). *İki adalet arasında: Rawls ve MacIntyre*. Ankara: Vadi Yayınları.

Kaptan, F. E. (2008). *Erdem merkezli bir adalet tasarımı Alasdair MacIntyre'in görüşleri bağlamında bir inceleme*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Yeditepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.

MacIntyre, A. (2001a). *Homerik çağdan yirminci yüzyıla etik'in kısa tarihi* (Çev. ve Sn. H. Hünler & S. Z. Hünler). İstanbul: Paradigma Yayınları.

MacIntyre, A. (2001b). *Erdem peşinde* (Çev. M. Özcan). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Özturan, H. (2013). *Aristoteles ve Fârâbî'de ahlakın menşei problemi*. Yayınlanmamış doktora tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.

Descartes'ın Etik Anlayışı

Nilüfer Ünalı*

Öz: Bu çalışmanın amacı, 17. yüzyılın en önemli filozofu olarak kabul edilen Descartes'ın ahlak anlayışını, varlık tasarımının bütünselliği içinde araştırmaktır. Descartes, seküler dünyanın tasarlayıcısıdır ve ahlak anlayışının da bu bağlamda okunması gerekir. Düşünürün kendisi de "imanın ışığı olmadan" bir ahlak tasarladığını açıkça ifade etmiştir, ancak söylememiş olsaydı bile, erekselliğin yadsınması, sistemin kurulmasına metafizik ile başlanması, birbirinin varoluşundan pay almayan ikili töz anlayışı ile kurduğu seküler dünyada, duyulur dünyadan elde edilen bilginin bağlanacağı bir üst ilke kalmamakta, teoloji ortadan kalkmaktadır. Descartes'ın biçimlendirdiği laik ahlak, bu zemin üzerinde yükselmiştir. Descartes'ın ahlak anlayışı içinde, yukarıda belirttiğim artanda, kavramların değişimi önemlidir: üstün iyi, bilgelik, Tanrı. Üstün iyi bilgeliktir Descartes için, bilgelik ise zanaatların bilgisi, sağlığın korunması için gerekli olanların bilgisi ve tüm nesnelerin bilgisi, yani fizik ve tıp'tır. Tanrı kavramı da sistem içinde çok vurgulanmasına rağmen, ancak insanın dünyadan elde edemedikleri ve kaçınılmaz olarak karşılaşacağı zorluklar için bir teselli olarak sistemde yer bulmaktadır. Descartes'ın düalist töz anlayışı, insanı bu iki tözden üstün olanı olarak ve dolayısıyla tabiat üzerinde hâkimiyet kurmaya hakkı olan ve tabiatı da üzerinde hâkimiyet kurulacak alan diye tanımlamış olması, tabiatın kutsallığından arındırılarak ötekileştirilmesine sebep olmuştur.

Anahtar kelimeler: Ahlak, İrade, Erdem, Tanrı, Üstün İyi, Bilgelik.

Giriş

Ahlak, insanın eylem alanını ilgilendirir. Ama insanın nasıl hareket edeceği şüphesiz, kendine, içinde yaşadığı dünyaya, tüm varlığa ilişkin nasıl bir anlayışı olduğuna, tüm evrene ilişkin tasarımına ve Tanrı hakkındaki bilgisine bağlıdır (Descartes, 1946, s. 100). Bunun için öncelikli olarak Descartes'ın, Tanrı, insan, tabiat anlayışı üzerinde duracak, hedeflediği ahlakın, "yıkıldığı *Cosmos*"da (Koyre, 1989, s. 110) ve tasarladığı yeni varlık alanında nereye oturabileceğinin izlerini sürmeye çalışacağız.

Ahlak ile ilgili derli toplu bir eser bırakmamış olması ve hatta ahlak ile ilgili düşüncelerini açıklamaktaki çekingenliği, işimizi zorlaştırsa da şüphesiz onun ahlak konusunda düşündüğünü biliyoruz. Ahlakı hem düşüncesinin başına hem de bir amaç olarak düşüncesinin sonuna koyması da konunun düşünür tarafından ne denli önemsendiğinin kanıtıdır. Biz, bu makalede, düşünürün ahlak ile ilgili söylediklerinden önce, onun yeni insan, Tanrı ve doğa tasarımından söz ettik. Ahlak ile ilgili söylediklerini doğru bir temele oturtabilmek açısından bu, kaçınılmaz bir gerekliliktir.

* Doktora Öğrencisi, Ankara Üniversitesi, Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı.
İletişim: niluferuluunaldi@gmail.com.

Descartes, hemen hemen tüm üzerinde düşünenler tarafından modern çağın kurucusu sayılır. Kimileri tarafından, 17. yüzyıl bilimsel entelektüel devriminin, Galileo gibi diğer devleri ile birlikte kurucusu ve skolastik felsefeyi yıkmaya da altını boşaltan düşünür olarak kabul görürken (Cottingham, 2002, s. 18) kimilerince, çağının zıt unsurlarını birleştiren, “katolik ve rasyonalist, muhafazakâr ve inkılapçı” dır (Lacombe, 1943, s. 8).

Bir filozof olarak çağının kültürünü bir bütün olarak düşünmüş ve kavramsallaştırmıştır. Yeni bilimin ve yeni doğa tasarımı ile kültürün, başta din olmak üzere diğer alanlar ile ilişkisinde kabul edilebilir, akısal ve bütünsel bir çerçeve oluşturma çabasındadır. Hakkında ne kadar zıt şeyler söylenirse söylensin, onu takip edenler ne kadar geniş bir yelpazede yer alırsa alsın, o: “ bilimi, insanın emrine vermek, ve mekanik, tıp ve ahlakla insan saadetini temin etmek endişesiyle, onyedinci yüzyılın hakiki sahibi sayılabilir” (Lacombe, 1943, s. 10).

Ahlakın Artalanı Olarak Descartes’ın Varlık Tasarımı

Descartes’ın varlık tasarımından söz etmeden önce “yöntemin”den bahsetmek gerekmektedir, çünkü o, bu yöntemle, insan aklının bilebileceği tüm bilgilere ulaşmayı hedefliyordu. Bu kurallar, ona her yönde yol gösterecek ve aldanmasına engel olacaktır: “herhangi bir şey üzerinde, doğru olanı yönlemsiz aramaktansa hiç aramamak daha iyidir” (Descartes, 2010, s. 18).

Descartes’ın ilk ilkelerden çıkaracağı bilgi, varmayı umduğu yetkin ahlak anlayışı için de son derece hayati olduğu için, bu bilgiyi elde etme yolundan/metodundan söz etmek kaçınılmaz olmaktadır. Görüşlerini diğerlerine tercih edebileceği bir tek düşünür bile tespit edemediği bir ortamda, bilginin elde edilmesi için aşağıdaki aşamaları takip eden metodunu açıklayacaktır:

Birincisi; doğruluğunu apaçık olarak bilmediği hiçbir şeyi doğru olarak kabul etmemek, yani aceleyle yargıya varmamak ve önyargılara saplanmaktan dikkatle kaçınmak ve vardığı yargılarda, ancak kendilerinden şüphe edilemeyecek derecede açık ve seçik olarak kavradığı şeylere yer vermek (Descartes, 1994, s. 21). Böylelikle tüm düşünce otoritelerini yıkacak ve tek otorite olarak kabul edeceği akla yer açacaktır.

Açık seçik bilgi nedir sorusunun cevabı *Felsefenin İlkeleri*’nde gelecektir: ilk nedenlerden çıkarılan bilgidir. Bu ilk nedenlerin/ilkelerin iki koşulu vardır: Birincisi: Bu ilkeler o denli açık ve seçik olmalıydılar ki onları anlamaya çalışan insan herhangi bir kuşkuyla kapılmasın. İkincisi: Tüm nesnelerin bilgisi elimizde olmasa dahi ilkeler bilinebilmeli, ancak, ilkeler bilinmeden diğer nesneler bilinmemelidir. Böylelikle ilkelere bağlı olan şeylerin bilgisi ilkelerden çıkarılabilecek ve yapılan tündengelimler sürdürüldükçe her şey açık seçik olarak bilinebilecektir (Descartes, 2008, s. 32). Sonuç olarak insan düşüncesinin bilebildiği tüm nesneleri kapsayan felsefeye erişilecektir.

Açık seçiklik, “doğruluğu zihne doğrudan doğruya ayan olan, yani doğru olduğunu göstermek için zihnin o andaki çabasından (ameliyesinden) başka bir çabaya lüzum göstermeyen” bilgidir (Lacombe, 1943, s. 24).

Bilginin açık seçikliği, düşünürün tüm sistemi için olduğu gibi, ahlak alanında son derece hayatidir. Varmayı umduğu yetkin ahlak, zihnin çabasıyla elde edilecek olanın, şeylerin, Tanrı'nın ve insanın açık seçik bilgisine dayanacaktır ve doğru yargıda bulunmak, varlığın açık seçik bilgisine erişmekle mümkün olduğuna göre, iradenin takip edeceği doğru yanlış yargısını böylelikle elde edebilecektir insan (Descartes, 2007, s. 24).

Kuralları böylece tespit ettikten sonra, hakikati arama faaliyetine her şeyden şüphe ederek başlayacaktır düşünür (Descartes, 2007, s. 32). Descartes'ın şüphesi, yöntemsel bir şüphe-dir. Evrensel ve şüphe götürmeyecek bilgiyi elde etmede bir araçtır. Daha sonra terk edilmek üzere kullanılmak için tasarlanmıştır. Çağında da yaygın olan ve kendisini de endişeye sevk eden sofistlerin şüphesinden kendi yöntemini ayırmakta, muhtemel ki bu sebeple son derece titiz davranmıştır: “O'nun şüphesi, şüphe etmekten zevk alan ve yıkmak için yıkan şüphecilerin şüphesi ile aynı değildir. Ama, onun şüphesi, ağlayıp sızlanarak arayanların şüphesi ile de aynı değildir. O şen bir gönül, huzur içinde bir ruh ile şüphe etmektedir (Laberthonniere, 1977, s. 24)”.

Metafizik

Descartes'ta felsefe, fizikötesi ile başlar. Bu dikkat çekicidir ve aslında, onun düşünce sistematğine ilişkin de önemli bir ipucudur. Döneminde felsefe her zaman fizikten başlayarak oradan fizikötesine yükselir. Fizikötesi, felsefenin yüksek aşamasını oluşturmakta, onun ötesinde de yüce Tanrı bilimi/teoloji bulunmaktadır. Artık felsefe, görünen nesnelerden görünmeyen nesnelere, dünyadan Tanrı'ya yükselmek değildir, fizikötesinden başlayan felsefenin gideceği daha üst bir yer kalmamaktadır. Buradan geri dünyaya dönülecek, fiziğe geçilecektir. Charles Adam, bu durum için “Tanrıbilime bile bile yüz çeviriyor dememekle birlikte... filozofun amacı yüksek bilgi edinmek değildir, onun biricik ve her şeyden önce gelen amacı doğanın bilimi'dir” (Descartes, 2008, s. 8) diyecektir. *Metod Üzerine Konuşmalar*'da zaten kendisi de amacını açıkça ortaya koyacaktır: “Bizi doğanın efendisi yapacak pratik bir felsefe ve fizik (Descartes, 1994, s. 57)”.

Descartes üç tözden söz eder. Tanrı, ruh ve madde. Töz “var olmak için ancak kendini gereksinen” şeydir. Fakat bu anlamda töz yalnızca Tanrı'dır. Bunun için Tanrı'ya verilen töz anlamı ile yaratılmışlara verilen töz anlamı arasında fark vardır. Yaratılmışlar anlamında ise töz, var olmak için sürekli Tanrı'nın yardımına ihtiyaç duyan ancak başka yaratılmışların yardımına ihtiyaç duymayan anlamındadır. Bu anlamda da, öz niteliği düşünce olan zihin/ruh, ve öz niteliği uzam olan madde vardır.

Descartes'ın metafizik anlayışının en önemli ve ilk hedefi, ruhun varlığının, yani aklın varoluş sahasına çıkarılmasıdır. Tüm sistem bunun üzerine inşa edilecek ve kendi tabiri ile ruhun varlığının ispatı ona dünyayı kaldıracabileceği bir Arşimet noktası olacaktır.

Ruhun Varlığı-Cogito Ergo Sum

Düşünürün amacı, duyuların aldatıcılığından kurtulmaktır. Tanrı, yer gök ya da bir bedeni-miz olmadığını düşünebiliriz, tüm bunların varlığı bizim için şüpheli olabilir. Aldatıcı bir cin tarafından varoluş konusunda aldatılıyor olabiliriz. Ancak, bunu düşünürken, yani her şeyin yanlış olduğunu veya olmadığını düşünmeye başladığımız sırada, bunu düşünen benin, zorunlu olarak bulunan bir şey olması gerektiğini fark ederiz ve insanın varoluşunu konumlayan meşhur çıkarıma ulaşırız: Cogito Ergo Sum/Düşünüyorum Öyleyse Varım. İnsan, bir bedeni, içinde yaşadığı bir dünya olmadığını farz etse bile, kendinin var olmadığını varsayamaz. Sırf başka şeylerin doğruluğundan şüphe etmekten, var olma olgusunun kendisi açık ve seçik olarak ortaya çıkar (Descartes, 1994, s. 33).

Ruh/akıl, Cogito Ergo Sum ile kendi varlığının bilincine varacak ve Descartes'ın düşünen aklı olarak var kılınacaktır. Ruh, varlık üzerindeki iki tözden biridir. Var olanın bilgisi ile donatılmış olarak yaratılmıştır. İlk ilkelerden çıkarılan bilgiye ulaşmak, yaratılmışlar düzleminde yalnızca onun ulaşabileceği bir düzeydir. O olması gereken her şey olarak, tüm olgunlukları kendinde taşıyarak yaratılmıştır. Sonradan ona katılacak herhangi bir şey yoktur. Onun eşyanın bilgisine erişmesi, Tanrı tarafından da teminat altına alınmıştır. Ve o, bu özellikleri ile üstündür ve diğer varlıklar üzerinde hâkimiyete hakkı olandır.

Descartes düşüncesini açık bir biçimde biçimlendiren ünlü kartezyen ayırım, yukarıda söz edilen beden/madde ve düşünce/zihin/ruh ayırımıdır. Bir tözü diğer bir tözü düşünmeksizin açık ve seçik olarak kavrayabiliyorsak iki tözün birbirinden gerçek olarak ayrı olduğu sonucuna varabiliriz. Tanrı bir ruhla bir bedeni olabileceği kadar birleştirerek iki tözde tek bir şey oluştursa bile, yine de, ikisinin birbirlerinden ayrı kalabileceklerini kavırıyoruz düşünüre göre. Bu akıl yürütme ruh ve beden arasındaki kartezyen ayırımın tek dayanağıdır ve bu tasarımlar Tanrı tarafından güvence altına alınmıştır (Descartes, 2008, s. 86).

Descartes'ın zihin ve beden arasındaki bu tasavvuru oldukça problematiktir ve çabası ruh ile beden arasındaki ayrımı tesis etmektir, iki ayrı töz anlayışı ile bunda da başarılıdır. Ancak, iki ayrı töz olarak bunlar arasındaki ilişkinin nasıllığına ilişkin açık veya ikna edici bir cevabı olamayacaktır: "her birimizin felsefe yapmaksızın ruh ile beden arasındaki birleşim bilgisine sahip olduğunu" ve "herkes, düşüncenin doğası gereği bedeni hareket ettirebileceği ve bedeninin maruz kaldığı şeyleri hissedebileceği şekilde bağlanmış, bir beden ve ruha sahip tek bir insan olduğunu hisseder (Cottingham, 2002, s. 256)".

Cottingham, Descartes'ın sisteminde sonuç olarak ortaya çıkan paradoksun, aklın bize bir şey, yani ayrımı söylerken deneyimin ise birleşmeyi söylediğini ve her ikisinin de doğru olduğunu kabul ettiğini belirtir.

Maddenin zıddı ve manevi hayatın ilkesi olarak anlaşılan bir ruh veya düşünce fikri Descartes'dan önce de vardı şüphesiz. Fakat hiç kimse, düşünen Ben'i böylesine yalnız ve başka bütün şeylerden ayrı olarak tasavvur etmemiştir.

İnsan bedeni, fizik dünyanın bir parçasıdır ve onun kanunlarına tabiidir. Tıpkı bir saat veya otomat gibi, yani kendiliğinden işleyen bir makine gibidir. Bir makinanın işlevsiz hâle gelmesi yahut bir saatin bozulması ne anlama geliyorsa, bedenin ölmesi o manaya gelmektedir (Descartes, 1972, s. 9).

Gerek düşünürün fizik anlayışının gerekse onun bir parçası olan insan bedeninin ve ruh ve beden arasındaki ayrımın sistem içinde ahenkli bir bütün hâline getirilmesi, düşünürün Tanrı anlayışı ile denenecektir.

Tanrı

Tanrı kavramı, Descartes düşüncesinde hayati bir öneme sahiptir. Düşünürün tüm bilgi tasarımı, Tanrı üzerine kurulmuştur. Descartes insanın varoluşunu, "Cogito, ergo sum" ile şüphe götürmeyecek şekilde varlık alanına taşısa da onun dışındaki tüm nesnelerin varlığı konusunda henüz şüphesini sürdürmektedir.

Ancak bu, Tanrı fikri için böyle olamazdı. Onu yokluktan edinmek açıkça imkânsızdı ve en mükemmelin daha az mükemmelden çıkması da mümkün değildi. Öyleyse bu fikir insana Tanrı tarafından verilmiş olmalıdır. İnsan, kendinde bulunmayan bir mükemmelliği biliyorsa o biricik varlık değildir, onun bağlı olduğu ve sahip olduğu her şeyi ondan edindiği bir varlık bulunması zorunludur. Bu da Tanrı'dır.

Tanrı hakkındaki bilgimiz sistemin kuruluşunda, birkaç anlamda Descartes'in çok işine yarayacaktır. Birincisi, Tanrı kavramı gereği aldatıcı olmadığı için duyularımıza çarpan dünya vardır, biz bir rüyada değil, gerçekten var olan bir dünya içinde yaşamaktayız. İkincisi, yine Tanrı aldatıcı olmadığı için ruha/akla verdiği anlama yetisi yanılıyor olamaz. Üçüncüsü de Tanrı, hikmeti gereği sürekli aynı şekilde davranır. Böylece fizik âlem vardır, ikincisi onda Tanrı'nın aynı davranmasından kaynaklanan tabiat kanunları vardır ve bu dünyanın bilgisi düşünen özne tarafından bilinebilir. Aynı zamanda fizik âlemin bilgisinde bir amaç aramak söz konusu değildir.

Duyulur dünyanın varlığı Tanrı temeli üzerine kurulacak, tüm bilimin doğruluk ve kesinliği ancak ve yalnızca "Tanrı" üzerinden doğrulanacaktır: "Öyle ki O'nu bilmeden önce hiçbir şeyi tam olarak bilemezdim". Böylelikle açık ve seçik olarak kavranan her şey doğrudur.

Tanrının insana verdiği doğal ışık denilen, bilmek gücü, hiçbir zaman kavradığında, yani çok açık bir biçimde bildiğinde, doğru olmayan bir şeyi kavramaz (Descartes, 2008, s. 69): “Bundan sonra şahsi tecrübemle biliyorum ki bende bir hüküm vermek veya doğruyu yanlıştan ayırt etmek melekesi vardır. ...Ve Tanrı beni aldatmak istemeyeceğinden, bu melekeyi lazım olduğu gibi kullandığım takdirde, hiçbir zaman yanılmama imkân olmayacak şekilde bana verdiği de muhakkaktı (Descartes, 1998, s. 48)”. İşte bu düşünce, Descartes’a dünyayı yerinden oynatacak bir manivela işlevi görecektir. Evrensel bilginin ve bu bilgi ile kurulacak evrensel ahlakın teminatı olacaktır.

Tanrı’nın, dünyayı yaratırken her bir şeyi ne amaçla yarattığı önemli değildir, ve bunu, bizim sonlu varlıklar olarak bilmemiz mümkün de değildir. Bundan böyle, araştırılacak olanın bilgisi bize bu anlamda bir şey söylemeyecektir. Tanrı’nın bize isteklerini bildireceğini düşünmek Descartes’a göre, “boş yere övünce kapılarak kendimize olduğumuzdan fazla değer vermek” anlamına gelmektedir. Tanrı’nın işlerini niçin yaptığını anlamaya çalışmak akıl gücümüzün üzerindedir (Descartes, 2008, s. 67). Böylece varlığı düalist töz anlayışıyla birbirinden ayıran Descartes, erekselliği de yadsıyarak yatay düzlemde varlığın bir bütün olarak tasarlanma olanağını tamamen ortadan kaldıracaktır.

Geçici Ahlaktan Yetkin Ahlaka

Descartes, ahlak bilimine bu kadar ayrıcalıklı bir yer verirken geride sistematik bir ahlak anlayışı sunumu bırakmamıştır. Bunun birinci sebebi, –aşağıda yer verdiğimiz ağaç metaforunda belirtildiği gibi- bilginin, düzeni göz önüne alındığında ahlak konusundaki sözlerin, ancak metafizik ve fiziğin ortaya attığı sonuçlarla oluşan bağlantıyı göz önüne alarak oluşturulabileceğidir. Etiğin sistematik olarak araştırılması, kendinden önceki bu kuramsal disiplinlerin kesinlik kazanmasından sonra başlayabilir. Chanu’ya yazdığı bir mektupta, bu konudaki sessizliğinin diğer iki nedenini şöyle açıklamıştır: “Ahlak konusunda fikirlerimi yazmayı reddettiğim doğrudur. Bunun için iki nedenim var. Birincisi, art niyetli insanların beni kötülemek için kolayca bahaneler bulabileceği başka bir konu başlığı olmaması, ikincisi ise sadece iktidar sahiplerinin ya da onların yetkilendirdiklerinin kendilerinde diğer insanların ahlak anlayışına müdahale edecek hakkı bulmalarına inanıyor olmamdır (Rutherford, 2003, s. 3)”.

Düşünce sistematığında ahlakın ne anlama geldiğini düşünür, en iyi biçimde ünlü ağaç metaforuyla ifade edecektir:

“Tüm felsefe bir ağaç gibidir: kök, gövde ve dallar. Kökleri metafizik, gövdesi fizik ve dalları da diğer bilimlerdir. Diğer bilimler de başlıca üçe ayrılabilir: tıp, teknik ve ahlak. Burada belirtilen ahlak, diğer bilimlerin tam bir bilgisini gerektiren ve bilgeliğin en son aşamasını oluşturan en yüksek ve tam ahlaktır. Ağaçlarda meyveler nasıl kök ve gövdelerden toplanmayıp dallardan alınırsa, felsefenin yararı da aynı biçimde son öğrenilen bölümlerinden sağlanır” (Descartes, 2008, s. 41).

Descartes ahlakının ilk aşamasını geçici ahlak kuralları oluşturur ve bunlar, yöntemden önce açıklanır. Düşünür daha önceden var olan tüm düşünceleri, otoriteleri, yöntemsel şüphe ile mercek altına almaya niyetlendiği sırada, eylem alanını, yani ahlakı bunun dışında tutmaya özen gösterir. Bunun için kendine belirleyeceği geçici ahlak kurallarını, evini yıkıp yeni bir ev yapmaya niyetlenen kişinin kendine geçici bir ev yapması gibi tanımlar (Descartes, 1994, s. 25). Bu kurallar, temel olarak ülkesinin yasalarına ve törelerine uymayı, eylemlerinde kararlı ve tereddütsüz olmayı ve bir kez bunlar hakkında karara vardıldıktan sonra kuşkulu görüşleri bile (çünkü henüz kuşkunun ötesinde saptanmamışlardır) onlara bağlı kalarak izlemeyi içermektedir. Ayrıca her zaman talihten çok kendine egemen olmak için çalışmayı ve dünyanın düzenini değiştirmeye çalışmaktan çok kendi isteklerini değiştirmek için uğraşma kararı geçici ahlak ilkelerinden biri olarak yer alır. Tüm yaşamını usu geliştirmede ve gerçeğin aranması için elinden geldiğince ilerleme yapmada kullanmaya karar vermek sonuç önermesi olacaktır.

Descartes'ın düşündüğü, önerdiği iki ahlak arasında, sonuçları açısından en büyük fark, geçici ahlakın kişiyi ancak, tabii ve sosyal hayata uyumla yaşamaktan ibaret olan, ampirik bir mutluluğa götürmesi iken diğerinin tam bir ruh memnunluğu olan gerçek mutluluğa götürmesidir (Lacombe, 1943, s. 109).

Geçici ahlak düsturları, sadece günlük yaşamın pratik gereksinimlerinden kaynaklanmaktadır, yetkin ahlakın ise akla dayanan kesin bir yargıdan kaynaklanması amaçlanmaktadır. İki ayrı ahlakın kuralları uyuşsalar bile bunların doğrulanma biçimleri birbirinden farklılık gösterir. Etienne Gilson, iki ahlakın ilkeleri arasındaki temel ayrımı şöyle açıklar: "Geçici ahlakın, sonunda aynen kesinleşeceği kabul edilse bile, bu ancak onun akıl tarafından felsefenin nihai sonucu olarak yeniden elde edilmesiyle mümkündür. O vakte kadar geçici ahlakın doğru olup olmadığı bilinemez ve bilinemediği için de akıl bakımından her şey sanki o doğru değilmiş gibi cereyan eder (Descartes, 2008, s. 95, dipnot)".

Mutluluk Ahlakı

Kendinden önceki filozoflar gibi Descartes da felsefenin amacının mutlu bir hayatın inşası olduğunu kabul etmektedir. Sözü edilen hayat insanoğlunun en çok istediği ve varmayı umduğu varoluş biçimidir: "ruh/zihin hoşnutluğu" ya da "huzur". Felsefe bizi bu amaca götürecek ve doğru ve sağlam bir yargı vermemizi sağlayacak araçtır (Rutherford, 2003, s. 6).

Descartes'ın ahlak felsefesi de tüm felsefesi gibi insanın mutluluğunun sağlanması amacı üzerine kuruludur. Ancak düşünür "bahtlı" olmak ile "mutluluğu" birbirinden ayırır. Bahtlı olmak, insanların kendi kazanımları olmayan şeylere sahip olmasıdır. Hâlbuki gerçek mutluluk, insanın bilgiye dayalı iradi eylemlerinin sağladığı ruhun iç hoşnutluğu ve memnuniyetidir (Descartes, 1946, s. 30).

Descartes, insanın mutluluğuna giden yolu, bilgi ve irade üzerine kurar. İnsanın ilk hedefi bize bilgeliğin verebildiği üstün iyidir ve bilgeliğin, iman ışığını aramadan, yalnız doğal akıl ile ulaşabileceğimiz, ilk nedenlerden kaynaklanan bilgidir (Descartes, 1946, s. 140). İlk ilkelere çıkarılan bilgi, bize ahlakımızı düzenlemek ve bu dünya da yaşamımızı yönlendirmek için, “adımlarımızı görmek için gözlerimizi açmaktan çok daha gereklidir (Descartes, 2008, s. 33)”. Üstün iyi ve mutluluk onun için aynı şekilde hedeftir. Aralarında sebep sonuç ilişkisi vardır. Yani “üstün iyi”nin bilgisine sahip olan ruh memnunluğuna dolayısı ile mutluluğa sahip olacaktır.

Descartes, felsefeyi, bilgeliği inceleme ve bilgeliği de işlerimizde ölçülülük ile birlikte ve aynı zamanda yaşamımızı yönetmek, sağlığımızı korumak ve tüm zanaatların yaratılması için insanın bilebildiği tüm nesnelerin tam bir bilgisi olarak tanımlar. Bu tanımlamanın ağaç metaforunda ki tıp ve fizik bilgisini işaret ettiği kolayca görülecektir (Descartes, 2008, s. 32).

Descartes’ın tüm çabaları, insanın doğal yaşantısı içinde, mutluluğa/ruh huzuruna kavuşmasına yöneliktir. Rutherford’a göre Descartes, ilahî kudret düşüncesinden doğan ve sadece ilahî lütuf yoluyla “ölümden sonraki hayatta (ahirette) ulaşılabilen “mutlak mutluluğun” bir inanç dogması olduğunu özellikle vurgular. Doğaüstü mutluluğun Descartes ahlakında yeri yoktur, o gerçek mutluluğun, karşılaşılan tüm sıkıntılara rağmen bu hayat içinde ulaşılabilir olduğunu söyleyecektir. Mersenne’e yazdığı bir mektupta, “Benim etik şifrem, hayatı ölüm korkusu olmadan sevmektir.” diyecektir. Felsefe ise: “en üzücü felaketler ve can yakıcı acılara rağmen aklımızı kullanarak nasıl mutlu olabileceğimizi bize öğretir (Rutherford, 2003, s. 2)”.

Erdem Teorisi

Erdem, her zaman en iyi olduğu düşünülen şeyleri yapmak için kararlı bir irade göstermek ve zihnin tüm kuvvetlerini de en “iyi”yi bilmek için kullanmaktır. İnsanın bilgisinin sınırlı olabileceği muhakkak olsa da iradenin tanrısal yönü, insanın elindeki biricik kozudur. “İyi” olduğu düşünüleni yapmaktaki kararlılık, erdemdir ve üstün iyi de bundan ibarettir. Hayatın büyük ve eksiksiz mutluluğunun kaynağı budur (Descartes, 1946, s. 130).

Descartes’ın erdem teorisi iki bileşene sahiptir: açık seçik bilgi ve irade. Kararlı bir iradeyle doğrunun peşinden gitmek erdem ve bilgeliğin şartı olarak konumlanırken doğrunun bilinmediği noktalarda bir kayıtsızlık iradesine dönüşüp dönüşmediği Dördüncü Meditasyon’da tartışma konusu yapılmıştır.

Descartes’ın entelektüel tartışmaları ile eylem alanında, gerek açık seçik bilginin elde edilmesi ve gerekse iradenin kullanımı konusunda bir ayrım yapmak zorunlu hâle gelmektedir. Teorik alanla pratik arasındaki farklılığın bilincinde olarak Descartes, bilginin elde edilme süreci ve elde edilen bilginin ruh ve bedenin birlikteliğindeki “yok edilemez karanlığın” ve hayatın sayısız çeşitliliğinin bizim sonlu zihnimiz için anlaşılabilir karakterinin farkında ola-

rak “en zorunlu şeyler konusunda ortalama bir bilgiyle yetinmeyi” olumlar. Diğer taraftan “hayatın her türlü rastlantılarında seçmemiz gereken bütün iyilikleri tanımamıza yarayacak sonsuz bilim”i (Beyssade, 1997, s. 67) ise kutsar.

Açık-seçik bilgi konusundaki bu farklılaşma, iradenin kullanımı söz konusu olduğunda da karşımıza çıkacaktır. Genel olarak irade, bir şeyi yapma ya da yapmama yetisini, onaylamayı ya da reddetmeyi, yürütmeyi ya da önlemeyi içerir. Descartes’e göre irade, açık seçik olanı hem seçmek ve hem de kabul etmek zorundadır. Kayıtsızlık, yalnızca iynin bilgisinin açık seçik belirli olmadığı zaman gerçekleşmektedir ve hata yapmamanın yolu olarak da önerilir. Gerçeğin ne olduğu açık seçik belli olduğu durumlarda ise irade onu onaylamak zorunda kalır (Descartes, 2007, s. 55).

Descartes, kuramsal bağlamda, iradenin kullanımının ancak iynin açık seçik bilgisine sahip olunmasına bağlı kılmış ve bilgiye erişilmediği durumlarda kayıtsızlığı mümkün ve akli görmüşse de teorik olanla pratiğin benzemezliği, iradenin kullanımında da kendini gösterecektir. Pratikte kararlar alınması gerektiğinde, kayıtsızlık kesinlikle önerilmeyecektir: “Hayatın idamesi söz konusu olduğunda, sadece açıkça algılanan şeyleri kabul etmemiz gerektiği düşüncesinden oldukça uzağım. Aksine ben, olası gerçekler için bile her zaman beklemek gerektiğini düşünmüyorum (Rutherford, 2003, s. 8)”. Böyle durumlarda kayıtsızlık mümkün olmadığından, bir seçim yapmak şarttır. Çözüm, iyi olduğunu düşündüğümüz ve vicdanı rahatsız etmeyen bir karara varmaktır ve bu da erdemin kendisine dâhildir. Bilginin hakikatine sahip olmasak da iradenin kendisi zaten en büyük hayırdır, o insanın tanrısal yönüdür: Yaptığımız her hayırdan, peşine düştüğümüz şeyler iradenin kendisinden daha az değerli olacaktır. Dolayısıyla erdemli davranarak peşine düştüğümüz her ne olursa olsun, başarılı olsak ya da olmasak da memnun/mutlu olabiliriz (Rutherford, 2003, s. 10).

Descartes’ın ahlak tasarısında üçüncü önemli unsur, insanın bedenden kaynaklı ihtiraslarının/ arzularının tanınmasını ve kontrol edilmesini içerir. Descartes, arzuları olumsuzlamaz. Tersine sabırsızlık ve üzüntü doğuranlar dışındakilerin mutlulukla uzlaşabileceğini söyler. Fakat erdemle meşru zevlerin arasını bulmak gerekir. Onun sıkça belirttiği, bunların bilgisine sahip olmak ve kontrol altında tutmak, hak ettiğinden daha fazla bir mutluluğu sağladığını düşünmemektir: “Daha ziyade bizi beşerî tabiatımız ve kâinattaki yerimiz tarafından sağlamca temin edilmeyen mal ve mülkten (dolayısı ile onlara tekabül eden her türlü arzudan) kurtarmaktır.” ve elbette bunları elde edememekten doğan mutsuzluktan (Lacombe, 1943, s. 112).

Alicenap insan, Descartes’ın, mükemmel insanını ifade eder. Bu bireysel bir mükemmellik idealidir. Ancak, Descartes, diğerleriyle olan ilişkilerimiz konusunda bundan önemli sonuçlar çıkarır. Alicenap kişi, kendi içindeki değer farkına vararak diğer insanların da benzer bir değeri taşıdığının farkına varır. Böylece, toplumsal sınıf ve statüleri dikkate almaz ve her bireyin gerçek kişilik değeri üzerinde durur. Ahlaki evrensellik ilkesi, bu ideali dillendirir: “Kendi özgür iradelerinin faziletiyle tüm insanlar, aynı ahlaki statüye sahiptirler ve aynı ahlaki saygıyı hak ederler (Rutherford, 2003, s. 10).”

Sonuç

Descartes, bütünsel bir sistem kurma çabası içinde olmuştur. Ancak, dikey olarak “göksel” bağlantılarını kopardığı varlığı, düalist ontolojisi ile birbirine indirgenemeyen, apayrı yasaları olan iki ayrı töz, iki ayrı varlık türü olarak tanımlamıştır. Birbirine dokunmayan, birbirinin alanına girmeyen iki varlık düzeyinde ayrı yasalar mevcuttur. Bu durumda doğanın içinde hiçbir erekselliği barındırmayan yasalar ile erdemler ve Tanrı konusu birbirinden ayrı zeminlerde işler (Bumin, 1196, s. 36). Descartes ahlakının üzerinde temellendiği seküler zemin böyle şekillenir. Bu sistemde İsa ile Galileo aynı anda var olabilir, ancak yolları bir daha kesişmeyecektir. Bu durum vahye dayalı ilahiyattan kopuşun ilk özelliğini gösterir: Descartes’in ahlakında söz ettiği tüm kavramlar – Tanrı dâhil -, onun kendi “doğal ışık”ıyla, zihinden geçerek bulunduğu kavramları temsil eder: İmanı reddetmeden; ama onu akılla da karıştırmadan (Fouillee, 2009, s. 100).

Ruh-beden düalizmi elbette ilk ve son defa Descartes tarafından dillendirilmemiştir. Ancak varlığın Tanrı, tabiat (madde), insan (ruh) olarak bu kadar keskin ayrımlanmasının ilk olduğunu söylemek gereklidir. Varlık, düalist olarak tanımlansa bile, aynı zamanda bir bütünsellik içinde kavranmaya çalışılmıştır ve ereksellik varlığı birleştiren bir göksel bağ (üst ilke, Tanrı) olarak işlev görmüştür. Descartes’in, erekselliği, üstelik Tanrı’nın safını tutarak (Tanrı’nın niyetini bilmeye çalışmak bizim için ancak haddini bilmezliktir diyecektir) yadsımış olması, varlığı yatay düzlemde birbirinden dramatik bir biçimde kopartmıştır. Bundan sonra bütün çaba, Bernstein’in Freudcu bir söylemle tanımladığı gibi, modern felsefenin babası sayılan Descartes’ı, tahtından indirme ve onu devirmeye çalışmak çerçevesinde şekillenecektir (Bernstein, 2009, s. XV).

Descartes felsefesinde, insanın ahlaki kaygısı önemlidir, ancak ahlak alanında söylenmiş olanların ve kavramların bu parçalanmış ve dikey bağlantısı koparılmış ortam içinde anlam kazanması beklenmelidir. Tüm bu tasarımın ilk elden sonucu, Descartes’in insanının ahlaki kaygısının tabiatı içine al(a)mıyor oluşudur. Erekselliğin yadsınmasıyla kutsallık tahtından indirilen tabiat, farklı bir töz tanımıyla da ontolojik akrabalığını kaybetmiş, uzama irca edilmiş (yer kaplamaya) doğasıyla öznenin(insanın/ruh/akıl) karşısında öteki olarak yer almıştır. Makine-doğa tasarımı karşısında öznenin ahlaki bir tutumundan söz etmek olanaksızdır. Hayvanların kesilip biçilirken çıkardıkları sesler, yalnızca bir makinanın gıcırtsısıdır artık.

Descartes ahlakının nihai amacı, insanın mutluluğunu felsefe ile sağlamaktır. Descartes, ağaç metaforunun üç meyvesinden biri olan tıp ilmi sayesinde, insanın elindeki en büyük nimet olan sağlığının korunmasını, ihtiyarlığın zahmetlerinden kurtulmasını ve ömrünü uzatmasını mümkün görür. Aralık 1637’de Huygens’e yazdığı mektupta, “Eskiden ölümün çok çok otuz ya da kırk yıl eksiltebileceğini düşünürdüm, oysa artık bir yüzyıldan fazla yaşama umudumu yok etmeden gelip beni bulamaz” (Descartes, 1994, s. 109) der. Kendisine yakışır bir öngörüyle fizik bilimi sayesinde sayısız teknik buluşlar gerçekleşeceğini gören

filozof, yetkin ahlak sayesinde de bireylerin çatışmaları için bir gerekçe kalmayacağını, "ahenkli" bir şekilde yaşayacaklarını düşünmüştür (Laberthonniere, 1977, s. 197).

Bilgeliğin amacını üstün iyiye erişmek olarak tanımlarken üstün iyi, "elde edilmesi ihtiyarımıza bağlı olan bütün nimetlere sahip olmaktır". Amaçlanan eşya ile mesafeli yahut "büyüsüne kapılmadan" bir ilişki kurmak değildir, bir riyazat önerisi ile tanrısal yahut manevi bir bilgiye varmak hiç değildir. Eşyaya sahip olmak için, iradeyi kullanarak elde edilen bir bilgidir üstün iyi: "Onun anladığı bilgelik, insanı tabiata sahip kılacak ve insanın ondan yararlanmasını sağlayacak ilimdir. Tüm sürprizleri ortadan kaldıran ve "gücü yettiğinde" doğadan istifade edecek kadar, bunların bilgisine sahip olan kişi bilgedir. Bu bilgelik, Sokratik manada kendini bilmek olmadığı gibi, Augustinusçu manada Tanrı bilgisi ile kendini bilmek de değildir (Laberthonniere, 1977, s. 195)."

Descartes'ta ahlak evrenselidir. Ahlakın evrenselliği, Rutherford'un dediği gibi, her insanın özgür iradesiyle aynı ahlaki statüye sahip olduğu ve her insanın ahlaki açıdan saygıya değer olduğu gerçeğini içerir. Ancak, bundan fazlasını da içermektedir: Tekbiçimileştirme. Modern yasama pratiği insanların siyasi olarak hükümlanlık altına alınmasını öngörürken felsefi evrensellik ilkesi, etik kuralların, her insanı yalnızca insan olduğu için doğruluğunu tanımaya ve böylece zorunlu görmeye sevk eden özelliği olarak tanımlar. Böylece bu iki hükümlanlık birbiriyle birleşmeksizin, "birbirine göz kırpar ve el eder (Bauman, 2011, s. 18)."

Modernin evrensellik iddiası, dünya yüzündeki tüm insanlar arasında herhangi bireysel ve toplumsal fark gözetmeden, her bir insan tekinin ve tüm toplumların aynı şekilde bilgilenmelerini ve eylemelerini beklemeyi içerir. Tüm medeniyet algılarının silinerek, tüm toplumların aynı medeniyet algısıyla var olması ve var kalmasını da içerir. Zira doğrunun açık seçik bilgisi bunu gerektirmektedir. Farklı olanların cehaletlerinden kurtarılması için eğitilmesi, kültürlendirilmeleri (bitki yetiştirir gibi yetiştirilmeleri yani), ancak açık seçik bilgiye sahip olanların, tutkularını kontrol altında tutabilen erdemli kişilerin hükümlanlığında olacaktır. Sağduyu, Descartes'ın söylediği gibi herkeste eşit değildir pratikte. Böylelikle yalnızca doğa değil, açık seçik bilgiye sahip olmayan diğer insanlar, toplumlar ve medeniyetler de böyle bilgiye sahip olanların karşısında öteki olur. Descartes, akla yer açmak için yıktığı, insanı özgürleştirdiği tüm bağların -din, gelenek, geçmişin felsefi birikimi- yerine, bilimin sarsılmaz gerçekleri ve ona sahip olan insanı koyar.

Kaynakça

- Bauman, Z. (2011). *Postmodern etik* (Çev. A. Türker). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Bernstein, J. R. (2009). *Objektivizmin ve rölativizmin ötesi* (Çev. F. Yılmaz). İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Beyssade, J. M. (1997). Descartes: Felsefi bir devrim mi? *Cogito Üç Aylık Düşünce Dergisi*, 10, 53-75
- Bumin, T. (1996). *Tartışılan modernlik: Descartes ve Spinoza*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Cottingham, J. (2002). *Descartes sözlüğü* (Çev. B.Gizkan, N. Ilgicioğlu, A. Çitil & A. Kovanlıkaya). İstanbul: Doruk Yayınları.

- Descartes, R. (1946). *Ahlak üzerine mektuplar* (Çev. M. Karasan). Ankara: Millî Eğitim Basımevi.
- Descartes, R. (1972). *Ruhun ihtirasları* (Çev. M. Karasan). Ankara: Millî Eğitim Basımevi.
- Descartes, R. (1994). *Metod üzerine konuşma* (Çev. K. Sahir Sel). İstanbul: Sosyal Yayınları.
- Descartes, R. (1998). *İlk felsefe üzerine metafizik düşünceler* (Çev. M. Karasan). İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Basımevi.
- Descartes, R. (2007). *İlk felsefe hakkında meditasyonlar-Gassendi'nin meditasyonlara itirazı ve Descartes'ın bu itirazlara yanıtı* (Çev. İ. Birkan). Ankara: Bilgesu Yayıncılık.
- Descartes, R. (2008). *Felsefenin ilkeleri* (Çev. M. Akın). İstanbul: Say Yayıncılık.
- Descartes, R. (2010). *Aklın yönetimi için kurallar* (Çev. M. Ökmen). İstanbul: Sosyal Yayınevi.
- Fouillee, A. (2009). *Descartes* (Çev. A. Altınörs). Ankara: Eflatun Yayınları.
- Koyre, A. (1989). *Yeni Çağ biliminin doğuşu* (Çev. K. Dinçer). İstanbul: Ata Yayınları.
- Laberthonniere. (1977). *Descartes üzerine tetkikler* (Çev. M. Karasan). Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Lacombe, O. (1943). *Descartes* (Çev. M. Karasan). Ankara: İdeal Matbaa.
- MacIntyre, A. (2001). *Ethik'in kısa tarihi, Homerik çağdan yirminci yüzyıla* (Çev. H. Hünler & S. Z. Hünler). İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Rutherford, D. (2003). *Descartes' Ethics*. In Stanford encyclopedia of philosophy. Retrieved December 1, 2012 from <http://plato.stanford.edu/entries/descartes-ethics/>.

İbn Miskeveyh ve Nasîruddin Tûsî'nin Siyaset Felsefelerinde Adalet-Sevgi İlişkisi

Zeynep Taşan*

Öz: Günümüzün siyasi düşüncesi içerisindeki popüler kavramlardan biri olan adalet kavramı ve bugünkü siyaset söylemleri arasında kendine yer bulamayan sevgi kavramı, İslam filozoflarının ahlak ve siyaset felsefeleri arasında önemli bir yer edinmektedir. Adalet, İslam felsefe geleneğinin Platon'dan devraldığı ve ahlaki yetkinliğin gerçekleşmesinin temeli kabul edilen dört erdemden birisidir. İbn Miskeveyh adalet erdeminin; hikmet, iffet ve yiğitlik erdemlerinin bir arada bulunmasıyla ve bu üç gücün barış içerisinde olmasıyla ortaya çıkan bir fazilet olarak tanıtır. İslam Felsefesi'nde ilk olarak Fârâbî'den okuduğumuz sevgi erdemine, İbn Miskeveyh Tehzibü'l-ahlâk adlı eserinde müstakil bir yer ayırır. Ona göre sevgi ahenkli bir toplumun temelidir. Diğer taraftan Ahlâk-ı Nâsirî adlı eserinde sevgi kavramına yine geniş bir yer ayırır. Nasîruddin Tûsî'de de sevgi erdeminin doğru bir siyaset için edinilmesi gereken en temel erdem olduğunu görmekteyiz. Bu çalışmanın temel problemi ise bu iki filozofun, adaletle ihtiyacın sevgi yoksunluğu yüzünden olduğunu ifade etmeleridir. Peki, o halde sevgi varken adaletle ihtiyaç yok mudur? Ya da sevginin varlığında adalet erdemi kendiliğinden mi ortaya çıkmaktadır? Çalışmada bu gibi soruların cevabı aranıp sevgi ve adalet kavramlarının İbn Miskeveyh ve Nasîruddin Tûsî'nin siyaset felsefeleri içerisindeki ilişkisi anlamlandırılmaya çalışılmıştır.

Anahtar kelimeler: Adalet, Sevgi, Siyaset, Felsefe, İbn Miskeveyh, Nasîruddin Tûsî.

Giriş

Ahlaki yetkinleşmenin dört temel erdem üzerine bina edildiği Grek düşüncesi, İslam filozofları tarafından da devam ettirilmiştir. Ahlak ve siyasetin birbirinden ayrılmadığı ve bir bütün olarak ele alındığı klasik İslam siyaset düşüncesinde, bilhassa İbn Miskeveyh ve Nasîruddin Tûsî tarafından sevgi erdeminin siyasetin temeline oturtulduğunu görmekteyiz. Sevginin sebeplerinden ve buna bağlı olarak çeşitlerinden, bir toplum içerisindeki bireylerin birbirlerine karşı beslemesi gereken sevgiden bahseden filozoflarımız adil olmayan bir hükümdara karşı tebaanın sevgisinin nefrete dönüşeceğini ifade eder. Adalet ise Tûsî'nin ifadesi ile sevgi yoksunluğu yüzünden ihtiyaç duyulan bir erdemdir. İbn Miskeveyh de Tûsî'nin bu düşüncesi ile paralellikler arzeden cümleler ile bu görüşü savunmuştur. Bu çalışma ile İbn

* Yüksek Lisans Öğrencisi, Marmara Üniversitesi, İslam Felsefesi Ana Bilim Dalı.
İletişim: zeynepertentasan@gmail.com.

Miskeveyh'in Tehzibü'l-ahlâk ve Nasîruddin Tûsî'nin Ahlâk-ı Nâsirî adlı eserleri merkeze alınarak bu iki filozofun siyaset düşüncelerinin temelini oluşturan iki erdem olan adalet ve sevgi arasında ne tür bir ilişki olduğu ortaya konulmaya çalışılmıştır.

İbn Miskeveyh ve Nasîruddin Tûsî'de Adalet Erdemi

Geleneksel tasnife göre pratik felsefenin tedbirü'n-nefs, tedbirü'l-menazil ve tedbirü'l-müddün olmak üzere üç ilmi kapsadığını görüyoruz. Bu üç disiplinin ahlak çatısı altında bir bütünü oluşturduğu anlayışı pek çok filozof tarafından benimsenmesine rağmen, yine birçok filozofun da eserlerinde tedbirü'n-nefs'e, yani bireysel ahlaka yoğunlaştıklarını söyleyebiliriz. Fakat bu eserlerde siyaset için ayrı bahisler açılmamasına rağmen dikkatli okumalarla söz konusu filozofların siyaset görüşlerini ortaya çıkarmak mümkündür. Zira klasik felsefe anlayışına göre erdemli bir insan, erdemli bir devlette ortaya çıkacaktır (Karagözoğlu, 2009, s. 96).

Çalışmamıza konu olan filozoflardan İbn Miskeveyh de tedbirü'n-nefs ilmine yoğunlaşmış Tehzibü'l-ahlâk isimli eserini kaleme alır. Burada nefsin güçlerini üçe ayıran Miskeveyh, nefsin bu güçlerinden hareketle ahlaki yetkinleşmenin temeli olan dört erdeme ulaşır. Buna göre nefsin ilk gücü, "Düşünce, ayırt etme ve olayların gerçekleri hakkında akıl yürütme gücü.", ikincisi "Öfke, tehlikeler karşısında gözü peklik ve atılganlık, egemen olma, yücelme, her çeşit şerefi kazanmayı arzu etme.", üçüncüsü ise "Bedenî arzuların gerçekleşmesini, beslenmeyi, yiyecek, içecek, cinsi ilişkiler ve her çeşit zevk verici basit şeyleri isteme gücü."dür (Miskeveyh, 2013, s. 32). İbn Miskeveyh bazen nefsin güçleri bazen de üç nefis şeklinde adlandırıldığını söylediği bu kuvvetler hakkındaki bu tartışmada kendisinin tercih ettiği görüşe değinmeden bu kuvvetlerden hareketle ulaştığı dört ahlaki erdemi açıklar. Her bir kuvvetin davranışından bir fazilet ortaya çıkmaktadır. Düşünen nefis doğru bilgilere yönelince hikmet erdemi; gazap kuvveti düşünen nefsin boyunduruğuna girip öfkeyi yerli yerince kullanırsa şecaat erdemi; behimî nefis düşünen nefsin boyunduruğuna girdiği ve kendi arzusuna düşkün olmadığı zaman iffet erdemi ortaya çıkar. İbn Miskeveyh, tüm bu erdemlerin birbirleriyle olan uyumları ile de adalet erdeminin ortaya çıktığını ifade eder (Miskeveyh, 2013, s. 33). Nefisteki bu güçlerin birbirlerine galip gelmesini, kendi isteklerininpeşinde sürüklenmesini önleyen adalet erdemidir. Fakat diğer erdemlerin kaynağını açıkça görebiliyorken adaletin kaynağının ne olduğu sorusuna tam bir cevap teşkil edecek bir ifade bulunmuyor.

Adaletin eşitlik anlamından türetildiğini söyleyen filozofumuz, onun aşırı uçların ortasında yer aldığını ifade eder. Dolayısıyla adalet fazileti, İbn Miskeveyh'e göre faziletlerin en mükemmeli. Ayrıca Miskeveyh, adaletin faziletler arasında birliğe en çok benzeyen erdem olduğunu söyler. Zira şeyler arasında dengeyi koruyan; onları eksiklik, fazlalık, çokluk, azlık olmaktan koruyan da adalet erdemidir (Miskeveyh, 2013, s. 129).

Peki, bu eşitlik anlamına gelen adalet erdemi, nihaibir eşitlikten mi bahseder? Miskeveyh, eşitliğin bir çoklukta bulunmaması durumunda onun hakikatini gösteren oranlara yönelmesi gerektiğini vurgular. Bu oranları açıklayarak bunların üç şeyde bulunduğunu ifade eder ki bunlar; aritmetik oran, geometrik oran ve ahenk oranıdır. Sonra ise birliğe benzediğinden dolayı eşitlik oranına az rastlandığını belirtir ve eşitliğe bağlı olan başka oranlardan bahseder. Fakat burada öncelikle İbn Miskeveyh'in Risâle fî mâhiyeti'l-adl isimli risalesine bakmak gerekecektir. Zira filozof burada adaleti ilahî, tabîî ve örfî olmak üzere üç kısma ayırıyor ve ayrıca bir de insana özgü ihtiyarî adaletten bahsediyor (Karagözoğlu, 2009, s. 102). Adaletin siyasi boyutunun ele alındığını gördüğümüz örfî adaletin iki çeşidinden biri olan özel örfî adalet, çeşitli toplumların kabul ettiği adalet türüdür (Karagözoğlu, 2009, s. 103). Tehzibü'l-ahlâk'ta Miskeveyh'in yukarıda bahsettiğimiz, eşitliğe bağlı başka oranlardan söz edip adaletin üç yerde bulunduğunu ifade ettiği bir bölüm vardır ki muhtemelen bahsettiği bu adalet türü özel örfî adalettir. Buna göre adalet; "malların ve şereflerin dağıtılmasında, alım-satım ve değişim gibi iradeyle yapılan işlerde, haksızlık ve tecavüz bulunan şeylerde" bulunur (Miskeveyh, 2013, s. 131). Müellif ilkinde örnek olarak bir insanın bir şeref yahut bir mala nispetinin onunla aynı durumda olan her insanın o şerefe yahut mala nispetine denk olduğunu, dolayısıyla diğerlerine verilen pay kadarının o insana da verilmesi gerektiğini ifade eder. Alım-satım ve değişim kısmındaki adaletin bazen ayırık bazen de bitişik olduğunu belirten Miskeveyh'in, buna verdiği örnek şöyledir ki bu kumaşçının bu ayakkabıcıya nispeti, bu elbisenin bu ayakkabıya nispeti gibidir. Haksızlık ve tecavüz bulunan şeylerdeki adaletin geometrik orana benzediğini ifade eden yazarımız, bir insanın başka bir insana göre olan nispetini diğerine bir zarar vererek adaleti ortadan kaldırdığını söyler. Bu durumda adaletin yerine gelmesi, aynı şekilde bir zararın uygulanması ve eski oranın tekrar oluşturulmasını sağlamayla mümkündür. Görüldüğü gibi İbn Miskeveyh adalet eşitliktir derken bu eşitliği nihaianlamda kullanmıyor. Yani İbn Miskeveyh'in bu açıklamalarına göre, örneğin hırsızlık yapmaları hâlinde parası olduğu hâlde daha fazlasını istediği için bunu yapan bir insanla, açlıktan dolayı bu suçu işlemiş kimsenin aynı cezayı almayacakları sonucunu çıkarıyoruz. Bu da bizi Aristo'nun itidal anlayışına götürüyor.

Nasîruddin-i Tûsî de selefi İbn Miskeveyh gibi nefsin üç kuvvesinden hareketle dört temel ahlakî ilkeye ulaşır. Düşünen nefsin hareketi dengede olup onun iştiağı yalnızca gerçek bilgiye yönelik olduğunda bundan hikmet erdemi; yırtıcı kuvvenin hareketi dengede olup düşünen nefse boyun eğdiğinde yiğitlik erdemi; behimî nefsin hareketi dengede olup düşünen nefse boyun eğdiğinde ise iffet erdemi ortaya çıkar (Tûsî, 2013, s. 89). Adaleti ise müellif şöyle açıklar: "Bu üç erdem cinsi meydana çıktığı ve her üçü birbirine karışıp uyumlu olduğu zaman, her üçünün bileşiminden, benzer bir hâl ortaya çıkar ki bu erdemlerin yetkinlik ve tamlığı onunla olur, ona da adalet denir (Tûsî, 2013, s. 90)". Tûsîs. İbn Miskeveyh'te olduğu gibi Tûsî'de de adalet dört temel erdem arasında zikredilmiştir. Fakat adaletin diğer üç erdemden farklı bir konumda olduğu tanımıyla birlikte ortaya çıkmaktadır. Bu meselede

iki husus dikkati çekmektedir. İlk mesele şudur ki; Tûsî hikmet, yiğitlik ve iffet erdemlerinin tanımını yaparken her üçünde de denge kavramından bahseder. Bu dengeyi sağlayan nedir? Buna cevap, Tûsî'nin diğer bütün erdemlerin mercii olduğunu söylediği adalet erdemi olacaktır (Tûsî, 2013, s. 112). Örneğin nefsin yırtıcı kuvvetinin hareketinin dengede olması, o hareketten yiğitlik erdeminin çıkmasını sağlar. Bu da demektir ki yiğitlik aslında bu kuvvetin adil hareket etmesinden kaynaklanır. Yani yiğitlik erdemi, bu durumda zaten adil bir erdem olmaktadır. Bu, hikmet ve iffet erdemi için de geçerlidir. Dolayısıyla adaletin aslında bu üç erdemi kapsadığı söylenebilir. İbn Miskeveyh'in Tehzibü'l-ahlâk'ta Aristo'dan naklettiği, adaletin faziletin bir parçası değil, bilakis bütününüyle fazilet olduğu ifadesi de bunu kanıtlar niteliktedir. Diğer husus ise adaletin kendi tanımıyla alakalıdır. Tûsî, bahsi geçen diğer üç erdemden yetkinlik ve tamlığının adalet ile sağlanacağını söyler ki bu da adaletin bu üç erdemden farklı bir tür olduğunu ve adalet olmadan bu üç erdemden eksik kalacağını bize gösterir. Zira Tûsî, kuvvelerin adaletle göre dengelenmediği takdirde şehvet ve öfke arasında bir çekişme meydana geldiğini ve bunun da kötülük ve zarar cinslerinin ortaya çıkmasına sebep olduğunu ifade eder (Tûsî, 2013, s. 128). Peki, adaletin kaynağı nedir? Adalet erdemi üzerinde durulması gereken mesele, onun nereye dayandırıldığı ve nerede konumlandırılması gerektiği olmalıdır.

Nasiruddîn Tûsî ilk filozofun, adaletin fiillerdeki tezahürünü üç kısma ayırdığını ifade ediyor (Tûsî, 2013, s. 118). Bu tasnife göre öyle görünüyor ki insanın sorumluluğunu taşıdığı adaletin bir yaratıcısına bakan yüzü, bir de topluma bakan yüzü mevcuttur. İbn Miskeveyh'in de Tehzibü'l-ahlâk'ta Aristoteles'e atfettiği bu tasnife göre; Tanrıya karşı adalet, insanlar arasında adalet ve insanların atalarının haklarını yerine getirme noktasındaki adalet şeklinde üç türlü adalet vardır (Miskeveyh, 2013, s. 136). İlk adalet, kulun gücü ölçüsünde yaratıcısıyla olan ilişkisinde, üzerine düşen görevleri yerine getirme noktasında en üstün çabayı göstermesidir. İnsanların birbirlerinin haklarını gözetmesi, yöneticilere karşı saygılı davranması, emanetleri sahiplerine vermeleri, birbirleriyle olan tüm ilişkilerde inşafı davranması ise ikinci adalet kısmıdır. Son olarak her iki filozof da Aristo'ya nispetle ölmüş atalarının vasiyetlerini yerine getirme ve borçlarının ödenmesi gibi davranışları, adaletin üçüncü kısmı olarak zikretmişlerdir. Adalet erdeminden doğan davranışların siyaset felsefesi ile ilişkisinin, Aristoteles'in bu üçlü tasnifinden son iki kısım ve bilhassa da ikinci kısımda yer aldığını görüyoruz. Öyle görünüyor ki İbn Miskeveyh ve Nasiruddîn Tûsî de bu görüşü devam ettirmektedir.

Tûsî, insanın doğası itibarıyla sosyal olduğunu ve ancak yardımlaşma ile yaşamanın mümkün olduğunu belirtir. Hizmet alıp hizmet vermeye dayanan bu yardımlaşma da yine adil bir şekilde işlemek durumundadır. Buna göre filozofumuz, günlük yaşam düzeni içerisinde sergilenmesi gereken adaletin üç çeşidinden bahseder ki bu, selefi İbn Miskeveyh'in yukarıda bahsi geçen örfî adalet kısmında incelenen tasnife tekabül etmektedir. İlk tür Miskeveyh'te de olduğu gibi mallar ve ihsanlar ile ilgili olan adalet türüdür. Bir insanın bir mala veya ihsana olan nispeti, onunla aynı durumda olan bir başka insanın o mala ve ihsana

nispeti gibi olduğunda bu ikisine verilen ihsan ve mal eşit şekilde olmalıdır. İkinci adalet türü, insanî ilişkiler arasında ve takasla alışverişte olması gereken adalettir. Bu bazen kumaşçının giysiye olan nispetinin marangozun masaya olan nispeti gibi iken bazen de bir giysinin altına nispeti, o altının masaya nispeti gibiolur ve bunlar değiştirildiğinde haksızlık ortaya çıkmaz. Üçüncü adalet çeşidi de Tûsî'nin yönetimler gibi diyerek örnek verdiği, İbn Miskeveyh'in "haksızlık ve tecavüz bulunan şeylerde" şeklinde ifade ettiği adalettir. Burada da adaletsizliğin ortadan kaldırılmasının, haksızlığı yapan kişiye aynı haksızlığın yapılmasıyla mümkün olacağını söyler (Tûsî, 2013, s. 113). Bu üç adalet türünden bahsettikten sonra Tûsî, alım satımlarda takas usulü ile bir dengesizlik ortaya çıkması-takas edilen iki eşyanın birisinin diğerinden daha değerli olması- durumundazorunlu olarak bir ara adalet mekanizmasına ihtiyaç duyulacağını ifade eder. Bu mekanizma ise paradır (Tûsî, 2013, s. 115). İbn Miskeveyh, Aristoteles'in, "En büyük kanun Yüce Tanrı'dan gelen kanundur. Hâkim de onun katından gelen ikinci bir kanundur. Para ise üçüncü kanundur. Allah'ın kanunu bütün kanunlar için örneklik teşkil eder." dediğini zikretmektedir (Miskeveyh, 2013, s. 133). Buna göre toplum içerisinde adaleti sağlayacak olan mekanizma öncelikle Tanrı'nın koyduğu kurallar, sonra hükümdarın koyduğu kurallar ve son olarak da alışverişi düzene sokacak olan paradır.

İbn Miskeveyh ve Nasîruddin Tûsî'de Sevgi Erdemi

İbn Miskeveyh, sevgi faziletini insanların toplum hâlinde, birarada yaşamaya muhtaç varlıklar olması ile ilişkilendiriyor. Siyasetin gereği üzerine Farabî'nin insanların neden tek başlarına var olamayacaklarını açıkladığı argümanları (Farâbî, 1990, s. 79) İbn Miskeveyh'in sevgi erdeminin gerekliliği üzerine kullandığını görmekteyiz. İbn Miskeveyh'e göre insanlar, eksik yaratılmıştır ve bu eksikliklerini gidermek zorundadırlar. Müellif bir insanın tek başına yetkinleşebileceğini kabul etmez. Ona göre insanlar, ancak birbirleriyle yardımlaşarak kemale erebilir ve bu da insanların birbirleriyle iyi geçindiği uyumlu bir toplum hâlinde yaşamayı zorunlu kılar. İbn Miskeveyh, burada insanları biraraya getirecek olan şeyin sevgi fazileti olduğunu açıkça ifade etmez. Fakat insanların uyumlu bir toplum olabilmeleri için fertlerin kaynaşmalarının zaruri olduğunu belirtip sevginin türlerini anlatmaya koyulur (Miskeveyh, 2013, s. 155). Buna göre müellif sevginin zevk, iyilik ve menfaat olmak üzere üç sebebi ve buna bağlı olarak da dört çeşidi olduğunu ifade eder. Eğer sevginin sebebi zevk ise o kolayca oluşur ve kolayca da kaybolur. "Çünkü", der İbn Miskeveyh, "zevk hızlı değişen bir şeydir." Sevginin sebebi iyilik ise o çabucak oluşup yavaşça çözülür. Menfaat sevginin sebebi olmuşsa o sevgi de yavaşça oluşur fakat çabucak çözülür. Son olarak da bunların birleşmesinden ortaya çıkan bir sevgi vardır ki; onda iyilik var ise o zor oluşup zor çözülür.

İbn Miskeveyh, sevginin irade ve akletme özelliğine hitap ettiğini söyler. Diğer bir ifadeyle sevginin ortaya çıkması irade ve düşünüp taşınma ile mümkün olmaktadır. Bu sebeple sevgi yalnızca insanlar arasında oluşmaktadır. Müellif, akletmeyen diğer canlıların arasında

oluşan sevgi benzeri duruma, sevgi değil de yakınlık denilmesi gerektiğini söyler. Taşlar gibi canlı olmayan varlıklarda bile buna benzer bir durumdan söz eden filozofumuz, onların kendi merkezlerine ait bir yönelme içerisinde olduklarını ifade eder. Miskeveyh cansızların yönelişini açıkladıktan sonra sevgi olarak adlandırmadığı, fakat sevginin de bir nevî olduğunu anladığımız bir orandan bahsetmekte fakat yeterli açıklamada bulunmamaktadır (Miskeveyh, 2013, s. 156).

İbn Miskeveyh dostluk, aşk, ilahi aşk gibi sevginin kapsamına girebilecek özel sevgi türlerinden bahseder. Meveddet şeklinde adlandırdığı dostluk, Miskeveyh için insanı yetkinliğe götüren faziletlerden birisidir. Aşk ise ona göre ne yararlı alanda ne de yararlının bulunduğu alanda bulunur. Aşka ancak zevk düşkünü insanlar ve iyiliği sevmeye aşırı olan insanlar düşebilir. Fakat ilahi aşk, normal aşkın tersine yerilecek değil, övülecek bir sevgi türüdür ki insan onunla Allah'a yaklaşır. Bu ilahî sevginin yalnızca iyilere mahsus olduğunu ifade eden müellif, menfaat ve zevk sebebiyle oluşan sevgilerin ise hem kötüler arasında hem de iyiler ile kötüler arasında görülebileceğini söyler. Zevk ve menfaat ortadan kalktığında bu sevgiler de kaybolacaktır. Filozofumuz bu tarzdaki sevgilerin sebebini, insanın yaratılışı itibarıyla yakınlaşmaya yatkın bir varlık olduğu şeklinde açıklar. İnsan kelimesinin, eserinde zikrettiği şair gibi nisyan (unutmak) kökünden değil de insanın doğası itibarıyla sosyal bir varlık olduğundan, yani bu sözünü ettiği yakınlıktan türediğini ifade etmektedir. Yani İbn Miskeveyh'e göre insan kelimesinin anlamı ünsiyetten türemiştir. İnsanın doğuştan getirdiği bu özelliğin yanlış sevgilere meyletmemesi için korunması gerekmektedir. Din ve güzel âdetler tarafından davetlere katılma adabı, birlikte yemek adabı gibi birtakım kurallar konulmuştur ki bu kurallar bu korumayı sağlamaktadır. İbn Miskeveyh, bu açıklamayı yaptıktan sonra sevgi faziletinin korunması noktasında hac ibadetinden, cuma namazından ve cemaatin öneminden bahsettiği bir bölüm kaleme almıştır (Miskeveyh, 2013, s. 160).

İbn Miskeveyh, şehrin yönetiminde sevgi kavramını merkeze almıştır. Ona göre hükümdarın bütün çabası tebaası arasında sevgiyi yerleştirmek olmalıdır. Zira eğer bunu gerçekleştirebilirse o ve halkı için bütün iyilikler gerçekleşir. Onlar düşmanlarına karşı muzaffer olur, bir medeniyet kurar, mutlu yaşarlar (Miskeveyh, 2013, s. 151).

Nasiruddîn Tûsî, Ahlak-ı Nâsirî adlı eserinde tedbîrü'l-menâzîl bahsinden sonra devlet yönetimine ayırdığı bölümde sevgi erdemini açıklar. Tûsî, İbn Miskeveyh gibi öncelikle insanların birbirlerine olan ihtiyaçları dolayısıyla bir arada yaşama zarureti zikreder. Ona göre insanlar yetkinleşmeye yönelik yaratılmışlardır ve insan tabiatı itibarıyla bu biraradalığı istemektedir. Tûsî biraradalığa olan bu ihtiyakin sevgi olduğunu söylüyor (Tûsî, 2013, s. 247). Sevgi, insanın kendisiyle birleştiğinde o birleşmenin insanı yetkinliğe götürdüğü şey ile varolmayı aramaktır diyen müellif; sevginin şeref, fazilet ve yetkinliği aramak olduğunu ifade ediyor.

Adalet-Sevgi İlişkisi

Yazımıza konu olan filozoflar İbn Miskeveyh ve Nasîruddin Tûsî'nin ilk bakışta, toplum içerisinde sevgi erdemini adalet faziletine yeğledikleri görünmektedir. İbn Miskeveyh, Tehzîb-ü'l-ahlâk'ta bazı kimselerin sevgi erdeminin varlıkların tümünün düzeni ve iyiliği için şart olduğunu söylediklerini belirtir. Onlara göre insan, sevgi faziletine sahip olmadığı için adaleti alışkanlık hâline getirmek durumundadır. Zira bir toplumdaki insanlar sevgi fazileti ile donanmış iseler birbirlerine karşı adaletsiz davranmaları mümkün değildir ve dolayısıyla bu toplum birbiriyle uyumlu bir toplumdur. İbn Miskeveyh, böyle düşünenlerin bu görüşlerini çoklukta gerçekleşen "birlik" faziletine dayandırdıklarını ifade etmektedir. Bu görüşe göre birbirlerini seven insanların oluşturduğu toplumun bireyleri, kendisi için istediği iyi şeyleri arkadaşları için de ister. Böylelikle çok sayıda güç tek bir güçte birleşmiş olur ve buradan artık hakiki görüş ve işler çıkar (Miskeveyh, 2013, s. 150). Müellif, bazı kimselerin görüşleri olarak aktardığı, bir toplumda sevgi faziletinin adalet erdeminden öncelikli olması gerektiği düşüncesine açıkça katıldığını belirtmez. Fakat bu görüşü açıkladığı bölümde anlatılanları benimsemediğine dair de herhangi bir cümle kurmaz.

Diğer taraftan Nasîruddin Tûsî, Ahlâk-ı Nâsirî adlı eserinde bir grup filozofun varolanın yapısının devamının ve kainatın düzeninin sevgi ile olduğunu iddia ettiklerini belirtir. İnsanlar, adalet faziletini sevgi erdeminin bulunmayışı yüzünden elde etmek zorundadırlar. Zira insanlar birbirlerine karşı sevgi ile muamele ettiklerinde kaos yerini düzene bırakacaktır. Tûsî de selefi gibi bu görüşe katıldığını ifade etmez, fakat katılmadığına dair de herhangi bir ifadesi yoktur. Aksine, bu meselenin siyaset felsefesinde ve ev idaresinde daha genişçe açıklanacağını belirterek aslında zikrettiği bu görüşe katıldığını izlenimini uyandırmaktadır (Tûsî, 2013, s. 129). Nitekim sevgi bahsini açıkladığı bölümde kendi ağzından insan türünün nizamının devamı için adalete ihtiyacın sevgi yoksunluğu yüzünden olduğunu belirtir. Müellife göre insanlar arasında sevgi olduğu takdirde hakkını alma ve hakkını verme ortadan kalkar ve paylaşma ortaya çıkar. Tûsî, bu ifadelerden sonra açıkça sevginin adaletten üstün oluşunun açıklanmış olduğunu belirtir (Tûsî, 2013, s. 247). Fakat gerçekten de sevgi erdemi; adaletten üstün, adaletten önce, adalete yeğlenen bir erdem midir? Sevgi olmadığı için mi Tûsî'nin hakkını verme ve hakkını alma şeklinde atıfta bulunduğu adalet devreye girmek zorundadır?

İbn Miskeveyh bir toplum içerisindeki bireylerin birbirlerine karşı olan sevgilerinin nasıl olması gerektiğini anlattığı bahsinde her bir sevginin farklı derecelerde olduğunu, örneğin bir babaya baba olarak, bir yöneticiye yönetici olarak saygı gösterilmesi gerektiğini savunur. Ona göre her bir derecenin kendisine özgü bir liyakatı ve gözetilmesi gereken bir hakkı vardır. Bu ilişkilerde şayet adalet korunmazsa itidal kaybolur ve fazlalık-eksiklik meydana gelir. Bu ise sevginin bozulmasına yol açar. İbn Miskeveyh'nin nizam sahibi bir toplumun temeli saydığı sevgi erdeminin ortadan kalkması, toplumun afetidir. Zira sevgi faziletinin olmadığı bir toplumda hükümdarın yönetimi zorbalığa dönüşür, halk ona kin beslemeye başlar, sev-

gi erdemi kötülerin kinine ve insanların birbirini sevmesi hâli münafıklığa dönüşür. Müellife göre böylesi bir toplumda artık insanlar arasında bir ortak iyilikten bahsedilemez ve düzen, yerini karışıklığa bırakır (Miskeveyh, 2013, s. 167). Burada dikkati çeken husus, adaletin korunmadığı takdirde sevginin bozulacağı ve yani adaletin olmayışının sevgi erdeminin ortadan kalmasına yol açacağı görüşüdür. Diğer taraftan Nasîruddîn Tûsî, sevgi sebeplerinden yola çıkarak açıkladığı sevgi çeşitleri bahsinde sebebi bir tarafta lezzet, bir tarafta yarar olan sevgilerden örnekler verir. Bu örneklerden hareketle de “sitemkâr sevgi” (muhabbet-i levvâme) şeklinde adlandırdığı bir sevgi çeşidinden bahseder ve padişah ile halkı arasındaki sevginin de böyle bir sevgiye dönüşebildiğini izah eder. Halkın hükümdarından çoğu zaman olmayan bir şeyi beklemesi bir niyet bozukluğuna sebep olur ve bundan da geciktirme meydana gelir ki bu da nihayetinde siteme yol açar. Hâlbuki adalet gözetilse bu bozukluklar ortadan kalkacaktır. Müellife göre adaletin gereklerinden olan “hak edilen ölçüde rıza” meydana gelmediği sürece sevginin düzene sokulması mümkün olmayacaktır (Tûsî, 2013, s. 255). Yine Tûsî, hükümdar ve tebaası arasındaki sevgi ilişkisinden bahsederken her bir tarafın birbirine karşı hak ettikleri ve layık oldukları şekilde davranmaları gerektiğini söyler, bu şekilde adaletin sağlanıp düzenin hüküm süreceğini savunur. Adaletin ortadan kalkması durumunda ilişkilerde bozukluk ortaya çıkar, hükümdar zorbaya, sevgi nefrete dönüşür. Bu da toplumun düzeninin bozulması ve kaosun hüküm sürmesi anlamına gelmektedir (Tûsî, 2013, s. 257). Tûsî’nin bu görüşlerinden de anlaşılan o ki adaletle ihtiyacın sevgi yoksunluğu yüzünden olduğunu söyleyen filozoflarımıza göre, aslında adaletin olmadığı yerde de sevgi erdeminden söz edilemez. Çünkü adaletin ortadan kalkması, sevginin bozulmasına yol açmaktadır. Dolayısıyla bir yerde sevgi erdeminden bahsediyorsak orada adaletin varlığını kabul etmek zorundayızdır.

Nasîruddîn Tûsî, Ahlâk-ı Nâsırî’nin yine sevgi çeşitleri kısmında iyilerin sevgisinin yarar ve lezzet sebebiyle oluşmadığını, bilakis bu sevginin sebebinin cevher ilişkisi olduğunu belirtir. Onların amaçları “sırf iyilik” ve erdem arayışı olduğu için bu ilişki kötü his ve davranışlardan uzak kalır ve buna tabi olarak da adalet meydana gelir. Fakat erdem arayışında olmayan ve hakikigayeden gafil olan bir kişinin sevgisi, lezzet veya yarar beklentisine sebep olabilir (Tûsî, 2013, s. 255). Tûsî’nin bu görüşleri irdelendiğinde, hikmet erdeminin iyilerin sevgisi ile yakından alakalı olduğu sonucu ortaya çıkmaktadır. Çalışmanın konusu olan her iki filozof da iffet ve şecaat erdemlerini açıklarken nefsin behimî ve öfke güçlerinin düşünen nefse boyun eğmeleriyle bu erdemlerin ortaya çıktıklarını ifade etmişlerdi. Bu durumda “sırf iyilik” ve erdem arayışını gaye edinen bir sevginin de insanın tabiatında bulunan ünsiyet özelliğinin düşünen nefse boyun eğmesiyle ortaya çıkması gerekmektedir. Şayet bu boyun eğmeyi sağlayan şey adalet ise, iyilerin sevgisi nitelemesiyle övülen sevgi çeşidinin, adalet olmadan ortaya çıkması mümkün olmayacaktır.

Sonuç

Çalışmamızda vardığımız en temel netice; adalet-sevgi ilişkisinin doğru bir şekilde anlaşılabilmesi için öncelikle dört temel erdem sayılan hikmet, şecaat, iffet ve bilhassa da adalet faziletlerinin birbirleriyle olan ilişkileri ve bunların kapsamlarına giren diğer alt erdemlerin yerlerinin belirlenmesi gerektiğidir. Fakat bu çalışmanın sınırları içerisinde edinilen izlenime göre şöyle bir tasnif yapmak mümkün olsa gerek: Adalet; bütün erdemlerin onun altında toplandığı, erdem kavramının bütün bir hâliyle zihinde oluşturduğu tasavvura denk düşen ve bu yönüyle erdem ile eş anlamlı sayılabilecek, ahlakîyetkinleşmenin öncelikli olan tek temel faziletidir. Zira filozofların bahsini ettiği diğer bütün erdemlere aslında erdem denilebilmesini sağlayan şey adalettir. Nitekim Platon'un adaletin bütün erdemleri kendisinde toplayan en yüce erdem olduğu görüşü de bunu kanıtlar niteliktedir (Durak, 2009, s. 56). Örneğin cömertlik erdemi ele alalım. Bir kimse sahip olduğu şeyleri ailesiyle, arkadaşlarıyla vs paylaşmayı kesinlikle reddeder, onu tek başına harcamaktan zevk alır, bunu yaparken yalnızca kendi çıkarını düşünür, kendisinden başkası umurunda olmaz ise biz o kimseye cimri deriz ve bu bir rezilettir. Aynı şekilde bir kimse de mesela aldığı maaşı, ailesini ve hatta kendisini muhtaç konuma düşürecek şekilde sorumsuzca arkadaşlarına dağıtır ise bu kimseye de savurgan deriz ve bu da bir rezilettir. Burada erdem, bu iki rezilet arasında kalan orta noktadır. Bu orta noktayı bulmayı sağlayacak olan şey de Tûsî'nin dört temel erdemden üçünün yetkinlik ve tamlığının kendisiyle olduğunu ifade ettiği adalet erdemi olmasıdır. Dolayısıyla adalet erdemi, cimrilik ve savurganlık arasında bulunan cömertlik erdemi bulmamızı sağlamaktadır. Aynı şekilde cömertlik adildir. Zira savurganlık ve cimrilik, hak ve liyakat ölçüsünün de gözetilmediğini göstermektedir. Savurganlığın ve cimriliğin olduğu yerde haksızlıklar mevcuttur. İkisinin arasındaki orta nokta olan cömertlik erdemi ise haksızlığı ortadan kaldırmaktadır. Dolayısıyla o adil olmak durumundadır. Aynı şekilde bu sevgi erdemi için de geçerlidir. Filozoflarımız sevginin çeşitlerinden bahsetmiş ve ilahî aşkın yüce bir erdem olduğunu ifade ederken beşerî aşkın sevginin bozuk bir çeşidi olduğunu iddia etmişlerdir. Buradan anlaşılan odur ki insanın tabiatından kaynaklanan sevgi -burada belki buna ünsiyet denilmesi daha doğru olur- aslında tek başına bir erdem olmaya muktedir değildir. Nitekim bir insan, sırf sevdiği bir kimse için, onu üzdüğünü düşündüğü bir başka kişiye hak etmediği hâlde zarar verebilir. Burada sevgiye erdem olma niteliğini kazandıran yine adalettir. Zira görüldüğü üzere tek başına sevgi haksızlıklara yol açabilmektedir. Dolayısıyla filozofların bir erdem olarak ele aldığı sevgiyi erdem kılan, onun adil oluşudur.

Oluşturmaya çalıştığımız erdem tasnifinin en tepesinde bulunan adalet erdemi, dört temel fazileti kapsar. Bunlar nefsin düşünme kuvvetinden kaynaklanan hikmet, öfke gücünden kaynaklanan şecaat, behimî kuvvetten kaynaklanan iffet ve insanın tabiatındaki ünsiyetten kaynaklanan sevgi erdemleridir. Mevcut olan diğer bütün erdemler de bu dört temel erdemin kapsamına girmektedir. Dolayısıyla burada adalet-sevgi ilişkisi bir alt-üst ilişkisidir. Bir toplumda sevgi erdeminden bahsediyorsak o erdem zaten adil olduğu için sevgiyle birlikte

adaletin de orada mevcut olduğunu söyleyebiliriz. En nihayetinde kaostan uzak, işleyişini düzen içerisinde sürdüren bir toplumun temelini sevgi olduğunu, fakat sevgi erdeminin olduğu yerde ise adalete ihtiyaç kalmadığını değil, bilakis adaletin zaten var olduğunu, dolayısıyla sevgi ve adaletin bir arada bulunduğunu söyleyebiliriz.

Kaynakça

Durak, N. (2009). *Platon ve Fârâbî felsefesinde erdem kavramı*. Isparta: Fakülte Kitabevi.

Fârâbî. (1990). *El-Medinetü'l-fâzıla*. İstanbul: Millî Eğitim Basımevi.

İbn Miskeveyh, (2013). *Tehzibu'l-ahlâk*. İstanbul: Büyüyenay Yayınları.

Karagözoğlu, H. (2009). İbn Miskeveyh'te adalet kavramının siyasi yansımaları. *Divan Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, 27, 93-118.

Tûsî, N. (2013). *Ahlâk-ı nâsirî*. İstanbul: Litera Yayıncılık.

Rousseau Felsefesinde İnsanı Kurtarma Girişimi

Şule Keskin Çiçekbilek*

Öz: Ahlak-siyaset ilişkisi, birbirlerine olan etkileri, nerede birleşip nasıl ayrıldıkları felsefe tarihi boyunca tartışılmıştır. Rousseau felsefesi, bu iki alanın birbirlerini nasıl beslediğinin ve birbirlerine nasıl ihtiyaç duyduklarının bir göstergesi niteliğindedir. Rousseau, teklif ettiği “toplumsal sözleşme” ile bir taraftan sosyal-siyasal yaşamı düzenlerken beri taraftan ahlaki teminat altına almıştır ki bu çalışmanın amacı, düşünür tarafından “insanın kurtuluşu” olarak gösterilen bu sürecin nasıl işlediğini göstermeye çalışmaktır. Rousseau’nun modern insan ve modern zaman riyakârlığından kurtulma çabasında olan bir filozof olduğunu söylemek yerinde olacaktır. Esasında insan, doğası gereği iyi bir varlık iken zamanla sahip olduğu meziyetleri, bu iyiyi besleyeceğine yok etmiş, o insandan geriye fazlaca ve yalnızca modern meziyetleri kalmıştır. Rousseau’nun itirazı da buna olmuştur; eğer sonradan sahip olunan meziyetler asıl önemli meziyeti iyiliği ortadan kaldırıyorsa bu meziyetlerin ortadan kalkması ve iyiyi ulaşılması gerekmektedir. Şu hâlde insanı modern insana dönüştüren şeyler saptanmalı ve değiştirilmelidir. Rousseau da böyle yapmıştır; bilim-sanat ve eğitim sisteminin aksaklıklarını tek tek tespit etmiş ve yeni bir metot geliştirmiştir: “doğal eğitim”. Bu eğitimle “yurttaş”ların modern kargaşadan uzak, doğasına en uygun şekilde yetişmesini ve neticede tüm yurttaşların modern insandan kurtulmasını amaçlamıştır.

Anahtar kelimeler: Rousseau, Eşit(siz)lik, Özgürlük, Toplumsal Sözleşme, Yurttaşlık, Doğal Eğitim, Ahlak.

Giriş

Tanımlandırılmaya başlandığı anda toplumsallığı ile sınırlandırılan insanın, toplumsallığı-modern toplumsallık- yüzünden ahlaki yönünü yitirdiğini iddia eden bir filozoftur Rousseau. Bu yüzden insanı insandan -modern insan- kurtarmak gerekir; çünkü asıl ahlaki varlık olan insan, henüz toplumsallaşmamış olan insandır ve bu insan doğası gereği “iyi”dir.

Rousseau’nun tüm çabası, kendi eliyle kendini yok eden insanın, oluşturduğu yeni insandan kendini kurtarıp özüne dönmesini sağlamaktır. Hume, Rousseau için şöyle der: “Yalnız giysilerini değil, bedeninin derisini de silkip, kaba, yırtıcı öğelerle savaştan bir insandır Rousseau” (Akt. Bertrand Russell, 1996, s. 31). Kaba ve yırtıcı öğeler sanılacağına aksine toplumsallığın getirileridir; çünkü Rousseau, toplumsallaşmamış olan insanların birbirleriyle ilişki kurmamaları dolayısıyla bu tür isteklere sahip olamayacaklarını savunur. Birbiriyle ilişki içinde olmayan insanlar, birbirlerine ne iyilik ne de kötülük edebilirler; dolayısıyla üs-

* Doktora Öğrencisi, Sakarya Üniversitesi, Felsefe Tarihi Ana Bilim Dalı.
İletişim: sule.keskin@ogr.sakarya.edu.tr.

tünlük kurma, bencillik gibi arzuları olmayacak (Göze, 1998, s. 194) aynı zamanda mülkiyet edinme arzuları olmadığından eşit ve özgür olacaklardır. İnsandaki kaba ve yırtıcı istekler, çağdaş toplumun icadıdır (Havens, 1971, s. 231). Bunu bilim ve sanat kisvesi altında yozlaştırarak, doğası gereği özgür olan insanı yine bilim ve sanatla süslenmiş zincirlerle kısıtlayarak (Rousseau, 1960a, s. 26) ve aslında doğal iyi olan insanı yok edip hilekâr bir insan topluluğu oluşturarak, yani modern toplumu kurarak icat etmiştir.

Bilim ve sanatın gelişmesinin, ruhları, dolayısıyla toplumu bozduğunu ve ahlaki ortadan kaldırdığını savunur Rousseau (Rousseau, 1960a, s. 27). Bu iddiasını haklılandıracak görüşlerini, “İlimler ve Sanatlar Hakkında Nutuk” ve “D’Alembert’e Mektup” adlı eserlerinde birbiri ardına sıralar:

İlkin, birçok masrafla açılan büyük bilim ve sanat okullarında, gençlere asıl görevleri dışında her şeyin öğretildiğini, anadillerini hakkıyla kullanamazken yabancı dillerde konuşturulduklarını, anlamını bile bilmedikleri beyitleri ezberlediklerini ancak iş eğriyle doğruyu ayırt etmeye geldiğinde bunu beceremediklerini, adalet, dürüstlük gibi erdemlerden yoksun olduklarını söyler. Rousseau’ya göre bu gençler, Allah’tan çekinmez, sadece korkarlar (Rousseau, 1960a, s. 34).

İkinci olarak sahnelenen tiyatro oyunlarının ve oyuncuların etkisi üzerinde durur. Kısa olan insan ömrünün boş eğlence ile değersizleştirilemeyecek kadar kıymetli olduğunu söyleyen filozof, ihtirasların levhası olarak adlandırdığı tiyatronun, işlediği konular dolayısıyla ahlaka zarar verdiğini söyler (Rousseau, 1960d s. 111-117). Rousseau’ya göre işlenen konu ve yüceltilen olay ya da kişiler ahlaki değildir; söz gelimi ahlaklı ve saf kimseler, düzenbaz kimseler tarafından, saflıkları dolayısıyla cezalandırılır ve böylece ahlaklı oluşları değersizleştirilir. Ayrıca seçilen kadın karakterleri edepsiz, sadakatsiz, çocuklar ise küstah ve hadsizdir (Rousseau 1960d, s. 112-114).

Rousseau’ya göre oyuncuların etkisi iki yönlüdür; onlar hem kendilerine hem de topluma zarar verirler. Artist, filozofun gözünde kendini unutan kimse demektir; çünkü farklı kılıklara girip, hissetmediği hâllere bürünmesi, onu o olmaktan çıkarır. Beri taraftan para için kendisini teşhir ediyor olması ve oyunu izleyenlerin beğenileri yanı sıra hakaretlerini de, satın alınmışlığı dolayısıyla dinlemek zorunda oluşu, onu büsbütün değersizleştirir (Rousseau, 1960d s. 118). Bu durum kadın oyuncular söz konusu olduğunda daha da zararlıdır; çünkü kadın, görünümü ve hareketleri ile iffet sahibi ve mütevazı olmalıdır. Oysa kadın oyuncular para için, hiç de ahlaki olmayan rollerde kendilerini teşhir ederler. Üstelik tevazu sahibi olmaları bir yana, haddinden fazla süslü ve ihtişamlı hâlleri ile izleyenlerin karşısına çıkmaktadırlar. En nihayetinde gençler de ahlaki değerlerden uzaklaşarak, gördükleri gerçek olmayan kişiliklere dönüşmekte ve iffetin yerini hayasızlık almaktadır (Rousseau, 1960d s. 120).

Üçüncüsü, bilim ve sanatların lüksü, dolayısıyla da para ve ticareti önlediğine dair eleştirisidir. Para öncelik olunca, siyasetin önceliği de ahlaktan ticarete dönüşmüştür; oysa siyasetin şekillendiricisinin fazilet olması gerekmektedir (Rousseau, 1960a, s. 31-34).

Dördüncü eleştirisi, bilim ve sanatın yokluğunun insan için bir kayıp olmayacağı, dolayısıyla gereksiz oldukları yönündedir. Çünkü bilim ve sanat icraatları ile ahlaka katkıları olmayan ve ahlaki bir varlık olan insana faydası dokunmayan lüzumsuz uğraşlardır. Söz gelimi astronomi saçma inançtan, hitabet ihtirastan, kinden, dalkavukluktan, hendese cimrilikten, tabiat bilgisi boş bir meraktan doğmuştur ki ahlaki alana tek bir faydaları yoktur (Rousseau, 1960a, s. 31).

Rousseau'nun son eleştirisi ise bilim ve sanatların insanı köleleştirdiğine yöneliktir. İnsanların birtakım özentî ve kaidelerle, bayağı ve aldatıcı bir tekdüzeliğe döndüğünü, her birinin ruhunun aynı kalıba dökülmüşçesine aynı şeyleri beğenir hâle geldiklerini, kimsenin içinden geldiği gibi davranmadığını ve kendi olmaya cesaret edemeyip, modern toplum adı altında bir sürüyü meydana getirdiklerini söyler (Rousseau, 1960a, s. 26-27). Şöyle seslenir Rousseau, medeni milletlere:

“Medeni Milletler! İlimleri ve sanatları besleyin. Bahtiyar Esirler! Göstermekte övündüğünüz ince ve zarif zevkinizi ona borçlusunuz. Bu uysallığı, aranızdaki münasebetleri o derece sıkı ve kolay bir hâle sokan şehir ahlakını, tek kelime ile hiçbirine sahip olmadığınız tek mil fazilet gösterişlerini, hep onlara borçlusunuz” (Rousseau, 1960a, s. 26).

Tüm bu gösterişin ardında korkuların, çekingenlik, nefret ve kalleşliğin olduğunu söyleyen filozof, göstermelik nezaketin sinsi yansıısından bahseder. Mesela medeni insanlar kendi meziyetleri ile övünmezler, ancak kendi dışındakilerin meziyetlerini küçümseyerek, onlardan daha iyi olduklarını söylemeden anlatırlar. Ya da düşmana hakaret etmezler; ama iftira ederek kötülerler ve tüm bunlar nezaket denilen renksiz bir örtü ile kapatılır. İşte insanların gözlerinde büyüttükleri medeniyet, şişirilmiş bir sürüden başka bir şey değildir Rousseau'ya göre (Rousseau, 1960b, s. 27).

Kendisinin toplum içinde olmadığına nefsine hiç yönelmediğini söyleyen Rousseau (Rousseau, 1960b s. 363 [8. Gezinti]), böylesine şişirilmiş bir toplumda sırf bu sebepten bile mutlu olunamayacağını söyler. Çünkü filozofa göre mutluluk arzuların peşinde koşmak değil, ruhun kendinden başka hiçbir şeye ihtiyaç duymayacağı, her türlü korku ve ihtirastan arındırılmış bir hâl üzere olmasıyla mümkündür (Rousseau, 1960b, s. 345 [5. Gezinti]).

Böylelikle bilim ve sanatın gelişmesinin insanı ne ahlaklı ne de mutlu ettiğini gösteren Rousseau, modernleşme ile gelen sorunların büyüklüğünü gözler önüne sermiştir. Mutsuz modern insanın mutsuzluğunun temelinde yatan bir diğer önemli sebep ise, eşitsizliktir. Eşitsizliğin temeli ise özel mülkiyetle başlar. Şu hâlde doğal iyi olan insanın sahip olduğu mutluluğa ve ahlaki yaşama geri dönebilmesi için, doğal duruma geri dönmesi gerekir; ancak, bu mümkün olamayacağından, Rousseau, kültürü doğaya yaklaştırarak, bilim ve sanatın olumsuz etkilerini bir nebze de olsa düzeltmeyi teklif edecektir. Doğaya yaklaştırmak ile kasıt, toplum içinde doğal ve erdemli bir yaşam sürmektir ki yolu da doğal bir eğitimden geçmektir (Timuçin, 1997, s. 90; Vorlander, 2004, s. 498).

Rousseau'nun doğal eğitim ve doğaya yaklaştırılmış bir toplumla ne kastettiğine geçmeden evvel, onun "eşitsizlik" ile ilgili düşüncelerinin tahlil edilmesi gerekir. Çünkü filozofu böylesi bir düşünce tarzına götüren bizzat "eşitsizlik"tir.

İki tür eşitsizlik olduğunu söyler Rousseau; ilki fiziki, ikincisi ise siyasi eşitsizliktir. Fiziki eşitsizlikle, zekâ, yaş, sağlık ve ruhsal durumları, siyasi eşitsizlikle ise, kimi insanların diğerlerinin zararına olmasına karşın yararlandığı zenginlik, itibar, şöhrat gibi ayrıcalıkları kasteder (Rousseau, 1990, s. 87). Açıkthat ki fiziki eşitsizlikle, kuvvetli olanın kendinden daha az kuvvetli olana ya da daha akıllı olanın daha az akıllı olana gibi örnekleri çoğaltmak mümkün, fiziki fazlalılığı olanın olmayana bir baskısı, özgürlüğüne bir müdahalesi; siyasi eşitsizlikte ise bir kimsenin başka bir kimsenin hakkını gasp etmesi söz konusudur. Dolayısıyla eşitsizliğin; temel hak ve özgürlüklerin ortadan kaldırılması şeklinde tanımlanması mümkündür.

Bireyin temel hak ve özgürlüklerinin temini için Rousseau, "Toplumsal Sözleşme" yapılması gerektiğini düşünür; çünkü ona göre bu sözleşme sayesinde ortak bir güç altında toplanan bireylere sorumluluk ve dolayısıyla özgürlükle beraber sınır da çizileceğinden, her bir bireyin hak ve özgürlükleri güvence altına alınacaktır (Rousseau, 1999, s. 45). Böylesi bir toplumda herkes birbiri ile birleşecek ve yasaya itaati ile kendi hak ve özgürlüklerinin korunmasına itaat edeceği için, esasında kendine itaat etmiş olacaktır. Bu da şunu gösterir; insan toplumsal sözleşme ile tıpkı doğal hâlinde olduğu gibi, kendi yaşam koşullarını kendi oluşturmuş olacaktır (Arslan, 1996, s. 178). Artık gücünün güçsüze zarar vermesi mümkün değildir. Bireyin yapması gereken yalnızca sözleşme ile kabul edilen kurallara uymak ve uymadığı zaman da bedelini ödemektir. Rousseau, genel iradeye karşı çıkan herkesin bedel ödemeye zorlanması gerektiğini söyler. Çünkü bu irade, her bir bireyin özgürlüğünü kuşatır, ona karşı çıkan özgürlüğüne zarar verir. O hâlde insan özgür olmaya zorlanmalıdır (Kaufman, 2003, s. 218; West, 1998, s. 49). Bu özgürlük her ne kadar sınırsız olmasa da, sahip olma hakkını verdiğinden kesin ve kalıcı bir özgürlüktür. Rousseau, bu sözleşme ile insanın kazanımını şöyle tarif eder: "İnsanın toplumsal sözleşme ile yitirdiği şey, doğal özgürlüğü ve isteyip elde edebileceği şeyler üzerindeki sınırsız hakkıdır, kazandığı ise yurttaşlık özgürlüğü ve elindeki şeyler üzerinde iyelik hakkıdır (Rousseau, 1999, s. 53)". Böylelikle insan sorumluluk sahibi bir varlık olur. Kendi hak ve özgürlüklerini sınırlandırarak koruyacağından, canının istediği her şeyi yapamadan, ancak kendisine yapılmasını istemediği şeyleri de engelleyerek, toplumun biricik meşru siyasi öznesi olur ve bu da onun ahlaki bir karaktere bürünmesini sağlar; çünkü Rousseau'ya göre ahlak, "umumun hayrı olan adalettir" (Rousseau, 1960c, s. 207), yani temel hak ve özgürlükler korunarak, bir başkasına zarar vermeyecek şekilde davranılması ve böylece ortak bir irade altında yaşanılmasıdır (Rousseau, 1990, s. 66).

Modernleşme ile kendine yabancılaşan insanı, doğal hâline yakın bir hale dönüştürme çabasıyla, yani "toplumsal sözleşme" ile Rousseau, insanı yarattığı modern insandan kurtar-

mak adına ilk adımı atmış ve “yurttaş”ı yaratmıştır. Yurttaş, insan olmaya yaklaşmıştır (Tou-
raine, 2004, s. 35), şimdi atılacak ikinci adım ise, yurttaşla verilecek eğittir.

Modern toplum kendine hizmet edecek meslek gruplarını; doktorlar, mühendisler, ressam-
lar, şairler vb. yetiştirmiş ancak yurttaşlık bilinci yerleştirememiştir (Ebenstein, 2003, s. 248).
Doğal olarak, güvensizlik, korku, kin gibi olumsuz duygular toplumda yayılmıştır. Şimdi ya-
pılması gereken, bireyin temel hak ve özgürlüklerinin güvencesi olan “toplumsal sözleşme-
si”nin teminatı için, yurttaşlara birtakım eğitimler vermektir. Bu eğitim, toplumsal kuralları,
eşitlik ve birlik prensiplerini ihtiva etmeli, doğal ahlak ve yükümlülüklerle yapılandırılmalı
ve genel iradeye bağlılığı temin etmelidir (Heater, 2007, s. 110-111).

Özgürlük, insana doğa tarafından armağan edilen soylu bir özelliktir (Marshall, 2003, s. 193).
İnsanın özgürlüğünü yitirmesi, doğadan koptuğunu gösterir ve yapılması gereken doğaya
geri dönüştür. İşte Rousseau’nun eğitim ile yapmak istediği, modern köle insanı zincirlerin-
den kopararak, doğal ahlaki ve özgür hâline geri döndürmektir. Bu da gösterir ki Rousse-
au’nun yapmaya çalıştığı şey, insan karakterinin doğaya göre biçimlendirilmesidir. Çünkü
yaratıcı elinden çıkan bu mükemmel sistemde (Rousseau, 2002, s. 17) insanların hepsi eşit,
sahip oldukları tüm yetenekler doğa kaynaklıdır (Rousseau, 2002, s. 23) ve eğer insan eği-
limlerini gerçekleştirme fırsatını bulursa kendi doğru ve yanlışlarını da bulabilecektir (Rous-
seau, 2002, s. 8).

Tabiat, Tanrı eserdir ve Tanrı’nın varlığını kanıtlama çabası gereksizdir. Çünkü tabiat tüm
ihtişamı ile bunu kanıtlamaktadır (Güvemli, 1960, s. 15). Tanrı, mutlak ve etkin bir varlıktır,
her şeyi duyar ve bilir. İnsanın irade ve özgürlüğü de dahil her şey Tanrı’ya bağlıdır. O nes-
neden önce gelen ve bir gün tüm kâinat yok olsa dahi daima var olacak yegâne varlıktır
(Rousseau, 2002, s. 179). İnsanın Tanrı’nın varlığını bilebilmesi için topluma ihtiyacı yoktur;
tabiata bakıp içindeki sesi dinlemesi yeterlidir anlayabilmesi için. Bu yüzden ki ilkçağ
insanı, modern insandan çok daha samimi ve yakın hissetmiştir Tanrı’yı. Bilim ve sanat ge-
liştikçe modern insan Tanrı’yı kendi eliyle kendinden uzaklaştırmıştır. Aslında uzaklaştırdığı
kendi ahlaki varlığıdır; artık o, doğal iyi olan insan değil, özünü kaybetmiş bir insandır. Bu
yüzden insane, bu insandan kurtarılmalıdır. Rousseau, insandaki bu dönüşümü şu sözlerle
ifade eder:

“İlkçağların sadeliğini hasretle anmadan, ahlaki düşünmek mümkün değil. O çağlar
yalnız tabiatın eli ile süslenmiş bir kıyıya benzer; uzaklaştığımızı hissettikçe eseflenir,
boyuna dönüp bakarız. Her işlerini Tanrı’nın gözü önünde yapmaktan zevk duyan in-
sanlar, o zamanlar kulübelerinde Tanrılar ile beraber yaşarlardı. Fakat fenalıklar baş-
layınca, rahatlarını kaçıran bu şahitlerden usandılar ve onları muhteşem mabetlere
koydular. En sonra Tanrılar büsbütün kovdular ve o mabetlere kendileri oturdular.
Daha doğrusu Tanrılar mabetleri, vatandaşların evlerinden ayırt edilemez oldu. Ah-
lak bozukluğu işte o zaman en son haddine vardı (Rousseau, 1960a, s. 33).

Görüldüğü gibi Tanrı inancı ve ahlak birbirine paraleldir. Ahlak ve siyasetin paralelliğiyle birlikte düşünüldüğünde Tanrı, ahlak ve siyaset ayrılmaz bir bütündür. Bu da gösterir ki yaratıcının kurduğu düzen en mükemmel düzendir ve insan ancak o düzende özgür ve ahlaklı olabilir. Doğal olana müdahale, adına bilim denilip şişirilse de, kötüdür. Tanrı her yerdedir, tüm doğa onun eseridir. Bu eseri bozmak, tümüne sahip olan yaratıcıyı bir mekân ile kısıtlamak, sonra aynı mekânlara yerleşerek haddini aşmak, modern insanın ahaksızlıkta geldiği son noktadır.

Olmaması gerekeni, modernlik ve modern insan üzerinden anlatan Rousseau, olması gerekeni ise Emile'yi örnek göstererek anlatır. Ona göre insan; çalışkan, sabırlı, kararlı, cesur, hayal kurma kabiliyeti yüksek, kötülöklere karşı duyarlı olmalı, ölümden korkmayıp onun doğal bir süreç olduğunun farkına vararak, insani heves ve isteklere bağlanmadan yaşamalı ve ölmeyi öğrenmelidir (Rousseau, 2002, s. 125-153). Böyle bir yaşama ulaşabilmenin yolu ise "doğal eğitim"dir. "Doğal eğitim", modern köle insanın, "toplumsal sözleşme" ile özgür "yurttaş" olmasının pekiştirilmesi açısından son derece önemli olduğundan, filozofun bu konudaki görüşlerinin ayrıntılı olarak tahlil edilmesi gerekir.

Rousseau'ya göre, insanlar güçsüz ve birçok şeyden yoksun olarak dünyaya gelirler ve doğuştan sahip olunamayan bu şeyler zaman içerisinde eğitim ile giderilir. Eğitim üç unsur ihtiva eder: ilki doğa sayesinde sahip olunan yeteneklerin ve organların gelişmesi, ikincisi bu gelişimin kullanımını sağlayan insan eğitimi, üçüncüsü ise çevrenin verdiği eğitimidir; bu eğitimle insan, etrafındaki nesnelerle deneyim sahibi olur (Rousseau, 2002, s. 18). Bu üç unsur ahenkli bir şekilde birleştğinde, tam manada eğitim gerçekleşir. İnsanın doğal sisteme hâkimiyet kurması mümkün olamayacağından, verilecek eğitimin doğaya uygun olması gerekmektedir.

İnsanın fizyolojik ve psikolojik gelişimi, doğal olarak belirlenmiş bir seyir izler, dolayısıyla eğitimin de bu seyre tabi olması gerekmektedir. Doğal gelişime aykırı bir yol izlenmemesi, insanın yetişkin olmadan evvel çocuk olması gerektiği unutulmamalıdır (Rousseau, 2002, s. 59).

Eğitimin amacı, çocuğun doğal seyrinde yetiştirilmesi olacağından, merkezde çocuk olmalı, eğitim salt bilgi aktarımı şeklinde olmayıp, tatbik ile yaşayarak ve böylece göstererek sunulmalı, çocuğun kendi çabasıyla kendi yararına olana ulaşmasına destek verilmelidir (Kale, 1997, s. 177). Bu sayede insan, araştırdığı nesne ve konuların bizzat içine girip, kendi doğrusunu yaratacak ve tıpkı doğada olduğu gibi özgür olacaktır (Rousseau, 2002, s. 8).

Eğitimin bir diğer önemli rolü ise, yurttaşlık bilinci oluşturmasıdır ki sırf bu sebepten eğitime çocuk yaşta başlanır ve devam edilir. Artık doğal hâline tümünden dönemeyecek insan, kamusal alan içinde doğal olmaya gayret gösterecek, dolayısıyla eğitim doğallıktan kopmadan kamusalılığı ihtiva edecektir. İnsan aldığı eğitimle özgür olmayı öğrenecek, ancak, beri taraftan da bunun kısıtlı olduğunu kavrayacaktır. Böylelikle her birey, kendisine ve diğerlerine saygı duyacak, hem kendisinin hem de diğerlerinin saygınlığını koruyan ortak

iradeye bağlanacak, dolayısıyla yurttaşlık bilincine sahip olacak (Ağaoğullar, 2006, s. 156), böylece bireysel özgürlük ve toplumsal bağlılık arasındaki çatışkı da çözümlenmiş olacaktır (Arnhart, 2004, s. 156).

Şu ana kadar anlatılanlardan hareketle, verilecek eğitimin özellikleri; doğal, özgür, öğrenci merkezli, tecrübeye dayanan ve yurttaşlık bilinci uyandıran şeklinde tasvir edilebilir. Ancak, eğitimin bir diğer özelliği de onun sürekli ve tamamlayıcı oluşudur. İnsan hayatını çeşitli evrelere ayırarak, her evrede eğitimin tamamlanmasına yönelik çalışmalar yapılmalıdır. 2-12 yaş “doğal yaşam evresidir” bedeni ve duyuları gelişir çocuğun. 12-15 yaş el becerilerinin ve pratik zekânın geliştiği dönemdir. 15-20 yaş aralığında insan sevgisi gelişen çocuğa dinî ve ahlâkî eğitim verilir. Özellikle kız çocuklarına bu yaştan itibaren dinî ve ahlaki bilgilerin eksiksiz verilmesi gerektiğini söylen Rousseau, bu konular hakkında tartışacak yaşa gelmelerini beklemenin tehlikeli olduğunu savunur. Dinî eğitim söz konusu olduğunda da pratikteki karşılığı ile öğretilmesi gerektiğini, ezber yaptırarak dinî bilgilerin öğretilmeyeceğini, vahiyle bildirilen dinlerdense vicdanın sesi olan doğal dinin daha gerçekçi olduğunu savunur (Rousseau, 2002, s. 224). Ona göre her kız annesinin, her kadın da eşinin dinine mensup olmalıdır. Ayrıca kızlara, sade kıyafetler giymeleri gerektiği ve doğal güzelliklerine müdahale etmemeleri öğretilmelidir. 20 yaşından sonra ise siyaset eğitimi verilmelidir (Rousseau, 2002, s. 225).

Rousseau, oluşturduğu bu “doğal eğitim” ile modernliğin kendine yabancılaştırdığı insanı, bu modern insandan kurtarmış olur. Şu hâlde insan, ahlaki özüne geri dönmüş, doğal iyi insana ulaşmıştır ve görüldüğü üzere bunu modern toplumdan değil, aksine ondan uzaklaşarak, bizzat doğal hâlden elde etmiştir. İnsanı özünde iyi yapan şey ise; “vicdan”ıdır. Şöyle anlatır Rousseau, vicdanın kabiliyetini:

“Ey Fazilet! Sade ruhların ince ve yüksek bilgisi, seni öğrenmek için bu kadar vasıtaya ve zahmete ihtiyaç var mı? Senin ilkelerin, bütün yüreklerde kazılı değil mi? Senin kanunlarını öğrenmek için, hırsızlardan salim kalındığı bir anda, vicdanın sesini dinlemek yetmez mi? İşte asıl felsefe budur”(Rousseau, 1960a, s. 37).

Ahlaki bilgi ile özdeşleştiren ve ona ulaşma yollarını gösteren tüm filozofları topyekûn eleştirir Rousseau. Kendisine bu yolların öğretilmediği cahil bir kimsenin, ahlaksız olduğunu ve hesap verme zorunluluğu hissettiği ya da en azından sesini duyduğu bir vicdanının olmadığını söylemek nasıl mümkün olacaktır (Rousseau, 1960a, s. 38)? Bu gerek filozofların gerekse modern insanın yanılgısından başka bir şey değildir. Rousseau’ya göre en ilkel ve en cahil insan bile, hatta özellikle de bu insan, vicdanının sesini duyabilmektedir. Çünkü bu insan, “terbiye” ve “nezaket” denilen renksiz örtü ile (Rousseau, 1960a, s. 27) eylemlerini gizleme hilekârlığını bilmemektedir ve dolayısıyla her eylemi aynen eylediği gibi görünür. Böyle bir insanın vicdanı da, örtüyle gizlenmeyi en doğru şekilde yargılar. İnsanın niyetinin, yöneliminin, saflığının ve içtenliğinin, onun davranışlarından anlaşılması gerekir, modern araçlarla şekli değiştirilen davranış, iyi görünse bile bu sebepten ahlaki değildir (Cevizci, 2002a, s. 193). Bu da göstermektedir ki ahlaki olma hâli bilgili olmakla mümkün olmamaktadır.

Oysa vicdan sahibi kimse onun sesine kulak verdiği sürece eylemlerinde iyiye yönelecektir. Bu bir çeşit dürtüdür ve modern insanın göstermelik nezaketinden çok daha kıymetlidir, ancak tam manasıyla ahlaki de değildir. Çünkü ahlaklı olmak, sorumluluk sahibi olmakla, en başta da özgürlüğünün sorumluluğunu taşımakla mümkündür (Cevizci, 2002b, s. 175). Kişinin yapacaklarının ve kendisine yapılamayacakların sınırlarını belirlemesi, tüm bireylerin temel hak ve özgürlüklerini koruması ile mümkündür ahlaklı olma hâli (Rousseau, 1999, s. 32). Oysa salt vicdan ile hareket etmek başkasına ne yapıp ne yapmamayı göstereceği ve kendi dışındakini sınırlandıramayacağı için eksik kalacaktır.

Tüm bu anlatılanlar göstermektedir ki ahlak, özgürlük, yurttaşlık birbirlerini var eden kavramlardır. Özgürlük, yurttaşlık ile mümkündür, yurttaşlık toplumsal sözleşme ile. Ahlak ise özgürlükle. Şu hâlde “insanı insandan kurtarmak”, ahlakın temellendirilmesinden başka bir şey değildir.

Kaynakça

- Ağaoğulları, M. A. (2006). *Ulus devlet ya da halkın egemenliği*. Ankara: İmge Kitabevi.
- Arslan, A. (1996). *Felsefeye giriş*. İstanbul: Vadi Yayınları.
- Arnhart, L. (2004). *Siyasi düşünce tarihi* (Çev. A. K. Bayram). Ankara: Adres Yayınları.
- Cevizci, A. (2002a). *Aydınlanma felsefesi tarihi*. Bursa: Ezgi Kitabevi.
- Cevizci, A. (2002b). *Etige giriş*. İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Ebenstain, W. (2003). *Siyasi felsefenin büyük düşünürleri* (Çev. İ. Özel). İstanbul: Şule Yayınları.
- Göze, A. (1998). *Siyasal düşünceler ve yönetimler*. İstanbul: Beta Yayınları.
- Güvemli, Z. (1960). *6 kitabı ile birlikte Rousseau*. İstanbul: Türkiye Yayınları.
- Havens, G. R. (1971). *Fikirler çağı* (Çev. B. K. Yeğen). İstanbul: MEB Yayınları.
- Heater, D. (2007). *Yurttaşlığın kısa tarihi* (Çev. M. Delikara Üst). Ankara: İmge Kitabevi.
- Kale, N. (1997). *Felsefeye dair*. Ankara: İmaj Yayınları.
- Kaufmann, M. (2003). *Aydınlanmış anarşi* (Çev. Y. Coşar). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Marshall, P. (2003). *Anarşizmin tarihi* (Çev. Y. Alogan). Ankara: İmge Kitabevi.
- Rousseau, J. J. (1960a). *İlimler ve sanatlar hakkında nutuk* (Çev. Z. Güvemli). İstanbul: Türkiye Yayınları.
- Rousseau, J. J. (1960b). *Yalnız gezen adamın hayalleri* (Çev. A. Ateş). İstanbul: Türkiye Yayınları.
- Rousseau, J. J. (1960c). *Dağdan yazılmış mektuplar* (Çev. N. Duru). İstanbul: Türkiye Yayınları.
- Rousseau, J. J. (1960d). *D'Alembert'e mektup* (Çev. Z. Güvemli). İstanbul: Türkiye Yayınları.
- Rousseau, J. J. (1990). *İnsanlar arasındaki eşitsizliğin kaynağı* (Çev. R. N. İleri). İstanbul: Say Yayınları.
- Rousseau, J. J. (1999). *Toplum sözleşmesi* (Çev. A. Erenuluğ). Ankara: Öteki Yayınları.
- Rousseau, J. J. (2002). *Emile ya da çocuk eğitimi üzerine* (Çev. M. Baştürk & Y. Kızılçim). Erzurum: Babil Yayınları.
- Russell, B. (1996). *Batı felsefesi tarihi (Yeni Çağ)* (Çev. M. Sencer). İstanbul: Say Yayınları.
- Timuçin, A. (1997). *Felsefe bir sevinçtir*. İstanbul: İnsancıl Yayınları.
- Touraine, A. (2004). *Modernliğin eleştirisi* (Çev. Hülya Tufan). İstanbul: YKY.
- Vorlander, K. (2004). *Felsefe tarihi* (Çev. M. İzzet & O. Saadeddin). İstanbul: İz Yayıncılık.
- West, D. (1998). *Kıta Avrupası felsefesine giriş* (Çev. A. Cevizci). İstanbul: Paradigma Yayınları.

Ahlaki Açıdan Ötanazi

Elmurat Kockhor uulu*

Öz: Teknolojinin gelişiminin, insan hayatına birçok kolaylıkları sağladığının yanında bazı biyoetik problemlere de yol açtığı aşîkâr. Normal şartlarda hayatı sona eren insan doğal yolla ölümü tadarken günümüzdeki tıbbi ve teknolojik gelişmeler sayesinde bu süreç daha karmaşık hâle gelebilmektedir. Yaşam destekleyici makineler sayesinde, normal hâllerde hayata devam edemeyecek insanları bir süre daha hayatta tutmanın mümkün olduğu açıktır. Bu olgu bir yandan bize fayda sağlıyor gibi dursa da diğer yandan biyoetik bir probleme yol açmaktadır. Meselenin bir yanı da makineye bağılı olarak hayatını devam ettirmekte olan şahsın- ki söz konusu şahsın beyin ölümü gerçekleşmiş olup kendisiyle kesinlikle iletişime geçilemez olmuş olsun- hayatta olup olmadığına karar vermekle ilgili olmaktadır. Tam da bu nedenle bu şahsa ötanazi uygulamanın ahlakiliğı tartışma konusu yaratmaktadır. Eğer ki insan zaten hayatta değilse kendisinin hayatına müdahale etmekte bir sakınca yoktur, fakat kendisi hayatta ise insan canına mı kastedilmiş olunuyor? Meselemize bu sorular çerçevesinde yaklaşmakla beraber, özellikle aktif ötanazi ve pasif ötanaziye odaklanacağız. Bu sunumumuzda yukarıda bahsi geçen meseleleri biyoetik açıdan tartışmayı hedefliyoruz. Başka bir deyişle, konuyu sırf etik açıdan ele alacağız. Böylelikle herhangi bir inanç, ideolojiye veya da kanuna bağılı kalmadan (konumuz açısından) doğru davranışı, yanlış davranıştan ayırabilmek amacıyla ahlakiliğın doğasına odaklanmış olacağız.

Anahtar kelimeler: Hayat, Kutsallık, Değer, Tasarruf Hak, Ötanazi.

Ötanazinin Tanımı

Ötanazi kelimesinin etimolojik yönüne baktığımızda, Grek kökenli kelimeden türetilmiş olup “iyi ölüm”(Vaughn, 2010, s. 527), “kolay ölüm” anlamına geliyor. Günümüzde kelimenin bu orijinal anlamının artık söz konusu olmamaya başladığını da görmek mümkündür. Artık bu kelime, çekilen aşırı acıyı sonlandırmak veya çaresiz hastaları, ailelerini ve toplumu çok büyük bir yükün altına sokacak biçimde perişan hayat geçirmelerinden kurtarmak amacıyla “merhameten öldürme” olarak anlaşılmaktadır (Flanery, 2002). Görüldüğü gibi tanım farklılıkları, meseleye farklı açılardan yaklaşmaya yol açmaktadır. Asli tanıma göre ötanazi-yi uygulama konusundaki tek belirleyici neden söz konusu hastaya kolay ölüm sağlamak olurken son zamanlarda ağırlıklı olarak toplumun faydası daha belirleyici olmaya başlamış gözükmektedir. Ötanazi, toplum açısından faydasız oldukları düşünülen kimselerin öldürülmesi olarak düşünülmemelidir. Zira bu durumda ötanazi bir nevi hükümet politikası olarak görülebilir. Oysa ötanaziye izin verilerek şahsın hayatına son veriliyorsa belirleyici, söz konusu şahsın çıkarları olmalıdır. Böylece ötanazi, insan öldürme ve cinayet vakalarından farklılık taşıyacaktır (Nuttall, 1997).

* Yüksek Lisans Öğrencisi, Ankara Üniversitesi, Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı.
İletişim: elmuratkockhoruulu@mail.ru.

Hayatın Kutsallığı Tezi

Ötanazi söz konusu olunca kaçınılmaz olarak “hayatın değeri” konusunu tartışmamız icap eder. Çünkü ötanazi, hayatı reddetme yollarından biri olduğu için reddedilmekte olan o hayatın ahlaken reddedilmeye açık olup olmadığının üzerinde durulması gerekmektedir. Burada, yaşamın kutsallığı tezi iki açıdan incelenecektir. Birincisi yaşama kutsallık yükleyen *dini bakış açısı*, ikincisi yaşamın dokunulmaz olduğundan hareket ederek yaşama yine kutsallık atfeden *laik bakış açısı*dır. Öncelikle her iki grubun hayata kutsallık atfetmedeki temellerinin özsellik ve araçsallık olması bakımından tasnife tabi tutulması, konuyu daha sistematik biçimde ele almamıza yardımcı olacaktır. Başka bir deyişle konuyu daha iyi anlamamız için ister dini ister laik bakış açısından hayata kutsallık atfederken özsel değer mi atfediyor veya araçsal değer mi atfediyor olduğunu anlamamız için bu iki şıkkın ne olduğunu anlamamız lazımdır. Hayatın değerli olduğunu ister dini temellere dayandıran ister etik açıdan temellendiren grupların her ikisi de genel itibariyle ötanazi çatısı altında hiçbir şekilde hayat üzerindeki tasarruf hakkını insanda görmemektedirler. Bu insan, hasta yakınları ve doktorlar olmakla birlikte hastanın bizzat kendisi bile olsa söz konusu hakka sahip değildir (Inceoğlu, 1999, blm.1; Nuttall, 1997, s. 164).

Ötanazi karşıtları, hayatın vazgeçilmez bir değere sahip olduğu fikrini savunarak kendi tezlerini öne sürerler. Fakat şu noktayı vurgulamakta fayda vardır. İnsan hayatına kastetmede nefsi müdafaa, haklı savaş ve bazı ceza türü (Akbaş, 2010) durumları haklı gerekçeler olarak önümüze çıkabilmektedir. Nitekim biz burada hayatın değeri hiçbir koşul altında çığnenez derken sadece ötanazilik bir durum için bunu öne sürmekteyiz. Hayata vazgeçilmez değer atfedenlerin hepsini aynı sınıfta görmek mümkün değildir. Şöyle ki hayata atfedilen vazgeçilmez değerın vazgeçilmezlik ilkesi aynı kalmakla birlikte, bu atfedilen değerın muhtevası bazı farklılıkları taşıyabilmektedir: Bazıları hayata *araçsal* değer atfederken bazıları *özel/içsel* değer atfetmektedirler (Nuttall, 1997). Hayata araçsal değer atfedenlere göre hayat, topluma yararlı olma ve ibadet etme gibi iyi ameller işlememize olanak sağladığı için değerlidir. Yani hem topluma hizmet ederek hem de Tanrı’ya ibadet ederek, Tanrı’nın sevgisini kazanarak nihai kurtuluşa ermede -ki eğer söz konusu şahıs hayatın anlamını aramada Adil Tanrı’yı varsayıyorsa- kişi kendi hayatını bir araç olarak kullanabildiğinden hayata araçsal değer atfetmektedir. İlk Çağ filozoflarından da bu tür bir fikri benimseyenleri görmek mümkündür. Örneğin Eflatun, kendi ideal devlet anlayışı çerçevesinde alt tabaka muhafızların çocuklarına, hasta ve sakat çocuklarına ötanazi uygulanmasını doğru görmüştür. Çünkü onlar, devletin ihtiyaç duyduğu yüksek zihin ve beden gelişimine sahip insanlar olmayacaklardı (Akbaş, 2010). Elbette Eflatun’un zamanında ötanazi meselesi bugünkü anlamıyla ve kavramsal olarak yoktu. Fakat bunu andırır düşüncelerine intihar meselesiyle ilgili fikirlerinde rastlamaktayız. Yine Eflatun, *Kanunlar* adlı eserinde, “kaderin kendisine verdiği payı şiddetli bir şekilde zorla almak” olarak tanıttığı intiharı işleyenlerin hükmünü verirken aşağıdaki durumu istisna olarak tutar. İnsanın yasal bir emir üzerine hayatının sonlandı-

rılması, dayanılmaz acı çekenlerin, tedavisiz hastalığa yakalananların ölümü seçmeleri ve utanç verici bir günah işlemiş olup da bunu affettirmeyi de kendi hayatını sonlandırmayla sağlaması durumlarını intihardan ayrı olarak görür. Buradaki ikinci şık ötanaziyi andırmaktadır. Aristoteles'in de engelli doğan bebeklerin toplumun yararı için öldürülmesinin gerektiğine inandığı bilinmektedir (Akbaş, 2010, s. 4). Zaten Aristo'nun ahlak felsefesine bakıldığında gayeci olduğu anlaşılır. Yani Aristo'ya göre "mutluluk", [iyi fiillerin kendine yöneldiği şey] bir hayat tarzıdır ve bizzat gayedir (Kılıç, 2012, s. 17-32). İnsan doğru bir hayat tarzını yakalamak için kendi iyi fiilleriyle mutluluğu yakalamaya çalışmalıdır ki zaten mutluluğun kendisi bizzat gayedir. Stoacı filozoflar, bu konuda daha açık sözlüdürler. Stoacılığın ana ilkesi, doğaya uygun yaşamaktır. Bu öğretiye göre her türlü acı ve hastalık doğanın bir parçası olduğu gibi, ölüm de doğaldır. İçlerinden en çarpıcı fikirlere sahip olan filozof Seneca, hayat kalitesi kaybolmuş yaşlıların ve engelli çocukların ortadan kaldırılmasını yanlış görmemiştir. Filozofun, kendi yaşlılığı bağlamında dile getirdiği, "Eğer benim iyi durumda olan uzuvlarım tam olarak kalırsa yaşlılıktan vazgeçmem. Ancak, benim zihnimin bozulmasına sebep olursa, kabiliyetlerimi birer birer yok ederse, bana nefes dışında hayat bırakmazsa, bu çürük ve sallanan yapıyı bırakacağım. İyileşme umudumun olmadığını bilsem, acı çekeceğim için değil, o acı yaşayacağım her şeyi engelleyeceği için ayrılacağım." (Rachels, 1990, s. 8-9) ifadesinden de hayata araçsal bir değer atfettiği anlaşılmaktadır. Eflatun ve Aristo, hayatın sonlandırılması konusunda toplumun yararı gibi "dış etkenleri" gerekçe olarak görmelerine karşılık Stoacı filozof Seneca, gerekçe olarak "iç etkeni", yani şahsın kendi açısından gerekçesini temel almaktadır. Fakat aralarındaki bu farklılık, onların ortak noktası olan "hayata araçsal değer biçme" fikirlerinin birbirinden farklı olduğunu göstermez.

İnsanın kendi hayatının bile tasarrufunu yapma hakkı olmadığı görüşü, topluma karşı görevlerinin olduğu düşüncesinden hareketle de savunulmuştur. Aristoteles'in yaklaşımına benzeyen bu görüşe göre, ferdin anormal ölümü toplumda endişe ve huzursuzluk oluşturacağından doğru görülemez. Yine bu görüşe göre yaşamaktan vazgeçme, kişinin topluma ve ailesine karşı sorumluluklarının da ihlali olarak görülmektedir. Çünkü bu durumda söz konusu şahıs, ölümü seçerek ailesini maddi ve manevi yönden zor durumda bırakacaktır (Inceoğlu, 1999, s. 67).

Bu hususta modern filozofların da bazılarının görüşlerine başvurmamak bir eksiklik teşkil edeceğinden bunların bazılarına değinmek istiyoruz. Günümüz ötanazi tartışmalarını önemli derecede etkilemiş gözükten rönesans İngiliz düşünürü Thomas More, ideal toplumu tasvir ettiği *Ütopya* adlı eserinde, Ütopyalıların hastalara iyi davrandığını, hastaların sağlıklarına kavuşmaları için ellerinden geleni esirgemediklerini ve yanlarında oturup onlarla konuşarak onları avutmak istediklerini söyler. Ancak kişinin hastalığı hem çaresiz ve sürekli acı veren cinstense rahiplerin ve senatörlerin tavsiyeleriyle ikna edilerek kendi hayatına ister kendi elleriyle ister başkalarının bunu yapmasına müsaade etmek suretiyle son verir. More, bu davranışta bulunanı erdemli ve dini bütün olarak anar (More, 2000, s. 115-116). Çünkü

söz konusu şahıs, bu eylemi rahiplerin, yani Tanrı'nın isteğini ve iradesini yorumlayanların öğütlerine uyarak yapmıştır. Üstelik söz konusu hastaya, bu erdemli fiili gerçekleştirecek olursa kendisini çeşitli mükâfatların beklediği rahipler tarafından dile getirilmiştir. Burada çaresiz ve sürekli acı çeken hastanın ölüme teşvik edilmesi, artık söz konusu hastanın hiçbir iş yapamayacak hâle gelmesi ve topluma yük olmasındandır.

Bireysel psikolojinin kurucularından sayılan Alfred Adler'in, hayatın anlamıyla ilgili görüşü de ilginçtir. Ona göre, insanoğlu, hayatın anlamını yakalayabilmek için işbu üç ödevin üstesinden gelebilmelidir: İlki, içinde bulunduğumuz dünyayla ilgilidir. İnsan, Dünya denen bu gezegende yaşadığı için Dünya'nın kendisine sunduğu sınırlı fırsatlar çerçevesinde kendini geliştirmelidir. Yani insanın, elindeki fırsatların tümünden istifade ederek kendini bedenen ve ruhen yetiştirmesi gerekir ve kişi, insanlığın yarını için yararlı şeyler yapmaya çalışmalıdır.

İkinci ödev, insanın sosyal davranışlar göstermesi ya da takım çalışmasıyla ilerlemeye çalışmasıdır. Yani insan, sosyal bir varlıktır ve gerek kendi esenliği için gerek insanlığın mutluluğu için toplum en başta gelen etkidir. İnsan topluma ihtiyaç duymadan yalnız kendisine verilen ödevleri değil, kendi yaşamını bile ayakta tutamaz.

Bir üçüncü ödev yine bizi birbirimize bağlar: evlilik. Hiçbir kadın veya erkek bunlardan alıkoymaz kendini. Bireyin ve toplumun hayatını sürdürebilmesi için bu önemlidir (Adler, 2012, s. 7-28).

Yukarıda saydığımız görüşlerin ortak noktası, hepsinin hayata araçsal değer biçmeleridir. Bu ortak anlayışa göre kendisinin fiziksel ve zihinsel engellerinden dolayı dış dünyayla iletişimini sürdüremeyen şahsın, hayatın değerinin yitirildiğine inandığını görüyoruz. Bu durumdaki şahıs hayatını anlamlandıran iyi ameller işleyemeyeceğinden- zira hayata araçsal anlam biçenlere göre hayattan amaç, iyi amel işlemektir- hayatı anlamsız görebilmektedir. Bu görüş, bazı durumlarda insan hayatının sonlandırılabilir olabileceğine dair bir zemin oluşturabilir.

Hayatın *içsel/özel* değeri olduğuna inananlara gelince hiçbir koşul altında hayat üzerinde tasarruf yapılamaz. İnsanın topluma faydası olmasa bile, hatta kendisiyle iletişime geçilemez durumda (örneğin komada yatan hasta) olsa bile hayatı sonlandırılmazdır. Bunun sebebi de -bu görüşe göre- insan hayatı sadece iyi ameller işleyerek değer kazanmaz, zira kendiliğinden değerlidir. Dolayısıyla kişinin sahip olduğu hayat aracılığıyla hiçbir yararlı ameli gerçekleştiremez hâlde olması, bu durumu değiştirmemektedir.

İnsan hayatının özel değere sahip olduğunun hem etik hem de dinî temelleri vardır. Hayatın özel olarak değerli olduğu görüşünün etik bir temeli olarak hayatın, sahibine bir faydası dokunduğundan değil (genelde dokunsa bile), yaşayan bir şeye yaşamayan bir şeye atfetmediğimiz bir değer atfettiğimizden dolayı içkin bir değeri olduğunu (Nuttall, 1997, s. 164.) söyleyebiliriz. Yani hayatta olmak hayatta olmamaktan iyidir ve bu, hayatta olmanın

gerçekten hiç bir faydası olmadığı bilirse de geçerlidir. Çünkü burada savunulan fikir, insan hayatının başkalarında da bulunmayan özsel niteliğe sahip olduğudur. Bu niteliğin ne olduğu çok önemlidir. Laik bakış açısıyla da savunulan bu tez, insanın kendiliğinden bir değer olduğundan yola çıkar. İnsanın başkalarında bulunmayan, sadece kendisinin sahip olduğu bu nitelik *onur* ve *iradedir* (Inceoğlu, 1999, s. 165). İşte bu yüzden insan hayatı kendiliğinden üstün, dokunulmaz ve kutsaldır.

İnsan hayatının kutsallığının dinî temeli olan yaşamın kutsallığı tezi, dinî kökenlidir. Bura-daki kutsallık, insan hayatını referans almaktadır. Bu teze göre insan hayatının kutsallığı Tanrı'dan gelmektedir. İnsan hayatına kıymak tam da bu yüzden yasaktır. Aksi hâlde insan, Tanrı'nın hâkimiyetine karşı gelmiş olur, başka bir deyişle Tanrı'dan gelmiş olan bu hayatın tasarruf hakkı yine sadece O'na aitken o hakka el koymak isteyerek kutsal yasayı çiğnemiş olacaktır. Bu sebeplerden dolayı ortaya çıkan hayatın kutsallığı tezi, insan hayatının dokunulmaz olduğunu öngörür. Şimdi de ortak mirasa sahip dinler olan Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam açısından hayatın kutsallığı tezinin temellerine bakalım.

Eski Ahit (Tevrat)'ın Tekvin bölümünde şöyle denir:

“Ve Tanrı dedi; Suretimizde, benzeyişimize göre insan yapalım; ve denizin balıklarına, ve göklerin kuşlarına, ve sığırlara, ve bütün yeryüzüne, ve yere sürünen her şeye hâkim olsun. Ve Allah insanı kendi suretinde yarattı... Ve Allah onları mübarek kıldı; ve Allah onlara dedi; Semereli olun, ve çoğalın, ve yeryüzünü doldurun, ve onu tabi kılın... Yer yüzünde hareket eden her canlı şeye hâkim olun” (Kitabı Mukaddes Şirketi, 1958, s. 1-2).

Tanrı'nın suretinde yaratılmış olmak, insan hayatının muhafaza edilmesi gerektiğine dair bir temel oluşturmaktadır. Ayrıca Tekvin bölümünde insan hayatının değerinin vurgulandığını görmekteyiz:

“İnsanoğlunun kanını insanoğlu tarafından kim dökerse, onun kanı da dökülecektir, çünkü Tanrı insanı kendi imajında yaratmıştır” (Tekvin 9/6).

Bununla beraber On Emir'in altıncısının “Öldürmeyeceksin!” emri olması da insan hayatının değerine işaret etmektedir. Ayrıca Yahudi hukukuna göre insan hayatını geri alma hakkı, sadece o hayatı verene aittir. Dolayısıyla insan, kendi hayatına hiçbir zaman son verme hakkına sahip değildir. Hatta söz konusu hasta bitkisel hayata geçtiyse bile, bu kural sabit kalmaktadır. Çünkü insan hayatının her anı değerlidir, hayatın kalitesinin önemi yoktur (Akbaş, 2010, s. 6). Jakobovits'in ifade ettiği gibi, “İnsan hayatının her anı sonsuz ve ölçü ötesinde değere sahiptir (Post, Brand, Davis, Juengst, Kopelman, Mehlman, vd., 2004, s. 1402) ”.

Hristiyanlık bakımından bu meseleyi ele aldığımızda durumun Yahudilikten çok farklı olmadığını görmekteyiz. Genel olarak Hristiyan inancının ötanaziye karşı olduğunu söylemek doğru olur. Hristiyan inancı; insanın Tanrı'nın suretinde yaratıldığı için değerli olduğunu, hayatın da ölümün de eş değer olduğunu ve her ikisinin de sahibinin Tanrı olduğunu, bir

kişi kendi canının alınmasını istese bile kimsenin başkasının canına kıyma hakkının olmadığını vazeder. Hristiyan kilisesi, insan hayatının değerli olduğunu temellendirmede diğer bir temel olarak inkarnasyonu, yani İsa'nın suretinde Tanrı'nın insan bedeni taşıdığı olayını sunar. Birçok teolog Tanrı'nın İsa'nın bedenine bürünerek insan görünümüne girmesi ve yine insanlık için ölmesi durumunu, insan hayatının muazzam değerine bir kanıt olarak görürler (Post vd., 2004, s. 1403). Öldürme ve intihara karşı çıkmalarının diğer sebebi, cana kıymanın Tanrı'dan ümidin kesilmesi anlamına gelmesi ve ümitsizliğin büyük günahlar arasında sayılmasıdır. Ümitsizlik, "hayırseverliğe", "topluma", "Tanrı'nın kudretine" karşı işlenmiş bir suçtur (Akbaş, 2010, s. 6-7).

İslam açısından meseleye yaklaşırken ilk önce en temel kaynağa başvurmak icap eder. Kur'an-ı Kerim'de hayatın kutsallığıyla alakalı şu ayete rastlamaktayız:

"Andolsun ki biz, insanoğlunu şan ve şeref sahibi kıldık. Karada ve denizde taşıtlara yükledik ve temiz yiyeceklerden onları rızıklandırdık. Onları yarattıklarımızın birçoğundan üstün kıldık" (İsrâ, 17/70).

Yine Allah Kur'an-ı Kerim'de insanı yaratırken Kendi ruhundan üflediğini, (Hicr, 15/29) üflenen o ruh sayesinde insanın zekâ ve düşünce kazanarak diğer varlıklara karşı üstünlük sağladığını bildirmektedir. Yine Tin Suresi'nde Allah, insanları hem bedensel hem de ruhsal olarak en güzel biçimde yarattığını ve bu yüzden insanın yüksek bir değere sahip olduğunu söylemektedir (Ateş, 1988).

Görüldüğü gibi insan hayatının kutsallığı Tanrı'dan geliyor. Bu kutsallık nedeniyle hiç bir insan hayatın ne zaman başlayıp ne zaman sonlanacağına karar veremez. Nitekim yaşamın kutsallığı tezi gereğince insan hayatı üzerinde tasarruf hakkı sadece o hayatı verene aittir. Dinî anlayış hayatın Tanrı'dan gelen bir emanet olduğunu söylemekle beraber, Tanrı'ya ve diğer insanlara karşı görevleri de içeren bir emanet olduğunu vazeder. Bu nedenle insanın, Tanrı'ya ve topluma olan görevlerini yerine getirebilmesi için bedene, yani hayata ihtiyacı vardır ki bu yüzden hayat kutsaldır. Sonuç olarak Tanrı hâkimiyeti merkezli insan yaşamının kutsallığı tezi, insan hayatının ister başkaları ister kendi aracılığıyla sonlandırması yasağını ortaya çıkarmıştır.

Dinî inançlarının zayıflaması nedeniyle kendince bir kanaate vararak hayatında gaye boşluğu oluştuğuna inanan ve bilimsel verilerle de kanaatini destekleyen birinin hayatını sonlandırmak istemesi doğru mudur acaba? Bu oldukça yanıltıcı bir çıkarım gibi durmaktadır. Çünkü birinciden inanç zayıflaması nedeniyle verilen kararın doğruluğundan şüphe etmek tabiidir. İkinci husus olan bilimsel veriler her zaman olayların ne bir maksadın gerçekleştirilmesindeki rolleri bakımından ne de ilahî bir tasarının göstergesi olarak değil, kendinden önceki olaylara göre açıkladığı bir anlatımdır. Yani bilimsel veriler, bu anlamda tümevarımsal çıkarımlara dayanmaktadır ki tümevarımsal çıkarımların sonucunun doğruluğu ga-

rantili değildir. Kişinin hayatının sonlandırılması vakasını bu şekilde kolaylıkla dışlayabiliriz. Fakat bunu dışlamanın yolu, hayatın Tanrı'dan geldiğine, bu sebepten onun sonlandırılması durumunun O'nun sevgisine yüz çevirmek olacağına, yine bu sebepten kendi hayatının sonlandırılması durumunun bir kurtuluş yolu değil aksine kurtulma fırsatını da reddetmek olduğuna inanmaktan geçer. Kısaca, hayatın özsel değeri olduğunu iddia edenlere göre hayatın değerinin araçsal olduğunu savunan fikre dayanarak hayatın değerini gayede bulmak yoluyla belli şartlardan dolayı hayatı değersiz bulmak yanlıştır. Dinî inancın azalmasıyla veya yok olmasıyla insanda bir gaye boşluğu oluşması normaldir. Dolayısıyla inanç sahibi olmak, hayatın özsel değeri olduğu fikrini temellendirmede önemli dinî temeller sunar.

Aktif Ötanazi-Pasif Ötanazi Ayırımı

Ölüme yol açma şekli bakımından ötanazi ikili bir ayrıma tabi tutulmaktadır: aktif ötanazi ve pasif ötanazi. Aktif ötanazi, bir kimseye ölümcül hastalığa yakalandığı sebepli aşırı ve sürekli acı çekmesinden dolayı o acıyı sonlandırmak amaçlı ölümcül dozda ilacı enjekte etmektir. Pasif ötanazi ise söz konusu durumdaki hastanın bir müddet daha yaşamasını sağlayan yaşam destekleyici tedaviyi sunmayarak hastanın ölümünü hızlandırmak demektir. Aktif ötanazide ölüme direk olarak neden olmak söz konusu iken, pasif ötanazide hasta ölüme terk edilmektedir. Pasif ötanazide ölüme direk müdahale olmadığından aktif ötanazi karşısında genelde daha kabul edilebilir görünmektedir. Bununla beraber ikisinin de ölümü amaçlıyor oluşu nedeniyle, aralarında bir fark olmadığını iddia eden tezler de mevcuttur. Bu alt başlıkta, aktif ötanazi ve pasif ötanazi arasında fark olduğunu iddia eden tezlerle bunların arasındaki farkı reddeden tezler, iki farklı çerçevede ele alınacaktır.

Aktif Ötanazi ve Pasif Ötanaziye Birbirinden Farklı Gören Tezler

Öldürme ve ölüme terk etme arasındaki klasik ayırma göre aralarında fark vardır. Fark, aktif ötanazinin pasif ötanaziye nispeten daha kötü olduğu görüşünden ortaya çıkmaktadır. Çünkü birilerini öldürme hakkımız kesinlikle olmamakla beraber, birilerinin yaşamını korumaya yönelik kesin bir görevimiz de yoktur. Bu önerme, şu Ortodoks görüşün ürünüdür: "Hareket etmeye yönelik özel bir görev yüklenmemişse, kasti de olsa kaçınma sonucu ölüm neden olmak ceza dışıdır (İnceoğlu, 1999, s. 141)". Böyle durumlarda harekete geçme görevi özel yasa veya sözleşme ile yüklenilebilir. Örneğin kan kaybından ölecek olan sıradan biri için yardım etmek istemeyebilirsiniz ve bu ceza gerektirecek bir durum değildir. Çünkü o kimseleri hayatta tutmak için siz mükellef değilsiniz. Fakat kan kaybından can verecek olan sizin eşiniz veya çocuğunuzsa o kadar serbest davranamazsınız. Çünkü çocuğunuza ve eşinize karşı özel bir göreviniz vardır. Dolayısıyla onlara yardım edebilecekken yardım etmeyip ölüme terk edemezsiniz. Bu harekete geçme zorunluk bağına hekim ve hastalar için düşünebiliriz. Yani hekimin hastaya karşı özel bir görevi bulunduğundan hekim hasta için elinden geleni yapmak mecburiyetindedir. Bu bağlamda pasif ötanaziye dahi cevaz

verilemez oluyor. Böylece izin verilmeme konusunda hem aktif hem de pasif ötanazi aynı kategoride değerlendirilmiş olmaktadır. Fakat klasik tezin savunucuları, pasif ötanaziye ilişkin olarak, hekimin özel görevinin hastanın rızasıyla sonlandırılacağını savunurlar. Böylece pasif ötanazi izin verilebilirliğini korumakla aktif ötanaziden ayrı tutulmaktadır. Oysa aktif ötanazide hastanın rızası dikkate alınmayacaktır. Başka bir deyişle hastanın kendisine uygulanan tedavinin kesilmesini beyan etmesi doktorun ona karşı görevinin sona erdiğine işaret etmiyor. Çünkü aktif ötanazide ölüme direk sebep olmak var ki birini bir hareketi gerçekleştirerek öldürme yasağı kesindir. Klasik ayrımın temel düşüncesi, ihmal ve hareketin farklılıkları üzerine kurulmuştur. Ölüme terk etmek bir kaçınmayı/ihmali gerektirirken bir kimsenin ölümüne direk sebep olmak bir hareketliliği gerektirmektedir. Fakat meseleye ötanazi açısından bakıldığında bu temel düşüncenin yanlış olduğu öne sürülmektedir. Şöyle ki, pasif ötanazinin haklı çıkarılmasının nedeni olarak hekimin hiçbir hareketinin pasif ötanazi sürecinde bulunmamasını temel alınmaktadır. Pasif ötanazide eğer, sadece kaçınma söz konusu olduğundan aktif ötanazi karşısında kabul edilebilir göreceksak pasif ötanaziye, hastayı yaşam destekleyici araçlara bağlamaktan kaçınmak veya hayatını devam ettirebilecek tedaviyi sunmaktan kaçınmak olarak sınırlamamız gerekecektir. Ne var ki yine pasif ötanazide hastayı yaşam destekleyici araçtan çekmek de vardır. Bu durumda hastanın ölümüne neden olacak davranış gerçekleşmiş olmaktadır.

Vatikan'ın aktif ötanazi ve pasif ötanazi ayrımına getirdiği ölçüte göre, yaşamı uzatmak için, mantıklı bir yarar umulan olağan araçların kullanılması zorunlu iken, olağandışı araçların kullanılmamasına izin verilebilmektedir. Demek ki bu ayrıma göre her çeşit tedaviden kaçınmak pasif ötanazi olmayabilir. Eğer ki olağan bir tedavi uygulanmasıyla hasta hayatta kalabilecekse ve o tedaviden hekim kaçınacaksa bu, ölüme sebep olmak olarak kabul edilecek ve bu sebepten de aktif ötanazi sayılacaktır. Pasif ötanazi olması için hekim sadece olağan dışı tedaviyi ihmal edebilir veya ondan kaçınabilir. Konunun daha iyi anlaşılabilmesi için olağan ve olağan dışı tedavi kavramlarının muhtevasına bakalım. Olağan dışı tedavi, mantıklı bir yarar umudu sunmayan, nadir, zor ve pahalı olan tedaviye denmektedir. Olağan tedavi ise tersine, mantıklı bir yarar umudu sunan, yaygın ve ucuz olan tedaviye denir.

Olağan ve olağan dışı araçlara dayalı olan bu ayrıma gelen eleştiriler, söz konusu iki aracın birbirinden ayrımının zor olduğuna dayanırlar. Örneğin "mantıklı bir yarar umudu" kavramı tartışmaya açık kalmaktadır. Burada hangi tedavinin yararlı ve hangisinin yararsız olduğuna karar vermek güçtür. Bunun yanında zor, aşırı pahalı ve nadir kavramlarına da açık seçik bir ölçüt getirilmemektedir. Çünkü tedavilerin zor, pahalı ve nadirliği zamana, mekâna ve koşullara göre değişen ölçülerdir, objektif ölçüler değildir.

Örneğin biri şeker hastası, diğeri de kanser hastası olmak üzere iki hasta düşünelim. Şeker hastası için insülin verilerek hayatta tutulması mümkün iken onu vermeyerek acısız da olsa ölüme terk etmek doğru değildir. Çünkü insülin ucuz olduğundan olağan tedavi türü olarak

görülmektedir. Fakat kanser hastası için insülin hayatta kalmasına yeterli olmadığından ve pahalı bir tedavi gerektiğinden bu, olağan dışı tedavi türü olarak kabul edilerek hasta ölümüne terk edilebilmektedir. Olağan ve olağan dışı ayırımına verilen bu örnekte de görüldüğü gibi ölçütlerin objektif olduğunu söylemek güçtür. Dolayısıyla bu ayırma dayandırılan ölçütler pek kabul edilebilir değildirler.

Öldürme ve ölüme terk etme ayırımı, böylece eleştiriye açık kalmaktadır. Zaten birçok hukukçu ve filozof tarafından aktif pasif ayırım prensibi her türlü koşul için, özellikle ötanazi sözü konusu olduğunda uygulanamayacağı iddia edilerek eleştirilmektedir. Aktif pasif ayırımını reddeden tezin savunucularının başında filozof Rachels gelmektedir. Rachels, iddia ettiği tezini doğrulamak için aşağıdaki örnekleri vermektedir:

Birinci olayda, Smith öyle bir konumdadır ki altı yaşındaki kuzeninin yok olması hâlinde büyük mirasa sahip olacaktır. Bir gece kuzeni banyo alırken Smith banyoya gizli olarak girer ver kuzenini suya boğarak öldürür ve olaya kaza süsü vererek kurtulur.

İkinci olayda, aynı Smith'in konumunda olan John vardır. Aynı hedef için John kuzeni banyo yaparken gizlice girer. Fakat aniden ayağı kayan kuzeninin kafası duvara sert çarparak bayılır ve suya yüzüstü düşer ve boğulmaya başlar. John eğer kuzeni kendine gelerek sudan kurtulmaya çalışacaksa onu tekrar suya boğmak için hazır bekler, fakat buna gerek kalmadan kuzeni kendiliğinden suda boğularak ölür.

Görüldüğü gibi Smith öldürdü, John ise ölmesine müsaade etti. Aralarındaki tek fark budur. Ahlaken pasif ötanazi aktif ötanaziye nazaran daha kabul edilebilir durumda olduğunu söylemek için John'un yaptığından Smith'in yaptığından daha ahlaklı olduğunu söyleyebilmeliyiz. Oysa Rachels, bu iki olay arasında bir fark görmemektedir (Post vd., 2004, s. 1415). Sebebi olarak da her iki olayda kişisel kazanç beklentisi olduğunu ve her iki olayın da ölümle sonuçlandığını belirtir (Inceoğlu, 1999, s. 146). Rachels, bu çıkarımının ötanazi mevzubahis olduğunda bile geçerli olacağı kanısındadır. Çünkü aralarındaki tek fark, verilen bu örneklerde faillerin davranışlarının altında yatan şey şahsi çıkarsa, farklı olarak ötanazide hekimin davranışı altında yatan nedenin insani neden olmasıdır. Rachels, insani nedenlerle de olsa hastayı ölüme terk eden hekimin, yine insani nedenlerle hastaya ilaç enjekte eden hekimin durumundan farklı olmadığı kanısındadır.

Rachels, burada verdiği örnekten hareketle pasif ötanaziyi uygulayan hekimle aktif ötanaziyi uygulayan hekimin pozisyonunu aynı tutmaya çalışmaktadır. Fakat kanaatimizce verdiği örnek ile ötanazi süreci arasında analogik yanlışlar bulunmaktadır ki dolayısıyla verdiği örnekteki çıkarımı ötanazi mevzubahsinde de geçerli olacağı iddiasının sağlıklı olmadığı kanısındayız. İlk olarak Rachels'in kendisinin de ifade ettiği gibi yapılan davranışların altında yatan sebeplerin farklılığıdır ki bunları filozofun önemsemeyerek anımsadığı yanlıştır. Çünkü verdiği örnekte kuzenin ölümüne terk edilmesinde ölüme mahkûm olan kimsenin değil, onu ölüme yollama niyeti olan birisinin çıkarı sözü konusu olmaktadır. Oysa ötanazi-

de birileri ölüme yollanırken yollayanın değil, yollananın çıkarı söz konusudur. İkinci olarak zaten Rachels, verdiği örnekten hareketle pasif ötanazinin aktif ötanaziden farklı olmadığını savunurken her ikisinin de aynı sonucu ve aynı niyeti paylaştıklarını temel almıştır. Yani Smith ile John'u aynı konumda tutarken belirleyici olarak niyetlerinin ve eylemlerinin sonuçlarının aynı olduğunu söylemiştir. Ne var ki aktif ötanazi uygulayan hekimle pasif ötanazi uygulayan hekimlerin en azından niyetleri farklıdır. Üçüncü ve en önemlisi olarak şuna değinmeliyiz ki Rachels'in verdiği örnekteki kurbanlar normal hâllerine bırakılsaydı ya da az ölçüde yardım edilselerdi hayatlarına devam edebilecek durumdaydılar. Yani Smith eğer kuzenini öldürmeseydi, kuzeni normal hayatına devam edecekti ve John, eğer kuzenine yardım etmek isteseydi, kuzeni eski sağlığına kolaylıkla kavuşacaktı. Fakat ötanazide ölüme mahkûm hastaları hekimler kendi hâline bıraksalar (Smith'in yapacağı ikinci seçenek gibi) veya yardım etseler (John'un yapacağı ikinci seçenek gibi) bile hasta normal hayatına devam edemeyecektir. Yani Rachels'in verdiği örnekteki kuzenlerin ya hiç bir müdahale olmadan ya da az müdahaleyle hayatta kalma ihtimalleri varken, ötanazide hastaların aynı koşullar altında hayatta kalmalarına imkân yoktur. Yine Rachels fikrini savunurken, eğer tedavisi mümkün bir hastaya, hekim bilerek ve kasten müdahale etmeyip hastayı ölüme terk ederse bunun onu öldürmek kadar büyük bir suç olacağını dile getirerek aktif pasif ayrımını ortadan kaldırmaya çalışmaktadır. Fakat zaten ötanazi söz konusu olduğu için tanımı gereği tedavi edilemez hastaların durumu mevzubahis olmaktadır. Pasif ötanazinin aktif ötanaziden farklı olduğu savunulurken tedavisi mümkün olan hastayı farkında olarak ölüme terk etmenin pasif ötanazi olacağı savunulmamaktadır.

Ahlak felsefesinde olayların değerlendirilmesinde iki yaklaşım söz konusudur: Birincisi, faydacı yaklaşımdır ki bunu sonuççu diye adlandıranlar da vardır. Yani bu yaklaşım, olayları netice itibarıyla değerlendirir. İkinci yaklaşım, olayları, gerçekleştirenin niyetine göre ele alır. Örneğin Kant'ın *Ödev Ahlakı* bize bu yaklaşımı sunmaktadır (Arslan, 2002). Şimdi hem aktif ötanazide hem de pasif ötanazide sonuçlar aynıdır; yani ötanazi, hastanın hayatının son bulmasıdır. Dolayısıyla ahlak felsefesinin bu yaklaşımı açısından aktif-pasif ayrımı yapılamaz. İkinci yaklaşım çerçevesinde ayrımın yapılıp yapılamayacağına şu şekilde değinebiliriz. Klasik ayrımında, pasif ötanaziye uygulayan hekimin hastanın ölümünü kastetmediği ve sadece süreci doğal akışına bırakıverdiği gerekçesiyle ileri sürülerek pasif ötanazi izin verilebilir görülmekte ve pasif ötanazinin aktif ötanaziden farklı olduğu öne sürülmektedir. İlk bakışta gerçekten de bu iki tür ötanazide hekimlerin niyetlerinin farklı olduğu ortadadır; dolayısıyla aktif-pasif ayrımı bu açıdan yapılabilecek gibi görünmektedir. Fakat kanaatimizce burada dikkat edilmesi gereken bir incelik vardır. Niyetçi yaklaşıma göre söz konusu olayın doğurduğu neticeye bakılmaksızın olayı gerçekleştirenin niyetine göre hüküm verilir, ancak bir şartla; doğabilecek kötü sonuçtan failin haberi olmayacak, fail eylemini sırf iyi niyetiyle yapacak. İşte ancak böyle bir durumda eylemden doğan kötü sonuçtan dolayı faili suçlamak doğru olmaz. Şimdi meseleye bu pencereden baktığımızda sözünü ettiğimiz bu şartın bulunmadığı ortadadır. Yani pasif ötanazide hastanın ölümüne sebep olunacağı

bilindiği hâlde eylem gerçekleştirilmektedir; hastanın ölümüne sebep olunacağı bilindiği hâlde yaşam destekleyici makinesi kapatılmaktadır. Dolayısıyla gerçekleştirilecek eylemin kötü sonucu görüldüğü takdirde eylemi gerçekleştirip sonunda da başka bir şeyi kastedildiğinin söylenmesi faili sözü geçen olayın sonucundan sorumsuz kılmıyor. Buradan anlaşılıyor ki her iki çeşit ötanazide (aktif ötanazi ve pasif ötanazi) hem niyet hem de sonuç aynıdır. Görüldüğü gibi ahlak felsefesinin her iki yaklaşımı gereğince aktif-pasif ayrımı yapılamaz. Bunun yanında aktif ötanazide bir hareketliliğin, pasif ötanazide de bir hareketsizliğin olduğu ayrımıyla aktif-pasif ayrımı yapmaya çalışılmıştır. Hâlbuki hastaya yapılan müdahalenin şekli belirleyici değildir. Üstelik Rachels'in iddia ettiği gibi pasif ötanazide hareketsiz kalınarak da bir eylemde bulunulduğu öne sürülerek pasif ötanazinin aktif ötanaziden bu anlamda bir farkının olmadığı söylenebilir. Dolayısıyla pasif ötanazi cevaz verilebilir değildir, aktif ötanaziyle aynı konumdadır. Hatta daha da ileri giderek aktif ötanazi, pasif ötanaziye nispeten daha iyi seçenektir görüşünü ileri sürenler de vardır. Onlara göre, ötanazinin tanımı gereği hastanın acısının dindirilmesi söz konusu olacaksa aktif ötanazi pasif ötanaziye göre daha iyi bir çözümdür ve hastayı acılar içinde bırakmadığından daha ahlaksal olabilir (Harris, 1998, s. 71-72). Ama biz burada bunu destekleyecek değiliz ve ötanazide aktif-pasif ayrımının yapılamayacağı fikrindeyiz.

Sonuç

Sonuç olarak söyleyebiliriz ki semavi dinler açısından baktığımızda hayatın hem özsel değer hem de araçsal değere sahip olduğunu görürüz. Burada insan hayatına verilen değerlerin araçsal ve özsel olarak tasnifini yaparak söylemek istediğimiz şudur: Kişi hayatına araçsal anlam kazandıracak olan iyi ameller işlemekten yoksun- komada ya da kendisiyle iletişime bile geçilemeyecek hâlde- kalsa bile hayatının sonlandırılması doğru değildir. Çünkü o hayat, içsel değer/kutsallık içermektedir. Dolayısıyla Tanrı temelli hayatın kutsallığı tezi, hiçbir durumda insan hayatının sonlandırılmasına cevaz vermez. Fakat etik açıdan meseleye baktığımızda iki ayrı yaklaşım ortaya çıkar. Birincisi hayatın özsel değeri olduğu yaklaşımıdır ki bu fikre göre, aynen dinî bakış açısı gibi insan hayatı hiçbir koşul altında sonlandırılmaz. Lakin ikinci yaklaşıma göre insan hayatı, sadece araçsal değer içermektedir. Bu yüzden söz konusu yaklaşımca insan iyi ameller işleyemeyecek, topluma fayda getiremeyecek hâlde gelip tersine yük olmaya başladığında hayatın değerinin kaybolduğuna inanılmakta ve hayata son verilebilmektedir.

Kanaatimizce insan hayatına araçsal değer biçmek makul değildir. Çünkü insan denen varlığın hayatı her zaman kutsallık içermektedir. Yaratılmışların arasında akıl sahibi olması sebebiyle en üstün konuma sahip olan insan, kişi olma özelliğini kalıcı olarak yitirmedikçe insanın hayatı dokunulmaz olarak kalır. İnsanın hayatının sonlandırılmaz oluşu, o hayatın bir takım faydalar sağlıyor olmasından değil, o hayatı yaşayanın bizzat insan olmasındandır.

Kaynakça

- Adler, A. (2012). *Yaşamın anlamı ve amacı* (Çev. K. Şipal) (10. bs.). İstanbul: Say Yayınları. Akbaş, M. (2010). Biyoetik bir mesele olarak ötanazi: Tarihi, çeşitleri ve felsefesi. *Felsefe Dünyası*, 1(51), 1-12.
- Arslan, A. (2002). *Felsefeye giriş* (7. bs.). Ankara: Vadi Yayınları.
- Ateş, S. (1988). Tın suresi tefsiri. *Yüce Kur'an'ın çağdaş tefsiri* içinde (C. 10, s. 531-535). İstanbul: Beyazıt.
- Flanerry, A. (2002). Vatikan Basın Bürosu: Ötanazi üzerine beyanname (Çev. O. Taştan). *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2, 405-412.
- Harris, J. (1998). *Hayatın değeri tıp etiğine giriş* (Çev. S. Sertabiboğlu) (1. bs.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları. (Routledge/1985 basımından çevrilmiştir.)
- İnceoğlu, S. (1999). Ölme hakkı (1. bs.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Kılıç, R. (2012). *Ahlakın dinî temeli* (7. bs.). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Kitabı Mukaddes, Eski ve Yeni Ahit (İbrani, Akıldani ve Yunan dillerinden tashih edilmiş tercüme)* (1958). İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi Yayınları.
- Kur'an'ı Kerim meali*. (2010). Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- More, T. (2000). Ütopya (Mina Urgan'ın incelemesiyle) (2. bs.). İstanbul: Kaynak Yayınları.
- Nuttall, J. (1997). *Ahlak üzerine tartışmalar etiğe giriş* (Çev. A. Yılmaz) (1. bs.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları. (Polity Press/1995 basımından çevrilmiştir.)
- Post, S. G. (2004). *Encyclopedia of bioethics* (Vol. 3). New York: CENGAGE Learning.
- Rachels, J. (1990). *The end of life: Euthanasia and morality*. Oxford: Oxford University Press.
- Vaughn, L. (2010). *Bioethics, principles, issues, and cases*. New York: Oxford University Press.

Varoluşsal Bir Problem Olarak Soren Kierkegaard'ın Felsefesinde Ölümün Anlamı

Mirpenç Akşit*

Öz: Ölüm tecrübesi, insanlık tarihinde merkezi bir öneme sahiptir. Hatta bu tecrübenin, bizim insan olma sürecimizi başlattığını da söyleyebiliriz. İnsanın üzerinde düşünmeden edemediği gerçeklerden biri; şüphesiz ölüm olgusudur. Ölüm, her dönemde filozoflar, bilim adamları, şairler, yazarlar ve din adamları başta olmak üzere, tüm insanların ilgilerinin üzerinde odaklaştığı bir kavram olmuştur. Bu kaçınılmaz akıbet, bütün bir insanlık tarihi içerisinde derece derece her topluluğun üzerine eğilip düşündüğü, çözümü güç bir problem olmuştur. Bu davetsiz probleminin ürperticiliğini görmemezlikten gelmemiz, onun yok olmasını sağlamaz. Ölüm, yaşanan bir tecrübe değil bilakis dışardan müşahade edilip, farkına varılan objektif bir bilginin konusunu oluşturmaktadır. Bu anlamda ölüm kavramının kendisi, duygusal yetilere bağlı aşkın hakikatin alanına ilişkindir. Kierkegaard, ölüm anlayışından söz ederken hem Hristiyan dininin ölüm anlayışına hem de varoluşsal açıdan ölüm kavramına bir çözümleme getirir. Kierkegaard'ın felsefesinde ölüm, yaşam ile iç içedir. İnsan, dünyaya geldiği andan itibaren ölüme yaklaşmaktadır. Bir anlamda yaşam, geriye bırakılmış bir ölümdür. Kierkegaard varoluşsal bir problem olarak; ölümü sübjektif ve objektif kavramlar bağlamında açıklar.

Anahtar kelimeler: Varoluş, Ölüm, Sübjektif Ölüm, Objektif Ölüm, Din.

Giriş

Ölüm algısı, tarih boyunca insanların zihin dünyalarını meşgul etmiştir. Hayatımızı çevreleyen, kuşatan, ben'imizin serbestçe serpilmesini engelleyen tabuların başında ölüm gelmektedir. Ölüm, hiç ölmeyecekmiş gibi yaşayıp, hiç yaşamamışçasına ölenlerin resmigeçidi olarak da okunulacak olan hayat denilen süreç esnasında, yalnızca diğerlerinin reel ölümlerini algılayıp kendi vitürel (belki de reel) ölümlerinin bilincine asla varamayan, varamayacak olan insanlar için ancak dolaylı olarak kavranabilecek bir olgudur. Ölüm, herhangi bir sebepten dolayı sık sık karşımıza çıkan ve bizde karmaşık duyguların yaşanmasına yol açan kaçınılmaz bir durum ve evrensel bir olgudur. İnsan, böyle bir gerçek karşısında, hissettiği kaygı ve korkuların olumsuz etkilerini azaltmak veya mümkünse ortadan kaldırmak için düşünsel ve dinsel araçlara yönelmiştir. Ölüm problemini felsefi akımların içinde en çok işleyenlerden biride varoluşçu felsefedir.

* Arş. Gör., Iğdır Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü.
İletişim: mirpencaksit@hotmail.com.

Varoluş felsefesi, her şeyden önce varoluşun ferdî boyutunu vurguladığından varlık problemi, şahsın varoluşu merkeze alınmak suretiyle ele alınır. Bu çerçevede her türlü bilimci, nesnel ve analitik analizi ya reddeden ya da ikinci plana iten varoluşçuluk, bilhassa varlığın zamansal yapısına dair analizi önceleyen bir ontolojiye yoğunlaşır. Felsefenin varlık ve tümeller gibi konularla uğraşp nesnelliği araması yerine ölüm, korku, yabancılaşma, hiçlik gibi insanîhâl ve tecrübelerle yönelmesi gerektiğini, hiçbir soyutlamanın ferdivaroluşun gerçekliğini kavrayamayacağını, bu nedenle öznel hakikate yönelmesi gerektiğine vurgu yapılır (Cevizci, 2002, s. 1078-1080). İnsan düşüncesinin bir veçhesi olan bu varoluşçu felsefenin müntesipleri farklı dinîgruplarda olmakla birlikte; bazıları ise dinin karşısında yer almaktadır. Varoluşçu olarak nitelenen düşünürlerin koyu dindarlıktan ateizme varan geniş bir yelpaze oluşturmaları da bunun göstergesidir (Barrett, 2003, s. 22-23). Genel olarak varoluşçular Descartes'le had safhaya ulaşan suje ile obje, ruhla beden arasındaki ayrımı reddeder ve felsefedeki entelektüel bilgiyi değersiz bulurlar. Onlara göre gerçek bilgi akılla kazanılmaz; gerçek, yaşamak zorundadır. Fakat bu deneyim, insanın kendi sonluluğuna ve ölüme mahkûm oluşunun farkına varmasından doğan endişeyle ortaya çıkar (Bochenski, 1971, s. 12). Varoluşçular, ölüm olgusunu, özellikle varlık ve tümeller gibi konularla uğraşp nesnelliği araması yerine; ölüm, korku, yabancılaşma, hiçlik gibi insanîhâl ve tecrübelerle yönelmesi gerektiğine, hiçbir soyutlamanın ferdî varoluşun gerçekliğini kavrayamayacağına, bu nedenle öznel hakikate yönelmesi gerektiğine vurgu yaparlar (Cevizci, 2002, s.1080). Bu öznel hakikatlerden biri olan ölüm problemi, ateist varoluşçularda *"hem insanın hem de evrenin saçmalığının nihai bir kanıtı"* olarak düşünülmüştür (Maquarrie, 1972, s. 198). Teist varoluşçular ise ölümün hayata anlam kattığını savunurlar ve varoluş için ölümün gerekli olduğu kanaatindedirler. Varolma çabasındaki insan, son aşamaya ancak ölümlle gelir. Onlara göre, *"varoluş, tamamlanışına ve ereğine ancak ölümlle kavuşur"* (Bozkurt, 2003, s. 128). Teist bir düşünür olan Kierkegaard, varoluşsal bir problem olarak, onun için öznel hakikatlerden biri olan ölüm problemine kendi düşünsel dünyasından yola çıkarak bir izah getirmeye çalışır.

Bir varoluş filozofundan ziyade kendisini herhangi bir birey olarak tanıtan Kierkegaard'ın, bütün felsefecilere, karşıt olarak varoluşun bir tanığı olmak istediğini söyleyebiliriz. Filozofun ulaşmak istediğı doğru, nesnel ve evrensel olmak iddiasındadır, varoluşsal gerçeklik ise öznel, tikel ve kısımdır (Tusiad, 2002, s.125). Kierkegaard, bilginin tamamen nesnel, duygudan arınmış, öznel olmayan bir şey olduğunu savunan görüşlere karşı, bireyin ne kadar nesnel olduğunu iddia ederse etsin, her zaman için öznel yaniyla bütün bir birey olduğunu ve belirli bir birey olarak düşüncelerini varoluşçuluğı ile ilişkilendirme görevine sahip olduğunu savunur. Kierkegaard, modern çağdaki ahlak görüşlerinin temelini oluşturan, kişiyi dünya üzerindeki kendine özgü varoluşundan ve kendine özgü bakış açısından soyutlayarak ele alan insan anlayışına karşı çıkar. Kierkegaard'a göre eylem için, uğrunda *"yaşayacak ve ölecek"* bir şey için, gereken şey akıl ve nesnellik değil, aksine tutku (ihtiras) ve öznelliktir. Bu bağlamda Kierkegaard için her şeyden önce söylenebilecek şey onun bireyci olduğudur.

Kierkegaard için tek anlamlı varlık "*var olan birey*"dir. Bireyi, varoluş alanları açısından açıklamaya çalışırken Kierkegaard ölüm kavramına dair düşünceleri bu felsefi dizgesindeki, üç varoluş alanı üzerine daha iyi görmemizi sağlar.

Soren Kierkegaard'da Varoluş Alanları

Soren Kierkegaard, bu varoluş alanlarından önce kişinin bireysel varoluşunun farkında olması gerekliliğini savunuyor. Bireysel varoluşunun farkında olmak; ancak kişinin birey olarak varoluşunun farkına varmasıyla mümkün olur. Kierkegaard, sadece çok az insanın kendi çabası ile bu farkındalığa ulaşabildiğini düşünür. Bu tür yaşam biçimi, ruhsal olarak belirlenmiştir ve bu özellik, kendilik bilinci ve onun ifade edilme tarzı bakımından farklılık gösteren üç aşamada ortaya çıkar. Kierkegaard'ın deyişiyle bunlar "*varoluş alanlarıdır*". Kierkegaard, bu üç varoluş alanını, kişinin yaşam yolundaki estetik, ahlaksal ve dinsel varoluş aşamaları olarak nitelendirir. Bu üç varoluş alanı; estetik alan, ahlaksal ve dinsel alan olmak üzere hiyerarşik bir yapı gösterir ve var olan kişinin kendi yaşam yolunda geçmek durumunda olduğu bu aşamalar arasında zorunlu bir geçiş olmadığı gibi, bir üst aşamaya geçişte alttaki aşamanın bir katkısı yoktur. Bir aşamadan diğerine geçiş, sıçramayla olur.

Özden varoluşa geçiş, bir sıçramadır (Kierkegaard, 1992, s. 198). Kierkegaard'a göre varoluş, nesnel olarak ortaya konamaz; varoluş sonlu bir kişinin sonsuz olanla kişisel (öznel) deneyimini ifade eder. Sonlu bir kişinin sonsuz olanla kişisel deneyimi ise varoluşu gerçekleştirmenin değişik aşamalarına göre ortaya konur. Kierkegaard, bu üç varoluş alanının aynı zamanda üç yaşam biçimini gösterdiğini de söylediğinden, bu alanların her birinin kendine özgü yapısını kendi yaşamında taşıyan üç tip insanı birbirinden ayırmıştır. Ona göre estetik aşamanın özelliklerini kendinde taşıyan estetik insanlar, estetikler, ahlaksal aşamanın özelliklerini kendinde taşıyan ahlaksal insanlar ya da trajik kahramanlar ve dinsel aşamanın özelliklerini kendinde taşıyan iman şövalyeleri vardır. Kierkegaard, kendi kitaplarında bu üç tip insanı, en belirgin örneklerine göre ortaya koymuştur. Estetik insanı göstermek için kullandığı örnekler, Don Juan, baştan çıkarıcı Johannes, Faust gibi yazınsal tiplerdir. Ahlaksal insan tipi için Agamemnon'u ve Sokrates'i örnek göstermiştir. Dinsel insan için ise verdiği örnek İbrahim'dir. Bu tipler, onun hem varoluşu gerçekleştirme düşüncesi için hem de insan görüşü için anahtar tiplerdir. Kierkegaard'a göre bu alanlar, birbirlerini karşılıklı olarak dışlarlar ve hep birlikte başka olasılıklara yer vermezler. Yani insanlar için bu üç türlü varoluşun dışında başka bir yaşam biçimi yoktur. Kierkegaard'a göre her ne kadar bir zaman için bu alanlardan ikisine veya üçüne dayanarak yaşamını sürdürmek mümkün de olsa, eninde sonunda kişinin bu alanlardan birini seçmek zorunda kalacağı bir zaman gelecektir. İşte bu anlamda, bu üç alan karşılıklı olarak birbirini dışlar. Kişinin kendisini, bu alanlardan birine adamaya zorlayacak kriz durumları ortaya çıkacaktır. Bu yüzden Kierkegaard, bir kriz durumu ortaya çıkmadan önce hayali olarak da olsa bireyin bu varoluş alanlarından hangisinin kendisi için doğru olduğunu test etmesi gerektiğini tavsiye eder (Tusiad, 2002, s. 125).

Kierkegaard'a göre bu üç varoluş alanlarından dinsel varoluş, gerçek anlamıyla doyurucu bir varoluş imkânı sağlar. Burada dinî aşamanın yalnızca ahlaki alanın alternatif bir tezahürü olmaması, Kierkegaard'ın yorumu için can alıcı bir öneme sahiptir. Dinin gerekleri ahlaklılığın talepleriyle bağdaşmaz dahi olabilir. Tanrı'nın iradesi yalnızca en güçlü insanı değil, en derin ahlaki kanaatlerimize aykırı düşebilir (West, 1998, s. 205). Kierkegaard, bunun örneği olarak da İbrahim peygamberin biricik oğlu İshak'ı kurban etmesini gösterir. Estetik ve ahlaksal yaşam alanlarına göre bu durum ahlaksal hiçbir düşünce ile bağdaşmaz. Kierkegaard dönemin düşünürlerinin aksine, dinsel alanı özsel olarak akla aykırı bir şekilde tanımlar. Kişi, imanın çelişikliğine rağmen ve hatta o yüzden Tanrı'ya inanır. Her ne kadar bu akla aykırı ise de Kierkegaard'a göre dinsel inancın doğası budur. Nasıl ki ahlaksal alanda kişi başkalarının yararını kendi yararının önüne koyuyor ise dinî alanda da kişi Tanrı'yı her şeyin önüne koymalıdır. İbrahim peygamber örneğinde olduğu gibi, gerektiğinde en sevdiği varlığı Tanrı için feda edebilmelidir. Kişinin bütün eylemlerinin merkezi odağı, Tanrı'nın inayetidir. Dinsel varoluşu, estetik ve ahlaksal varoluştan ayıran en belirleyici fark iman olgusudur.

Kierkegaard'a göre iman, ahlaksal alan ile dinsel alan arasındaki uçurumu gösteren bir kavramdır. Kierkegaard, İbrahim örneğinde olduğu gibi iman söz konusu olduğunda, artık ahlaksal alanda kalınamayacağını göstermeye çalışır. Tanrı, İbrahim'den imanını test etmek üzere ahlaksal olmayan bir şey yapmasını, çok sevdiği biricik oğlunu kurban etmesini ister. Ahlaksal bakış açısından bu eylem, çocuğunu korumakla yükümlü olan bir babanın, bu yükümlülüğünün aksine oğlunu öldürmeye kalkması, yani cinayet işlemesidir.

"İbrahim'in yaptığı şeyin ahlaksal ifadesi, onun İshak'ı öldüreceğidir; dinsel ifadesi ise İshak'ı kurban edeceğidir; ama işte tam bu çelişkide adamı uykusuz kılacak kaygı yatar ve bu kaygı olmasaydı zaten İbrahim de (iman şövalyesi) olmazdı" (Kierkegaard, 2002, s. 69).

Kierkegaard'ın trajik kahramana örnek olarak gösterdiği Agamemnon da kızını ülkesini kurtarmak için kurban etmeye zorlanmıştır ve Agamemnon, ülkesine ve halkına karşı olan daha yüksek bir ödev ahlakı ile kızına karşı olan daha düşük bir ödev ahlakı arasında seçim yapmış ve kızını ülkesi için kurban etmeyi seçmiştir. Her ne kadar Agamemnon'un ve İbrahim'in eylemleri birbirine benzerlik görülse de Agamemnon ahlaksal alanda kalırken, İbrahim ahlaksal alanı aşmış dinsel alana geçmiştir.

"Trajik kahraman ve iman şövalyesi arasındaki fark apaçiktir. Trajik kahraman ahlaksal alanda kalır. O ahlaksal alanın bir ifade biçimini daha yüksek bir ahlaksal ifadede telosunu bulmasını sağlar. İbrahim'in durumu ise farklıdır edimiyle; o ahlaksal alanı tamamen aşmış ve onun dışında daha yüksek bir telos bulmuştur" (Kierkegaard, 2002, s. 69).

Trajik kahraman, yapılması gerekeni yaptığı için değerlidir; fakat iman şövalyesinin karar anında yaşadığı dehşeti, korku ve titremeyi yaşamadığı için onun eriştiği yüceliğe erişemez.

Ölüm korkusu ile ölüm kaygısı arasındaki kesin ayrımı ilk kez Kierkegaard yapmıştır. Ona göre, bir şeyden korkmakla, yoktan korkmak birbirinden farklı olgulardır. Kierkegaard, yok-

luğu, insanın birlikte hiçbir şey yapamadığı bir hiç olarak tanımlamıştır(Gençtan, 2013, s. 184). Hayatın bir sonunun olması, kendisinin de fâni yaratılışı olması sebebiyle insan, geleceği hakkında derin bir umutsuzluk içine düşmüştür. Diğer taraftan ölümün varlığı, Tanrı'ya inanan kişi için mutlak bir karanlık anlamına gelmemektedir(Yaran, 2002, s. 54). İnsanların dilinde ölüm, her şeyin sonudur(Kierkegaard, 2004, s. 30). Maddi yaşamı kendileri için yegâne yaşam olduğunu düşünenler için gerçekten ölüm, her şeyin sonudur. Tüm yaşanabilirliliklerin gerçekleşmeksizin nihayete ermesidir. Kierkegaard, ölümü varoluşun devamı, umudun ve imanın dikey boyutuna anlam kazandıran bir olgu olarak görür.

Kierkegaard'ın felsefesinde ölüm, yaşam ile iç içedir. İnsan, dünyaya geldiği andan itibaren ölüme yaklaşmaktadır. Yaşanılan her an, bireyi ölüme götürmektedir. Bir anlamda yaşam, geriye bırakılmış bir ölümdür. Ölüm ile bu kadar yakın bir yaşam sürdüğünün farkına varan insan, şayet bu dünyadan sonraki yaşama inanmıyorsa bu durum, onun için bir kâbustur. Yaşamın anlamı, ölüm ile birlikte farklılaşmıştır(Gençtan, 2013, s. 152). Kierkegaard, ölüm anlayışından söz ederken hem Hristiyan dininin ölüm anlayışına hem de varoluşsal açıdan ölüm kavramına bir çözümleme getirir. Hristiyan dini için, ölümün kendi içinde bir son olmadığını, yaşama bir geçiş yolu olduğunu belirtir(Kierkegaard, 2004, s. 30).Kavramsal olarak ontolojik ya da subjektif ölüm öte yandan biyolojik ya da objektif ölümü ayırt etmekle başlar. Bu üç varoluşsal alan, bireyin hayata ve ölüme bakışı ile bir bütünlük göstermektedir. Kierkegaard, ölüm problemini subjektif ölüm ile objektif ölüm kavramları ile değerlendirir.

Kierkegaard'ın Felsefesinde Subjektif Ölümün Anlamı

Kierkegaard'a göre subjektif olarak anlaşılan ölüm, bir görev hâli ya da "ahlaki ifadelere sokulan bir görev" olarak düşünülmelidir. Ona göre ölüm, hissedilmelidir ve insan yaşamını değiştirecek derecede, önceden yaşanılan bir fikir olarak kendisine bağlanılmalıdır(Koç, 1999, s. 42). Bu durumda ölüme varoluşsal bir perspektiften yaklaşılsa, her karar ve seçim değer kazanır. Yani ölüm, her an başa gelebilecek ya da insanın sonlu bir varlık olduğu düşüncesi, yaşamımızı ve özellikle de seçimlerimize özel bir anlam yükleyerek, yaşamımızı değiştirir. Çünkü birey Kierkegaard'a göre zaman ve ölümlle sınırlı bir varlık olduğunu keşfeder keşfetmez seçim yaptığı her anın da "ahlaki davranışı" gerçekleştirebilmesine imkân veren bir an olduğunu fark eder. İşte bu sebeple Kierkegaard, subjektif düşünür, aynı zamanda bir ahlak düşünürüdür. Ölümün kesintisizliğinin, zamanla ciddi bir problem hâline geldiğini söyleyen Kierkegaard: *"Yaşamımın her faktörü ile bağlantısı dâhilinde ölümün kesinsizliğini düşünmek benim için giderek daha da önemi hâle gelmektedir"*(Magill, 1971, s. 38).Sözleriyle dile getirmektedir. Zira bu kesinsizlik ya da belirsizlik tüm yaşamı etkilemektedir.

Kierkegaard, bu dünyada kurtuluşa ermenin yolu olarak subjektif ölümü görür; ancak bu ölüm, bildiğimiz anlamda ruhun bedenden ayrılması değildir. Kierkegaard'ın kastettiği bu ölüm, tasavvufi anlamdaki "ölmeden önce nefsinizi öldürünüz"ilkesine benzemektedir. Kişinin nefsini dizginlemesi, onu terbiye etmesidir. Bir anlamda kişinin kendisini tedavi etme-

sidir. Bu konuya önem veren Kierkegaard, "bu dünyada subjektif ölme yoluyla tedavi olanların böylece sonsuz yaşama sıçradığı" (Shapiro, 1990, s. 157) görüşündedir. Sınırlı ve sonlu bir varoluşa sahip olan insan, ölüm yoluyla bu sınırlarını aşma çabası içindedir. "*Her insanın varoluşunda eksiklik duygusu vardır*" (Gençtan, 2003, s.74). Bu eksiklik duygusu, ancak ölüm ile son bulacaktır. Kişinin, birey olabilmesi, yığınlardan sıyrılıp kendi kararlarıyla tek başına ayakta durabilmesi Kierkegaard için gerçek kurtuluştur. Ancak bunun, o kadarda kolay bir şey olmadığını savunur.

İnsanın doğası gereği zor olandan ziyade hep kolay olanı yapma peşindedir. Kierkegaard'ın ortaya koyduğu bu yol ise en zor olandır. Kişi kendisi (asli varoluşunu bulması) için kendi isteklerini sınırlamalıdır. Bir anlamda nefis terbiyesi diyeceğimiz bu yolla kişi kurtuluşa erecektir. Kierkegaard'ın sisteminde bunun anlamı, kişinin "kendi nefisini öldürmesidir" (Shapiro, 1990, s. 156). Dünyevi yaşamı ölüm ile nihayete erdiren insan, artık farklı bir düzlemde uhrevi yaşamını sürdürecektir. Düşüncesinde aşkın alana yer vermeyen kişi için

"Ölüm, yaşama bir anlam veremez; tersine, ölüm, geçmişe anlamını verecek olan bir geleceği acımasız bir biçimde yok ederek yaşamın alacağı her türlü anlamı ortadan kaldırır. Üstelik varlığını hiçbir şey üretmeyecek olan bir şeyin devinimsizliği içinde dondurur (Mounier, 1986, s. 93)".

İnanan için ise bu anlamda ölüm, bitiş değil yeni bir başlangıç için bu dünya yaşamı çok önemlidir. Ölmeden bu dünyada nefis terbiyesi ile ölen kişiler, son adımı atmadan ebediliğin tadına varacaklardır. Bu açıdan, bireyin ve toplumun hayatı, ölüm gerçeğinin ışığı altında önem kazanır. Eğer ölüm ebediyete bir göç ise ve kişi bu hayatta bir şeylerden feragat ederek buna ulaşabilecekse eğer, içkinlik, tamamıyla ölümden ibaret olup bir fedakârlık âlemidir (Kierkegaard, 1967, s. 108).

Kierkegaard, "Either/Or" kitabında ahlaki-dinî bir hayat yaşamanın güzelliklerini methe-derken şu bakış açısından söylemiştir. İnsan "*geçici ve ebediliğin sentezi durumundadır.*" Ve insan, yararı için var olan şu anki yaşama odaklansa bile mutlak unsur şudur ki âdemoğlu baki Tanrı'nın boyunduruğu altındadır.

Kierkegaard'ın Felsefesinde Objektif Ölüm

Objektif ölüm ise bütün canlılar için mutlak bir gerçektir. Kierkegaard'a göre objektif ölüm, genel ve evrensel bir olgudur. Objektif ölüm, kalp atışların durması anlamında da kullanılmıştır. Objektif ölüm, dünyevi yaşam süren insana her attığı adımda kendi sonluluğunu hatırlatmaktadır. Bu ölüm, organizmanın işlevini yitirmesidir. İradenin dışında gerçekleşen bir durumdur. Yaşamın belirlenmiş bir sonunun olması, o yaşamı sürdüren insanın da bir sonu olduğu anlamına gelmektedir.

İnsanların büyük çoğunluğu için objektif ölüm büyük tehlike, istenmez bir hadisedir. Bu, daha çok insanların yaşamdan beklentileriyle ilişkili bir anlayıştır. Bir anlamda bu kişinin

yaşama yüklediği değer ile doğru orantılıdır. Yani kişi yaşamdan ne kadar çok şey bekliyorsa, ölüm onun için o kadar büyük bir tehlikedir. Bu, "*ölüm en büyük tehlike olduğu sürece, yaşamdan bir şeyler bekleniyor*" (Kierkegaard, 2004, s. 26) anlamına gelir.

Hiç kimse ölümden geri dönemez, hiç kimse dünyaya sürünmeden gelmedi; hiç kimse ona buraya gelip gelmek istemediğini veya gitmek isteyip istemediğini sormadı(- Kierkegaard, 1959, s. 261)".

Hayatın en güzel ve en verimli lezzet zamanları bile ölüme yoldaştır (Kierkegaard, 2000, s. 4). Bu yüzdendir ki zevk, hayatın anlamı olamaz. Eğer insanın kendi kaderi üzerinde hiçbir kontrolü yoksa ve dünya zevklerini daim tutamıyorsa, elbette ki yolun gidişatı ve tek sonu ölüm gibi gözükmetedir. Ancak; hayatın anlamı ölümdür demek bir çelişkidir. Bu hayat her şey ise ölüm gerçeğinin ışığı altında var olma kati surette anlamsız ve ümitsizdir; ama eğer her şey değil ise insanlara ölümden kaçabilmeyi akıllarına getirmektedir. Kierkegaard'ın görüşüne göre objektif ölümden kaçmaya çalışmanın hiçbir anlamı yoktur. Çünkü bu, varoluşun görmezden gelinemeyecek bir gerçeğidir. İnsan, ölümün kaçınılmaz bir son olduğu gerçeğinin farkına vardığı an, ölümün hayatla ilişkisini açıklamaya ihtiyaç duyacaktır. Biz sevssek de sevmesek de, kabul etsek ya da etmesek de, ölümün nasıl görüldüğü (ya da görülmediği), kişinin hayata tümünden bakış açısıyla yakından ilişkilidir. Gençlik, yaşlılık ve nihayet ölüm, insan varlığının normal özelliği ve hayvanlarla ortak yanıdır. Yaşamının çeşitli durumlarını kişiliğinde birleştirmek, insanın ödevidir. Bununla beraber her kişide, her zaman bir tek yanlılık olduğu gerçeğini unutmamak lazımdır. Bu tek yanlılığın gerçek büyüklüğünü unutarak soyut anlamda çok yanlı olmak amacıyla kişinin kendi kendini yitirmesi 19. yüzyılın büyük talihsizliğidir (Blackham, 1961, s. 12).

İman ve Umut İlişki

Kierkegaard'a göre her insan yaşamı, dinî olarak tasarlanmıştır, bedensel-ruhsal olan özgürlüğünü baştan yitirmiştir ve varoluşun özü, sonsuzluk özlemiyle yanan insanın sonluluk çırpınısıdır. Ölümsüzlüğü, ruhun hastalığı ve umutsuzluğu olarak açıklayan Kierkegaard, benliğe yabancılaşma anlamına gelen umutsuzluktan kaçınmak için, bireyin yaratıcısıyla karşı karşıya gelme cesaretini göstermesi gerekliliği üzerinde durmuştur. Ölümden sonraki sonsuzluğu bilmeyen için son, meydana gelen ölüm ile her şey boşlukta kaybolur. Tanrı olmaksızın bu evrende yalnız kalan insan bir bunalımdadır. Terk edilmişliğin acısını ve yalnızlığını duymaktadır. Maddi dünya ile tek başına mücadele etmesi mümkün değildir. Tüm bu olumsuz unsurların birleşmesiyle insan, evrende bu günü ve geleceği hakkında kaygılanmakta, umutsuzluğa düşmektedir. Kierkegaard umutsuzluğa düşen insanın imanında bir sorunun olduğunu savunur. Çünkü gerçek bir inanan, yani sonsuz hayata inanan kişi, geleceği ile ilgili bir kaygı duyup umutsuzluğa kapılmaz.

Ölüm düşüncesiyle birlikte umutsuzluğa kapılan insanlar, bu ümitsizliğe düşmemek için günlük yaşamlarında mümkün olduğunca ölüm kavramından uzak dururlar. Bu düşünce, gerçek bir imana sahip olanlar dışında rahatsızlık vericidir.

İnsanlar, “biz mümkün olduğu kadar ölüm düşüncesinden kaçmak istiyoruz. Ölüm düşüncesi-nin bizi rahatsız etmesini istemiyoruz; ancak Hristiyanlık da ölümü mümkün olduğunca yakını-mıza getirmek istiyor” (Kierkegaard, 1967, s. 337).

Kierkegaard’a göre semavi dinler de ölüm düşüncesini gündemde tutarak insanların hayat-ları konusunda yapacakları tasarruflarda daha dikkatli olmaları konusunda onları uyarmaya çalışmaktadır (Kierkegaard, 2004, s. 16). Soyut kişiler arasında sayıca ve insanlık bakımın-dan eşitlik ve içkinlikçi bir düşünce olan bu dünyada olabildiğince çok kişinin mutluluğu bireyin üstünlüğü Tanrı’yla olan bağıyla yer değiştirmiş. Ölülerin Dirilişi söylevinde, insan etkisi çok fazla karışmamış olan ölümsüzlüğün kanıtını isteyenlere şunu söyler: “Hiçbir şey ölümsüzlükten daha gerçek değildir, korkun ondan ki o hesap günüdür” (Kierkegaard, 1967, s. 190). Kierkegaard, insanların azap görme ihtimalini kabul etmesine ve onların uykularından uyandırılmaları için cehennem azabı hakkında bir şeyler öğretilmesine ihtiyaçları oldukla-rını kabul etmektedir. Kierkegaard bu şekilde Hristiyan transandantalizmini desteklemiştir. Kierkegaard, insanları ölümün gerçekliğiyle yüzleştirmek için mezarlıkları tüm çıplaklığıyla gösterir ve insanoğlunun tüm yaşamına anlam veren daha yüce bir varlıkla da karşılaştırmış olur. Kierkegaard, aşkın cenneti hayatının coğrafya ya da metafiziğini temin etme amacıyla değildir. Biri çıkıp Kierkegaard’ın ölüm sonrası hayatı ölümsüzlük olarak mı yoksa diriliş ola-rak mı tarif ettiğini sorarsa Kierkegaard ölümsüzlüğe ve dirilişe birbiriyle çelişen iki olgu ola-rak bakmamıştır. Buna rağmen ölümsüzlüğün aksine diriliş, bir yaşam kalitesi olarak sonsuz hayata uyarlanamaz. Kişinin Tanrı’ya en yakın olduğu an sadece içindeki daha fazla din ah-laklı düşünceliği ve bunun sonucunda sahteliği veya günahı keşfetmekle olduğu için kur-tuluş mutlak surette Tanrı’nın rahmetine iman etmeye dayanır.(Kierkegaard, 2009, s. 122).

Sonuç

Soren Kierkegaard’a göre bir insanın ölüme bakışı, hayata tümünden bakışıyla yakından ilgi-lidir. Çeşitli bakış açıları, inanış ve ölüm tartışmalarında, dünyayı sadece basitçe varsaydığımız bakış açısıyla, yüce bir varoluş düzeni olarak kabul edilen bakış açısı arasında önemli bir fark olduğunu ortaya koyar(Kierkegaard, 2011, s. 203-213).Ölümün, tüm insanların yaşadığı tek ortak tecrübe olduğunu söyleyen Kierkegaard, onun bireyselliğinden bahseder. Kala-balık içindeki yığınları ham bir varoluş olarak değerlendiren Kierkegaard’a göre kişi, toplu-luktan sıyrılmadan birey olamaz. Hayatta iken yığınların arkasına saklanan insan, çoğu kez başkalarının yolundan giderek birey olmanın sorumluluğunu almaktan kaçır. Böylesi bir birey olmaktan kaçan kişilerin bile hayatta iken en az bir kere saklanamayacakları bir durum vardır ki o da kendi ölümleridir. İnsan, yalnızca kendi ölümünü görebilir. Kierkegaard’a göre birey, salt madde ve mananın; ruh ve beden birleşmesiyle birey olmamaktadır. Doğuşuyla birlikte şekilsiz bir biçimde dünyaya gelen insan çabaları ile daha sonradan kendisine şekil verecektir. Varoluşçuluğun en temel öğretisi olan bu anlayışa göre insan, kendi varoluşuna sahip çıkarak bu dünyadaki yerini belirleyecektir. Buna göre gördüğümüz herkes de gerçek

bir varoluşa sahip değildir. Kimisi benliğinin farkına varıp yığından sıyrılarak tek başına birey olmanın ağırlığını taşıırken kimisi de yaşamı boyunca ham bir varoluşa sahip olduğunun farkında bile olmayacaktır. Kierkegaard da insanlar arasında böylesi bir ayırım yapar. Ona göre, bu dünyada tek başına ayaklarının üzerinde duramayan kişi, gerçekten yaşıyor değildir. Yani ona göre böylesi kişiler hayatta iken ölüdürler. Gerçek yaşam, hayatı bütün ayrıntısı ile anlayan ve kendi varoluşunu, hayat ve ölüm üzerine temellendirir.

İnsan belki korku yüzünden ölüme sırtını döner, fakat çoğu zaman ölüme sırt dönmekle hayattan da yüz çevirdiğini fark etmez. Oysa ölüm ile hayat birbirini tamamlayan karşıtlardır. Her ikisi de zaman ile mekânın tek bir boyutuna saplanmış olan bizlerin ancak göz ucuyla görebileceği bir kürenin iki yarısı gibidir. Ölüm, bizden öteye dönük olan, bizim aydınlatmadığımız yaşamın yüzüdür. Kierkegaard, bu dünyada subjektif ölme yoluyla (arınma yoluyla) tedavi olanların böylece sonsuz yaşama sıçradığı görüşündedir. Sınırlı ve sonlu bir varoluşa sahip olan insan, ölüm yoluyla bu sınırlarını aşma çabası içindedir. Her insanın varoluşunda eksiklik duygusu vardır. İnsanlığın en keskin gerçekliği, objektif ölüm ile bu eksiklik duygusu son bulacaktır.

Kaynakça

- Barrett, W. (2003). *İrrasyonel insan* (Çev. S. Özer). Ankara: Hece Yayınları.
- Blackham, H. J. (1961). *Six existentialist thinkers*. London: Routledge.
- Bochenski, I. M. (1971). *Felsefeye giriş* (Çev. M. Akalın). İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Bozkurt, N. (2003). *20. yüzyıl düşünce akımları*. İstanbul: Morpa Kültür Yayınları.
- Cevizci, A. (2002). *Felsefe sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Gençtan, E. (2003). *İnsan olmak*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Gençtan, E. (2013). *Varoluş ve psikiyatri*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Kierkegaard, S. (1959). *Either/or* (Ed. W. Lowrie). New York: Anchor Books.
- Kierkegaard, S. (1967). *Journals and papers* (Vol. 1) (Ed. V. Howard, & E. H. Hong). Bloomington and London: Indiana University Press.
- Kierkegaard, S. (1992). *Concluding unscientific postscript to philosophical fragments* (Vol. II). New Jersey: Princeton University Press.
- Kierkegaard, S. (2000). *The essential* (Ed. H. V. Hong, & E. H. Hong). New Jersey: Princeton University Press.
- Kierkegaard, S. (2002). *Korku ve titreme* (Çev. İ. Kapalıyaya). İstanbul: Anka Yayınları.
- Kierkegaard, S. (2004). *Ölümçül hastalık umutsuzluk* (Çev. M. M. Yakupoğlu). Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Kierkegaard, S. (2009). *The sickness unto death* (Ed. G. Pattison, & J. Lippitt). UK: Oxford.
- Kierkegaard, S. (2011). *The resurrection of the dead is at hand*. History of European Ideas: Christian Discourses.
- Koç, E. (1999). Yunus Emre ve egzistansiyalistler de zamansallık ve ölüm. *Felsefe Dünyası Dergisi*, 29, 29-35.
- Macquarrie, J. (1972). *Existentializm*. New York: World Publishing.
- Magill, F. (1971). *Egzistansiyalist felsefenin beş klasiği* (Çev. V. Mutal). İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Mounier, E. (1986). *Varoluş felsefelerine giriş* (Çev. S. R. Kırkoğlu). İstanbul: Alan Yayınları.
- Shapiro, B. G. (1990). *Divine madness and the absurd paradox*. London: Greenwood Press.
- TUSİAD. (2002). *Batı felsefe geleneği: Öğreti ve kavramlar açısından yaklaşım*. İstanbul: Lebib Yalkın Yayınları.
- West, D. (1998). *Kıta Avrupası felsefesine giriş* (Çev. A. Cevizci). İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Yaran, C. S. (2002). *Bilgelik peşinde*. Samsun: Araştırma Yayınları.

Higgs Parçacığı Neden Bir Arkhedir?

Mustafa Çakıroğlu*

Öz: Felsefe ve Bilim '*arkhe nedir?*' sorusuyla başlar. Miletoslu Thales'le başlayan *arkhe problemi* görünür dünya-daki çokluğun arkasında yatan birliği arar: 'her şeyin kendisinden yapıldığı temel madde nedir? İlk ilke nedir?' gibi sorulardan oluşur. İlk Çağ doğa filozofları bu sorulara *su* (Thales), *ateş* (Herakleitos), *hava* (Anaximenes), *apeiron* (Anaximandros), *sayı* (Pythagoras), *boşluk* (Leukippos), *atom* (Demokritos) gibi farklı cevaplar vermişlerdir. Bu cevaplardan birisi olan Demokritos'un *atomculuk* düşüncesi bir süre unutulsa da Gassendi, Boyle, Hook, Gay Lussac gibi bilim adamlarının çalışmalarıyla devam etmiş ve 19. yüzyılda J. Dalton tarafından yeniden modern bilime kazandırılmıştır. 20. yüzyılda ortaya çıkan yüksek enerji fiziğiyle birlikte, atomaltı parçacıkları ve maddenin yapısını ortaya çıkarmak için inşa edilen CERN laboratuvarında, mikro âlemden -atomaltı parçacıklardan- makro âleme -galaksilere- kadar fiziksel varlığı iki ana grupta -kuvvetler ve parçacıklar- toplayan Standart Model (SM)'e göre, maddeye kütle vermekten sorumlu Higgs bozonu CERN'deki LHC'de (Büyük Hadron Çarpıştırıcısı) keşfedilerek 2013 Nobel Fizik Ödülü'nün konusu olmuştur. Bu çalışmanın ana fikri, maddeye kütle kazandıran *Higgs* parçacığının bilim ve felsefe tarihinin en kadim tartışması olan *arkhe* problemi bağlamında bir çözüm teklifi ve tezi olarak ele alınması üzerine kuruludur.

Anahtar kelimeler: Arkhe, Atom, Standart Model, Higgs Parçacığı, Cern, Bilim Tarihi, Fizik Tarihi, Felsefe Tarihi.

Giriş

İnsanoğlu, evrendeki varlık-varoluş karşısındaki hayretini-merakını giderecek olan soruların cevabını üç temel bilgi alanında bulmaya çalışmıştır: 1. Din-Mitolojiler, 2. Felsefe ve 3. Bilim. Düşünce ve insanlık tarihi, bu üç alandaki karmaşık ve iç içe geçmiş örüntülerin, hikâyelerin sonucunda oluşmuştur. Tarihsel süreçler içinde bu üçünden biri veya birkaçı daha baskın olsa da üçünün de temel çıkış noktası neredeyse aynı sorulardır:

Gerçekte var olan nedir?

Gerçekten bilmeye değer olan şey nedir?

Bir şeyi o şey yapan şey nedir?

Her şeyin kendisinden yapıldığı temel madde nedir?

İlk ilke nedir?

* Doktora Öğrencisi, Ankara Üniversitesi, Bilim Tarihi Ana Bilim Dalı.
İletişim: cokbasit@yandex.com.

Başlangıca ve köklere dair bu sorular, tek bir kavramla ifade edilir: *arkhe*. Bu çalışmanın kavramsal odağında da *arkhe* nosyonu vardır.

Bu çalışmada, 2013 Nobel Fizik Ödülü'nün de konusu olan Higgs Parçacığı, özellikleri itibarıyla *arkhe* problemine *bir çözüm teklifi* olarak değerlendirilmektedir. Ruhunda '*başlangıçlar ve kaynaklar*'ın derin yer ettiği Din ve Mitolojiler, Felsefe ve Bilim, özünde '*rizamato panton*' (her şeyin kökü) refleksli bilgi alanlarıdır. Bundan dolayı da her şeyin kendisinden yapıldığı düşünülen '*atomlar*'a ilişkin düşünsel ve tarihsel serüven, bu alanlarda ele alınarak bilimin 2600 yıl boyunca, dönem dönem seyrelip, dönem dönem yoğunlaştığı tartışmalar, ana bir çizgide gösterilmeye çalışılmış, onca badireye ve zorluklara rağmen '*düşünce zincirinin*' vitalistik ve holistik yapısının farklı kırılmalarından geçerek günümüze kadar güçlü bir şekilde ulaştığı görülmüştür. Amacı ve metodu, yeri ve zamanı değişse de insanlığın '*arkhe nedir?*' sorusu etrafında yaptığı tartışmalar günümüz fiziğinde, felsefesinde ve doğa bilimlerinde derin etkiler bırakmış, âdeta bir *tohum* işlevi görmüştür. Rahatlıkla söyleyebiliriz ki insanoğlu, bugün bilim dediğimiz şeyi '*atomun peşinde*' koşarken üretmiştir.

Bu çalışmada *arkhe* problemi; mitoloji, dinler tarihi, felsefe ve fizik alanlarında, disiplinlerarası bir metotla tartışılacaktır.

Öncelikle yaratılışa dair metinlerde, kozmogonilerde evrenin yaratılışına temel teşkil eden madde veya ilkelere yer vereceğiz.

Mitolojide Evren ve Yaratılış / Kozmogoni

Hint Mitolojisinde Yaratılış

Hinduizmin kutsal metinlerinden Vedalar (Rig Veda), yaklaşık MÖ 1500 yıllarına aittir. Rig Veda'nın içinde geçen Yaratılış İlahisi (Rig Veda, X, 129) şöyledir:

O zaman ne yokluk ne de varlık vardı,
Ötede ne bir cennet ne de bir gökyüzü vardı.
O neyi kapsadı? Nerede? Kimin korumasında?
Kavranılmaz ve engin olan su muydu?

O zaman ne ölüm vardı ne de ölümsüzlük,
Ne gündüz belli idi ne de gece.
O, rüzgârsız olarak, kendi gücüyle soludu,
Orada O'ndan başka kimse yoktu.

Başlangıçta karanlık, karanlık tarafından saklanmıştı,
Bütün bu görülemeyen şey Su idi.
O var olmaya başlarken boşlukla kaplandı,
"Bir Olan" sıcaklığın kuvvetiyle doğdu

Başlangıçta İstek ortaya çıktı,
O istek ki aklın ilk tohumudur.
Varlıkların var olmayana bağlı olduklarını
Azizler kalplerini araştırarak anladılar

Bunların ipleri iki yana yayıldı
Aşağıda mı yoksa yukarıda mı diye,
Orada doğurtanlar, orada güçler vardı
Aşağıda enerji, yukarıda ise etki vardı.

Kim tamamen bilir? Kim burada açıklar
Bu yaratılışın nereden geldiğini?
Bunun (Evrenin) yaratılmasıyla tanrılar sonradan ortaya çıktılar.
O hâlde onun var oluşunu kim bilebilir?

Bu yaratılış nereden doğdu?
Onu o kurdu mu yoksa onu o kurmadı mı?
Yaratılışın en uzak gökyüzündeki gözleyicisi,
Bunu sadece o bilir ya da belki o da bilmez.
(Radhakrishnan, 1929, s. 97-98)

Upanishadlarda Yaratılış

Chandogya Upa. (VI, 12)'da geçen bir konuşmada Uddâlaka Âruni, oğlu Şvetaketu'ya varoluşun ve evrenin sırlarını şöyle anlatmaktadır:

1.

-Buraya bir incir getir.

Getirdim efendim.

-Onu ikiye böl.

Böldüm efendim.

-Orada ne görüyorsun?

Çok güzel tohumlar var efendim.

-Lütfen onları da ikiye böl.

Böländü efendim.

-Şimdi ne görüyorsun?

Hiç bir şey efendim.

2- Sonra baba oğula dedi ki: Sevgili oğlum, şu latif cevheri görüyorsun, o cevher ki ondan şu kocaman Nyagrodha (kutsal incir ağacı) meydana geliyor.

3- İnan bana oğlum, bütün dünya da işte bu aynı cevherin ruhuna sahiptir. Bu Gerçek'tir. Bu Atman'dır. Bu Sensin Şvetaketu (Kaya, 1991)".

Burada geçen konuşmada;

“kırılan tohumların içinden bildiğimiz anlamda bir varlık çıkmadığı, aksine incir ağacının o görülemeyen şeyden oluştuğu söylenmekle, varlığın yokluktan geldiği de söylenmiş oluyor (Kaya, 1991)”.

Tao Felsefesinde Yaratılış

Taoculuk mitolojisinde evrenin yaratılışı şöyle ifade edilir:

Bir şey var ki, ondan kaos meydana geldi
Gökten ve yerden önce de vardı
Tek başına ve sessiz, sonsuz-uçsuz bucaksız
Kendi başına ve başkalaşmadan
Sürekli hareket hâlinde ve yılmadan
Göklerin anası da diyebiliriz ona
Adını bilmiyorum
Ona Tao adını verdim
(Usta, 2013, s. 74-75.)

Tao Te Cing kitabında, evrenin ve *şeylerin* yaratılışına dair şöyle bir anlatım geçer:

Tao *biri* doğurdu
Bir olan *iki* sayı doğurdu
İki sayı *üç* sayıyı doğurdu
Üç sayıdan *çok* sayı çıktı
Şeylerin sayısı çoğaldı
Yin tarafından taşınan, Yang tarafından kucaklandı.
Her şeyi kucaklayan güç tarafından birleştirildi
(Laudse, 1970).

Yukarıdaki anlatımda tekillikten sonsuza uzanan varoluşun kaostan düzene nasıl geçtiği, varoluşun unsurları anlatılmıştır.

Yunan Mitleri (Homeros ve Hesiodos)

Hesiodos'un Teogonisi'nden:

Anlatın bana bunları Museler, siz ey konakları Olympos'ta olanlar
Baştan beriye ve söyleyin, bunlardan hangisi önce meydana geldi
Gerçekte Kaos'tu en önce meydana gelen, sonra da
Geniş göğüslü Toprak her şeyin daima sağlam durağı
Ve Eros, en güzeli ölümsüz tanrıların
(Kranz, 1994, s. 12-13).

Hesiodos'un bu anlatımı, Yunan mitolojisinde başlangıçta Kaos'un olduğunu açıkça ortaya koymaktadır.

Kutsal Metinlerde (Tevrat, İncil ve Kur'an-ı Kerim'de) Yaratılış ve Başlangıç

Tevrat

Tevrat'taki yaratılış bahsi, *Tekvin* bölümünde izah edilir. Buna göre, yaratılış altı gün içerisinde olmuştur.

Yaratılıştaki İlk Gün

- 1-Başlangıçta Tanrı gökleri ve yeri yarattı.
- 2-Yer boştu, yeryüzü şekilleri yoktu; engin karanlıklarla kaplıydı. Tanrı'nın ruhu suyun üzerinde hareket hâlindeydi.
- 3-Tanrı ışık olsun dedi ve ışık var oldu.
- 4-Tanrı ışığın iyi olduğunu gördü; Tanrı ışık ve karanlığı birbirinden ayırdı.
- 5- Tanrı ışığa "gündüz" adını verdi ve karanlığa "gece" adını verdi; akşam oldu sabah oldu; bir gün (Tekvin, I).

Yukarıdaki ifadelerin yaratılışa dair bir kronoloji içerip içermediği, Tevrat yorumcuları arasında bir ihtilaf konusudur. "Başlangıçta Tanrı gökleri ve yeri yarattı." ifadelerine bakıldığında, yaratılış dizisinin –Tanrı önce gökleri yarattı; sonra yeryüzünü, karanlığı, ışığı vs. şeklinde – sıralandığı anlaşılmaktadır (Farsi, 2002, s. 2).

İncil

Yuhanna'nın ilk ayetinde, başlangıçta ne olduğuna dair dolaysız bir açıklama yapar İncil:

"Başlangıçta Söz vardı.
Söz Tanrı'yla birlikteydi ve Söz Tanrı'ydı.
Başlangıçta o Tanrı'yla birlikteydi.
Her şey O'nun aracılığıyla var oldu,
Var olan hiçbir şey O'nsuz olmadı.
Yaşam O'ndaydı ve yaşam insanların ışığıydı.
Işık karanlıkta parlar ve karanlık onu alt edememiştir
(Yeni Ahit, Yuhanna, 1, 1-5)".

Kur'an-ı Kerim

Kur'an'da;

"Biz, Kitap'ta hiçbir şeyi eksik bırakmadık (el-En'am, 6/28)".
"Yerin karanlıkları içindeki tek bir tane, yaş ve kuru hiçbir şey müstesna olmamak üzere hepsi apaçık bir kitaptadır (el-En'am, 6/59)".

buyrulmaktadır.

Evrenin varlığı, meydana geliş şekli ve nedenlerine bir cevap olabilecek şekilde Kur'an, Allah'ın sıfatlarından ayrıntılı bir şekilde bahseder. O, her şeyi yaratan, var eden ve onlara şekil verendir. O, yaratıcıdır. Yaratma sürecini başlatan ve dilediği gibi yaratandır (er-Rum, 30/27;

el- Haşr, 59/24; el-Alak, 96/1). Gökleri ve yeri ve bu ikisi arasındakileri, geceyi, gündüzü, ayı, güneşi ve galaksileri yaratan O'dur (el-Enbiya, 21/33; el- Furkan, 25/61; Kaf, 50/38).

Allah'ın isimlerinden olan El-Bedi, *"örneği ve numunesi olmayan şeyleri yoktan var eden"* anlamına gelmektedir.

Kur'an'da Yaratılışın Temel Maddesi Olabilecek Üç Yorum

Su

"O, hanginizin ameli güzel olduğu hususunda sizi imtihan etmek için gökleri ve yeri altı günde yaratandır. Bundan önce Arş'ı su üstünde idi (Hûd, 11/7)".

"O küfre sapanlar görmüyorlar mı ki başlangıçta göklerle yer bir biriyle bitişik iken biz onları ayırdık ve her canlı şeyi sudan yarattık (el-Enbiya, 21/30)".

Duman

"De ki: Gerçekten siz mi yeri iki günde yaratana karşı küfre sapıyor ve O'na bir takım eşler kılıyorsunuz? O, âlemlerin rabbidir. Orada yerin üstünde sarsılmaz dağlar yarattı, onda bereketler yarattı ve onda isteyip arayanlar için eşit olmak üzere oradaki rızıkları dört günde takdir etti. Sonra, kendisi duman hâlinde olan göğe yöneldi; böylece ona ve yere dedi ki: İsteyerek veya istemeyerek gelin. İki de, isteyerek geldik, dediler. Böylelikle onları iki gün içinde yedi gök olarak tamamladı ve her bir göğe kendi emrini vahyetti. Biz dünya göğünü de kandillerle süsleyip donattık ve koruma altına aldık (Fussilet, 41/9-12)".

Söz

"O, bir şeyin olmasını istediği zaman ona sadece 'ol' der! O da olur (el- Bakara, 2/117; Âli İmran, 3/47-50; el- En'am, 6/73; Yasin 26/82)".

Felsefede Arkhe Problemi

Hesiodos mitolojisinde evrenin başlangıcı ve tanrıların çıktıkları kaynak olarak Kaos zikredilir. Varoluş, Kaos'tan, boşluktan gelir. Hesiodosun mitsel anlatımında kendi amaçladığından öte bir şey anlaşılır, o da evrenin bir başlangıcı olduğu düşüncesidir. İlk fizikçiler diyebileceğimiz doğa (*physis*) filozoflarını, her şeyin özü olan bir arkhe, ilk ilke düşüncesine iten de bu olmuştur (Hesiodos, 1977).

Grekçede 'anarkhos' kelimesi 'arkhe'nin olumsuzluğu olup 'başsız, şefsiz, yahut başlangıçsız' anlamlarına gelmektedir. Grekçe 'arkhaios' kelimesinden türetilen 'arkhe,'

"başlangıç, hareket noktası, ilke, nihai madde, tanıtlanamayacak nihai ilke, baş, başlangıç, ilk neden, kök, köken, origin, ilk ilke, ana öge, en temel unsur, nüve; en yüksek güç, kudret, egemenlik, hâkimiyet, iktidar" (Peters, 2004, s. 50)

gibi anlamlara gelmektedir.

Arkhe'nin ilk, baş, başlangıç gibi anlamlarını bugün pek çok yerde görmekteyiz; archetype (arketip), arkeoloji, arkaik, architecture (mimari karşılığı 'başteknik'), archbishop (başpapa), archangel (baş melek), archenemy (baş düşman) gibi. Kanaatim odur ki Türkçedeki *arka* kelimesi de *arkhe*'den gelmektedir.¹ Bu bağlamda *arkhe nedir* sorusunu, '*Görünen dünyanın 'arka'sında olan şey nedir?*' şeklinde de sorabiliriz.

Arkhe'yi evrenin başlangıcı olan ilk prensip, ilk ilke olarak kullanan ilk filozof Anaximandros'tur (Peters, 1967). İlk doğa filozofu, ilk fizikçi olarak kabul edebileceğimiz Thales, bu kavramı kullanmasa da evrenin ilk nedenini bilmek istemiştir. Ibanez, şöyle der:

Thales kendisini kuşatan gerçeklikle iç içe yaşadı ve kendi kendine o müthiş, eşsiz "*Bu nedir?*" sorusunu sorarak felsefeyi yarattı (1998, s. 26).

Arkhe kavramı ile ilk olarak çokluğun nedeni, sonra da çokluğun düzeni üzerine açıklamalar yapılmıştır. Çoklukta birlik arayışı, ilk filozofların evrenin nedenini açıklama amaçlarının bir sonucudur. Evrenin başlangıcında ana/temel bir madde olduğunu söylemek ise evrendeki çokluğu başlatan ilkenin veya maddenin tek olduğunu düşündürmektedir. Bu düşünce ilk filozofların, çokluğun arkasındaki birliği görmelerinin bir sonucudur (Nietzsche, 1985, s. 38).

Felsefede arkhe problemini dört kategori altında inceleyeceğiz:

1. Tek bir arkhe üzerinde duran filozoflar
2. Form üzerinde duran filozoflar
3. Değişim problemi üzerinde duran filozoflar
4. Birden fazla arkhe üzerinde duran filozoflar

1. Tek Bir Arkhe Üzerinde Duran Filozoflar

Tek bir arkhe sorunu üzerine açıklamalar yapan ilk doğa filozofları:

1. Thales
2. Anaximandros ve
3. Anaximenes'tir.

Miletoslu Thales ve Arkhe Olarak Su

Thales (MÖ 624-548), bugünkü Türkiye'de, Söke'nin güneyinde Balat köyü olarak bilinen Miletos'ta yaşamıştır. Mıknatısın demir tozlarını çekmesi nedeniyle canlı olduğunu düşün-

1 İsmet Zeki Eyuboğlu, bu kanaatimizi destekler mahiyette, *Türk Dilinin Etimoloji Sözlüğü* (Sosyal Yayınlar, 2004) isimli eserinde, "Türkçenin yalnızca Asya kökenli olduğu, İlk Çağuluslarının dillerinden dolayı olarak etkilenmediği, Anadolu İlk Çağında yaşamış toplulukların dillerinden sözcük bulunmadığı görüşüne katılmıyoruz." demektedir.

müştür ve mıknatıstan söz eden ilk kişi olması yanında, modern Türkiye'nin Manisa iline yakın bir yerde mıknatıs taş yatakları bulmuştur. Manisa adı da köken olarak *Magnesia*'dan (mıknatıs - magnet, magnetit Fe_3O_4) gelmektedir. Ayrıca geometride kendi adıyla bilinen bir teoreme de sahiptir.

Bilimin doğduğu yer olan Anadolu kıyısındaki bir kentte, İonia'da yaşayan Thales, pratik bir fayda elde etmek için değil, anlama ve bilme merakını gidermek için (*philo-sophia için*) 'Dünyanın temel maddesi nedir?' diye bir soru sorar ve ardından gelen Antik Çağ filozofları da bu soru üzerinde düşünerek spekülative cevaplar ve çözümler üretirler –felsefe yaparlar-. Thales'in bu soruya cevabı, "Bütün şeylerin ilkesi sudur." olmuştur. Thales'i ilk filozof ve üzerinde durulmaya değer yapan şey, verdiği bu cevaptan ziyade sorduğu soru olmuştur. Bir bilim tarihçisinin de dediği gibi:

"Thales tek öge diye pekmez ilkesini savunsaydı bile haklı olarak spekülative bilimin babası olarak onurlandırılırdı (Wightman, 1950, s. 10)".

Wightman, Thales'in arkhe olarak neden suyu seçmiş olabileceğiyle ilgili olarak şunları söyler:

"Thales, oldukları halleriyle şeylerle ilgileniyordu, kimyacılar tarafından hünerle sınıflandırılıp ayıklanmış halleriyle değil. Dolayısıyla Thales'in ünlü sözü tam anlamıyla doğru olmasa da ilk bakışta anlamsız olmaktan çok uzaktı. Yerin yüzeyinin büyük bölümü sudur; su atmosferimizin her bölgesine girer çıkar. Bildiğimiz hâliyle yaşam su olmadan olanaksızdır. Simyacıların düşlediği, bütün maddeleri çözen maddeye en çok su yaklaşıp, rüzgâr esince su ortadan kaybolur, sonra yağmur olup bulutlardan yağar; gökten düşen kar gibi buz da suya dönüşür. Kavruk çölle kuşatılmış kocaman bir ülke dev bir su kütesinin yıllık taşmaları sayesinde bereketli zengin ve kalabalık bir ülkeye dönüşür (Wightman, 1950, s. 10)".

Thales, dünyanın tek tözden meydana geldiğini ileri sürmüştür. Bu tözün dünyanın arkhesi olması için de devindirici ve de değiştirici güce sahip olması yani dünyanın çeşit çeşit fenomenlerden oluşmasını açıklayacak bir gücün olması gerektiği için bu tözün doğasında *psykhé* olmalıdır (yaşam-maddesi ya da ruh-maddesi). Thales de bu apriori varsayımı doğrulayan şeyin su olduğunu düşünmüştür. Dolayısıyla su arkhedir, ölümsüzdür ve canlıdır. Ölümsüzlüğü dolayısıyla da dönemin yaygın inancı doğrultusunda Thales, "bütün dünyanın Tanrılarla dolu" olduğunu söylemiştir. Dolayısıyla Thales'in su dediği şey, biraz tanrısal/ilahî bir sudur.

Miletoslu Anaximandros ve Arkhe Olarak Apeiron

Thales'in öğrencisi ve hemşerisi olan Anaximandros (MÖ 610-546), Antik Çağ Yunanları arasında doğa üzerine bir inceleme yayımlama cesaretini gösteren ilk kişidir.

Simplikios, Anaximandros'la ilgili şu cümleleri sarf eder:

"Thales'in takipçisi ve öğrencisi, Praksiades oğlu Miletoslu Anaximandros, varlıkların [kurucu] unsurunun ve arkhe'sinin *apeiron* olduğunu [söyler]; bu *arkhe* ismini ilk kullanan odur (Aktaran: Denkel, 1998)".

Anaximandros, Thales'in dünyanın temel maddesinin su olduğunu ileri süren görüşüne katılmamıştır.

"O, su gibi özünde tek yanlı olan bir maddenin, tek başına ateş veya toprak gibi daha farklı bir şekilde oluşmuş başka şeylerin varlığını mümkün kılan türden niteliklere yol açabileceğine anlam veremez. Aynı itiraz, başka her şeyin kaynağı olarak düşünür düşünmez, diğer bütün maddeler için de geçerlidir. Demek ki dünyanın başlangıcındaki şey, ancak mevcut maddelerin hiçbirleriyle özdeş olmayan, buna karşılık bu sınırsız sayı ve türdeki maddenin hepsini oluşturabilecek bir şey olabilir. Dolayısıyla, bu şeyin ayırt edici özelliği, başlı başına sınırsız oluşu olmalıdır ve bu yüzden Anaximandros, onu tam da bu isimle, *apeiron* olarak adlandırır. Antik Çağ'ın en iyi yorumcuları, bu sözcüğün sonsuzluğu ifade eden çok sayıda anlamı olduğu noktasında Aristoteles'i takip etmişlerdir. Onlara göre bu, her tür Oluş'un gıdasını alıp beslendiği tükenmez bir ambar veya depo gibidir, bazı modern yazarların tarif etmiş olduğu gibi niteliksel olarak belirsiz bir şey değil. Gerçekten de *apeiron* sözcüğü, kesin suretle sınırsızlığa tekabül eder. Burnet de sözcüğü bu şekilde açıklamıştır (Jaeger, 2011, s. 43)".

Anaximandros ile birlikte fizik kuramı büyük bir hamle yapmış ve sürekli üzerinde yeni teorilerin ortaya çıkmasını sağlayan "algılanamayan", "soyut" kavramıyla düşünmeyi dolaşıma sokmuştur.

Miletoslu Anaximenes ve Arkhe Olarak Hava

Anaximenes, 6. yüzyılın ortalarında Anaximandros'un dostu, öğrencisi ve ardılı olarak kabul edilir. Kendine özgü fizik fikirleri vardır. Arkhe olarak *havayı* ileri sürmüştür.

Denkel, Anaximenes'in arkhe tartışmasına katkısını ve özgünlüğünü şu şekilde yorumlamaktadır:

"Anaksimenes'in havayı, hem varlığın temel doğası hem de varlığın kendisinden türediği bir arkhe olarak açıklayışı, felsefeye yapılan özgün ve önemli bir katkıdır. Bu açıklama, 5. yüzyılın ikinci yarısında ortaya atılan niceliksel kuramlara bir esin kaynağı oluşturmuştur. İsa'dan sonraki 3. Yüzyılda yaşayan Roma Piskoposu Hippolitos'un aktardığına göre, Anaksimenes'in 'hava'sı, eşit biçimde dağıldığında gözle görülemez, ancak soğuk, sıcak nem ya da devinimle algılanabilir olur. O, sürekli bir devinim içindedir; çünkü böyle olmasaydı, nesnelerin değişimi olanaksızlaşırdı. Hava sıkıştığı ya da açıldığında başka başka görünür. Açıldığında, seyrekleşir, ateş olur. Öte yandan esintiler, sıkışmış havadır. Daha da sıkışan hava buluta, suya dönüşür. Onu daha da sıkıştırınca toprak olur, olanaklı olan en sıkışmış durumundaysa taşdır (Denkel, 1998, s. 18-19)".

2. Form Üzerinde Duran Filozoflar

Form üzerinde duran filozoflar, Pythagoras ve Pythagorasçılardır. Pythagoras, şimdiki Kuşadası'nın hemen batısındaki Sisam (Samos) adasında ünlü bir mücevher yontucusunun oğlu olarak doğmuş, 40 yaşlarında yerel yönetimin özgür düşünceye olan tehdidinden dolayı MÖ 529'da Güney İtalya'ya gitmiş ve burada (Kroton) dinî boyutları, metafizik doktrinleri öne çıkan bir felsefe okulu kurmuştur: Pythagorasçılık. Parçacıkçı, hatta atomcu bir açıklamanın ilk örneğini bu okul ortaya koymuştur (Denkel, 1998).

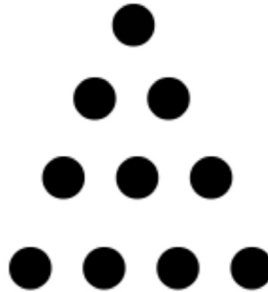
Pythagorasçılığın *parçacıklarını* nasıl anlamak gerekir?

“Pythagorasçılık için nesneler sayıdırlar ve sayıların bir araya gelmesinden oluşurlar. Dolayısıyla Pythagorasçı kuramın parçacıkları soyut, matematiksel varlıklardır. Buna karşılık onlar sayıları, genlik ya da büyüklük taşıyan şeyler olarak düşünmüşlerdir (Denkel, 1998. s. 20)”.

Pythagorasçıların üzerinde önemle durdukları şey;

“maddede maddi olmayandır, âleme egemen olan düzendir, karşıtlıklarındaki birlik, uygunluk, ahenktir, her şeyin temelinde bulunan matematiksel ilişkilerdir. Astronomide ve müzikte olduğu gibi geometride de her şeyin sayı sorunlarına indirgendiğini görüyorlar. Şu hâlde sayı, âlemin prensibi ve özüdür, ve eşya duyulur hâle gelmiş olan sayılardır. Her varlık bir sayıyı bulmaktır. Sayıların ve dolayısıyla varlıkların sonsuz dizisi 1'den çıkar. Eğer sayı eşyanın özü ise sayının özü de 1'dir (Weber, 1998, s. 25-26)”.

Pythagoras'ın felsefesinin temelinde *harmoni ve uyum* (oran) vardır. Pythagoras, Yunan müziğinin temel aralıklarını 1:2, 3:2 ve 4:3 oranlarıyla temsilini tespit etmiş ve bununla birlikte kaotik seslerin ilk dört tamsayı olan 1, 2, 3, ve 4 ile *kozmos'a* (düzen ve güzelliğe) ulaştığını açıklamıştır. Bu dört tamsayının toplamı 10'dur ve Pythagorasçılar için 10 mükemmel sayı anlamına gelir.

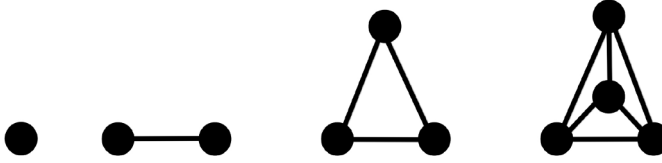


Şekil 1. 10 Sayısının Pythagorasçı Gösterimi (Tetraktys)

Bugün modern bilim açısından renk, ısı, ışık, ses vd. hepsi birer sayıyla, dalga boylarıyla, frekanslarıyla, kütleleriyle temsil edilebilmektedir. Kuantum fiziğinin denklemleriyle (*sayılarıyla*) bugün pek çok şeyi sayısal olarak açıklayabiliyor ve daha ötesinde *temsil* edebiliyoruz. Bir bilim tarihçisi olan Wightman, Pythagoras'ın "*Şeyler sayılardır.*" keşfinin bütün tarihin seyrini değiştirdiğini ifade etmiştir (1950, s. 20).

Pythagorasçılıkta şeylerin yapısı, geometrik olarak temsil edilebilir ve bu temsiller de sayılara indiregenebilir. Hacimler yüzeylerden, yüzeyler düzlemlerden, düzlemler çizgilerden, çizgiler de noktalardan oluşur (nokta ile *birim* arasında fark yoktur). Burada zikretmemiz gereken bir kavram daha var: *sınır*. *Sınır* hakkında Aristoteles Metafizik'te şöyle demiştir:

"Kimileri cisim ve hacimden ziyade yüzey, çizgi ve nokta ya da birim gibi cisim sınırlarının töz olduğunu düşünüyor (Guthrie, 2011, s. 267)".



Şekil 2. Pythagorasçılıkta Nokta, Çizgi, Yüzey ve Hacim'in Temsilleri

Her şeyi sayı ile ifade edebileceklerini düşünen Pythagorasçılar, adalet, evlilik, fırsat gibi sosyal şeyleri de buna dâhil etmişlerdir. Misal adalet ilk kare sayıdır ve bu da 4'tür, ikinin iki katı olduğu için iki eşit parçaya bölünebilir ve her yönden eşittir. Fırsat 7 ile temsil edilir çünkü doğada doğum ve olgunlaşma evreleri hep 7 ve katlarını takip eder. Evlilik 5'le özdeşleştirilir. Evlilikte erkekle dişinin birleşmesi söz konusudur ve erkek tek, dişi çifttir, 5 de ilk çift sayı 2 ile ilk tek sayı 3'ten oluşur.

3. Değişim Problemi Üzerinde Duran Filozoflar

Herakleitos ve Arkhe Olarak Ateş

Herakleitos'un felsefesinde Miletos okulundaki anlamıyla varlığın *arkhesi*, *physisi* ateştir. Herakleitos için *Logos* ateştir ve ateş, maddenin en yüksek ve saf formudur. Ateşi nasıl anlamak gerekir? Ateş sadece alev değil, ateş ruhu da meydana getiren bir ilkedir. Ateşin ruhla özdeş tutulduğu bir fragmanda Herakleitos şöyle der:

"Ruhlar için ölüm su olmaktadır. Suyun ölümü toprak olmaktadır. Su topraktan meydana gelir, ruh da sudan (fr. 36)".

Bu fragmanda da görüldüğü üzere ateş yerine ruh kavramı kullanılmıştır.

Logos ateştir ve bununla birlikte ateş maddi bir töz olmakla birlikte değişimi yöneten bir ilkedir de.

Herakleitos felsefesinin özündeki üç temel yasa (*logos*);

a. Uyum hep karşıtların ürünüdür (dolayısıyla dünyanın gerçeği "çatışma"dır).

b. Her şey sürekli devinim ve değişim hâlinindedir.

c. Dünya hep canlı kalan bir ateştir.

Kuantum fiziğinin Nobel ödüllü bilim adamlarından Heisenberg, Herakleitos'un "ateş"ini "enerji" ile özdeşleştirerek kayda değer çıkarımlar yapmıştır:

"Ateş sözcüğü yerine *enerji* sözcüğünü kullanırsak Herakleitos'un anlatımı, bizim bugünkü görüşümüze kelimesi kelimesine uyar gibidir. Enerji gerçekten de kendisinden tüm elementer daneciklerin, tüm atomların ve bundan böyle tüm şeylerin oluştuğu maddedir ve enerji aynı zamanda, hareketi, değişmeyi yaratan kuvvete sahiptir (2000, s. 42)".

Enerjiyi bir töz, maddi bir arkhe olarak düşünen Heisenberg'e göre;

"Enerji bir töz'dür, çünkü toplam niceliği hiç değişmiyor ve elementer danecikler, kendilerini ürettiğimiz birçok deneylerde olduğu gibi böyle bir tözden yapılmış olabilirler. Enerji; harekete, ısıya, ışığa ve gerilime dönüşebilir (2000, s. 43)".

Herakleitos'un temel önermelerinden olan *Karşıtların Çatışması* ya da *Uyumu*'nu modern anlamda enerjinin bir türden diğerine geçişi olarak anlayabiliriz. Özellikle Einstein'ın Rölativite teorisine göre kütle enerjiye, enerji kütleye dönüşebilir ve bunlar Herakleitos'cu anlamda özdeşirler.

Parmenides ve Zenon (Fenomen ve Hakikat)

Parmenides, duyumsal verilerin bir yanılsama ve sanı olduğunu söyler. Duyular aldaticıdır, dolayısıyla güvenilmez ve bundan dolayı da gerçeğe ve hakikate gözlem-deney ile ulaşılamaz. Ancak mantıksal/teorik düşünmeyle bu mümkündür. Akılla anlaşılan, var olabilen şeyler algıladığımız dünyanın olgularına hiç uymasa dahi daha gerçeklerdir. Varlığı ve gerçekliği algılanmaya, duyumsanmaya bağlı bir olgu olarak görmek felsefe tarihi ve bilim tarihinde yoğun bir şekilde rastladığımız görüşlerdir. Ama Parmenides, bu "çıkışıyla" âdeta bir meydan okuma yapmakta, bir çıkış açmaktadır. Denkel, Parmenides'in görüşlerini şöyle özetler:

"Şöyle düşünüyor, Parmenides: Söz söylemek ve düşünmek bir nesne gerektirir. Bir adı kullandığımızda *bu bir şeyin* adıdır, çünkü düşündüğümüzde *bir şeyi* düşünürüz. Dolayısıyla hem düşünce hem dil kendi dışlarında bir varlık gerektirir. Öte yandan yokluk üzerine düşünemez, söz söyleyemeyiz. Var olmayanı nasıl düşünebiliriz ki? Olmayan bir şeyin adı da olmamalı; olmayan üzerine söz söylenememeli. Var olmayanı, hiçbir şeyi düşünmek, hiçbir şey düşünmemektir. Dolayısıyla kendisine ilişkin olarak

anlamli sözler söyleyebildiğimiz, düşünce yürütebildiğimiz her şey varlık taşıır. Algıyla kavrananların varlıkları anlamında varlık taşımasalar bile, bundan daha 'gerçek' bir anlamda vardır, onlar. Herhangi bir şey hakkında anlamli olarak düşünüyor ve konuşuyor olmak, bu şeyin var olduğunun yeterli bir kanıtıdır (1998, s. 28)".

Dilin ve varlığın (evrenin) karşılıklılık ilişkisi içinde olması, üzerinde çetin tartışmaların geçtiği bir felsefe alanıdır da aynı zamanda.

4. Birden Fazla Arkhe Üzerinde Duran Filozoflar

Birden fazla arkhe üzerinde duran filozoflar;

1. Empedokles
2. Anaksagoras
3. Leukippos
4. Demokritos ve
5. Lucretius'tur.

Empedokles, Dört Öge ve Değişim

5. yüzyıl ortalarında felsefesiyle etkin olmaya başlayan Sicilya (Akragas) doğumlu Empedokles (MÖ 490-435), Parmenides hayranı bir Pythagorasçı olarak görülür. Düşüncelerini o dönemdeki pek çok şair-düşünür (filozof) gibi "felsefi şiir" yoluyla dile getirdi. Yine ilk filozofların çoğu gibi Empedokles de bir gezgindi. Yürümek âdeta ilham veriyor, düşüncelerini tetikliyordu sanki. *Arınmalar* adlı şiirinde *orfik* etkilere rastlanır. *Arınmalar*'da et yememek, belli bitkilerle beslenerek perhiz etmek gibi edimlerden söz etmiştir. Kranz, Empedokles'i Sokrates öncesi filozofların en verimli olarak niteler. Düşünceleri, eserleri çok uzun zamanlar boyunca geniş kitleler üzerinde etkili olmuştur. Nitekim dört unsur (anasır-ı erba) düşüncesi hâlâ halk arasında hüküm sürmektedir. Aristoteles de onu konuşma sanatının-Retorik'in yaratıcısı sayar (Ibanez, 1998).

Ateş, su, hava ve toprak çeşitli oranlarda birleşerek şeylerin sonsuz çeşitliliğini meydana getirmektedir. Bundan dolayı tek arkhe düşüncesini terk edip havayı, suyu, ateşi ve toprağı birbirinden çıkarma, birini diğerine yeğlemek yerine, dördü de aynı derecede arkhe sayılmalıdır. Bu ögeler, İonia düşüncesinde olduğu gibi birbirine dönüşmez, indirgenemez öğelerdir. Empedokles'in felsefesinde bu dördü maddi unsurdur ve bu unsurları belli oranlarda birleştiren *sevgi* ve onları ayıran *nefret*, devinimi oluşturan iki ilkedir. Sevgi organizmaları birleştirir, oluşturur, nefret ise ayırır, çözer ve bu şekilde devinim meydana gelir. Bu ikisi arasındaki çekişme hiç ateşkes olmadan süreklilik arz eder. Sırasıyla birbirlerine galip gelirler. Evrendeki düzen ve düzensizlik, bir ve çeşitlilik arasındaki savaş sürekli. Sabit matematik oranlarda birleşimler teorisi kimyanın temelini oluşturmuştur. Herakleitos'un karşıtların çatışması kuramını hatırlatan bu yaklaşım, aynı zamanda "*diyalektik*"in de tohumudur.

Dört unsur teorisi, daha sonraları Hipokrat, Aristoteles ve Galen'den geçerek İlk ve Orta Çağ tıbbına da yön verecektir. Empedokles'in tıp tarihinde de yeri büyüktür (Cogniot, 1968).

Anaksagoras

Anaksagoras, MÖ 5. yüzyılın başlarında İzmir/Urla yakınlarındaki Klazomenai'de (*bugünkü Güladası*) doğmuştur. Daha sonra Atina'ya gitmiş, Perikles etrafındaki entelektüel bir çevrede 30 yıl yaşadıktan sonra siyasal gerginliklerden dolayı MÖ 450'de Çanakkale Boğazı'ndaki Lampaskos'a (Lapseki'ye) yerleşmiş ve vefatına kadar (428) burada yaşamıştır.

Anaksagoras'ın temel töz düşüncesinin özü şudur: duyumlanabilir evrende ne kadar farklı tür veya nitelik varsa o sayıda ilke yada öge vardır. Bu görüşüyle Empedokles'in kuramına karşıt bir görüş ileri sürmüştür. Anaksagoras'ı felsefe tarihinde özgün kılan şey şu üç savıdır:

1. Varlık sonsuza değin *bölünebilir*.
2. Her şeyde her şeyden bir "parça" vardır.
3. Nesneleri oluşturan değişik ögeler (veya ilkeler) sayıca sonsuzdur (Denkel, 1998, s. 46).

Anaksagoras'ın felsefesine göre evrendeki oluşu meydana getiren *Nous*'tur. *Nous*, şeylerin en arınmış ve en saf biçimidir, her şeyin bilgisini içerir ve en büyük güce sahiptir.

Abdera Okulu Filozofları ve Atomculuk Düşüncesi

Her şeyin temel maddesinin atom olduğuyla ilgili görüşlerin sahibi olan *Leukippos* ve *Demokritos*, Abdera Okulu filozofları olarak bilinir. Abdera, bugünkü Trakya'nın İskeçe yakınlarındaki bir şehirdir.

Leukippos

Leukippos'un atomculuk düşünceleri bir bakışta şöyle sıralanabilir:

1. Varlık boşluğu dışlar.
2. Boşluk olmadan devinim de olmaz.
3. Devinim vardır. (Denkel, 1998, s. 57).

Leukippos'a göre; varlıkla birlikte içinde devindiği bir boşluk vardır ve varlık kendi içinde yokluğu dışlar, yani devinimsizdir (kendi içinde). Atomların bölünemez ve kesilemez oluşu da içinde boşluk olmamalarından dolayıdır. Yunanca "*atomos*" sözcüğü "*kesilemez, bölünemez*" demektir ve bundan dolayı bu isim verilmiştir. Atomlar daha küçük parçalara ayrılamazlar; ama içinde devindiği boşluklar yoluyla da değişimler oluşur. Mesela bir kâğıdı yırtabiliyorsak bu, kâğıdın atomları arasındaki boşlukların birbirinden uzaklaşmasıyla mümkündür.

Atom bu anlamda temel töz, daha küçük parçaya bölünemeyen ve her şeyin kendisine dayandığı temel varlık, arkhedir.

Demokritos

Demokritos, Leukippos'un öğrencisidir. MÖ 460'da Abdera'da doğmuştur. Demokritos; İran, Hindistan, Mısır, Habeşistan gibi ülkeleri gezmiş ve gittiği yerlerde düşünürlerle görüşmüştür.

Demokritos, Leukippos'tan ileri giderek değişik biçim ve boyutlarda atomların olduğunu düşünmüş, sonsuz çeşitlilikteki şeyleri de atomların farklı olmasına bağlamıştı. Demokritos'a göre atomların ağır ve hafif olması büyüklüğüne bağlıydı. Sert ve yumuşak olması ise atomların seyreklik ve sıklığıyla ilişkiliydi. Evrende farklı tatların nedeni ise farklı formlardaki atomlardır. Theophrastos, bu görüşü şöyle anlatır:

"Her bir tada bir biçim verirken Demokritos, tatlı olanı büyükçe ve yuvarlak olan atomlardan oluşuyor diye saptadı. Ekşi olan; kaba, yüzeyi tırtıllı, pek çok sivrisi olan eğrisiz atomlardan oluşuyor. Tadı keskin olan şeyler, bu tadın içerdiği gibi, kendileri de keskin, sivri, kıvrık, ince ve eğrisiz atomlardan meydana geliyor. Yakıcı şeyler, yuvarlak, ince, sivri ve kıvrık atomlardan yapılmış. Tuzlu şeyler, sivri, büyükçe, dönük, iki yanı eşit atomlardan: acı olan, yuvarlak ve yumuşak olup kıvrık ve ufak atomlardan, yağlı bir tat veren şeylerse ince, yuvarlak, ve küçük atomlardan oluşuyor (Theophrastos. *De Caus. Plant.*, VI. 1.6)".

Demokritos atomculuğunda bir atomun niteliğinden kasıt, atomun formu, bir araya geliş düzeni ve konumudur.

Demokritos'un atomculuğu, her şeyin temel yapıtaşını *açıklama* şekli açısından kavramsal, felsefi olmaktan çok bilimsel bir kuramdır, doğrudan olmasa da yanlışlanabilir ilkelerden oluşur.

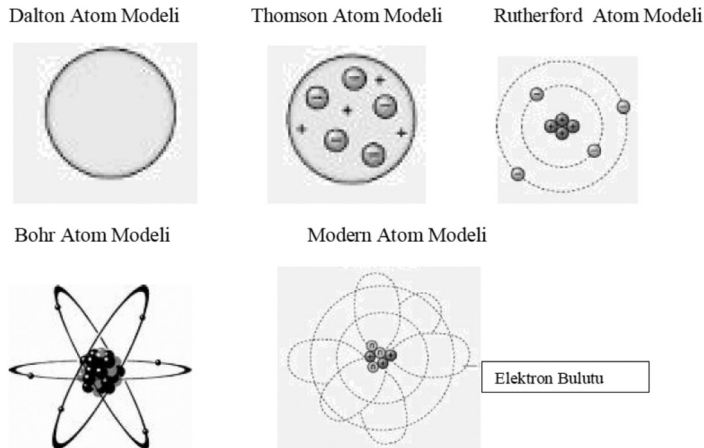
Fizik ve Atom Modelleri

Demokritos'tan itibaren dönem dönem gündeme gelen atom kavramına, İslam dünyasında simya ile de ilgilenen Râzi'de, yanma ve solunum fonksiyonlarını inceleyen Boyle (1627-1691), Mayow ve Hook (1635-1703) gibi bilim adamlarında *-atom* şeklinde olmasa bile-par-tikül veya korpüskül şeklinde rastlamaktayız.

Henry Cavendish, "tüp içinde yandığında su açığa çıkaran" bir gaz keşfetti. Keşiften haberdar olan Lavoisier, suyun dışında asitlerin metalle etkileşmesiyle "yanıcı hava" da üreten çalışmalar yaptı. Lavoisier, kendisinin ve Cavendish'in keşiflerini bir arada değerlendirdiğinde ikisinin de suyun bileşenleri olduğunu anladı. Kendi keşfine "*oksijen*", Cavendish'in keşfettiği gaza ise Yunanca "su yapan" anlamında "*hidrojen*" ismini verdi. Thales'ten bu yana temel elementlerden biri olarak kabul edilmiş suyun artık iki gazdan oluşan bir bileşik olduğu anlaşılmıştı.

Çalışmalarına devam eden Cavendish, havanın bir element olmadığını ortaya koydu; hava, nitrojen ve oksijenin “dörde bir” oranında birleşiminden oluşuyordu. Gerçekte “beşe bir” olan orana çok yakın bir tahmindir bu. Lavoisier ve Cavendish’in elementler ve madde birleşenleri üzerine yaptıkları çalışmalar, kimya terminolojisine yeni bir boyut kazandırdı. Devamında, 19. yüzyılın ilk yarısında Gay-Lussac, aynı sıcaklık artışı altında, eşit hacimli tüm gazların eşit genleştiklerini keşfetti. Gay-Lussac, 1808’de farklı gazların daima aynı tam sayılardan oluşan hacim oranlarında bir araya geldikleri sonucuna vardı. 2’ye 1, 3’e 4 gibi. Peki ama neden? Bu soruya cevap, 30 yaşına kadar günlük hava durumu raporu tutmuş Manchester’lı bir öğretmenden, John Dalton’dan geldi. Havayı farklı ağırlıklarda iki ayrı gazın birleşimi olarak ele alan Dalton, ağır olan gazın hafif olan gazdan neden ayrılmadığını şöyle açıkladı: Gazlar aslında kimyasal olarak birleşmiyorlar, büyük bir ihtimalle ısının bir arada tuttuğu gaz partiküllerinden oluşuyorlardı. Dalton bu partiküllere Antik Yunan filozofu Demokritos’un anısına “atom” adını verdi.

Dalton’dan sonra Thomson, Rutherford ve atomun kuantumlu yapısına kapı aralayan Bohr atom modelleri, fizik tarihinde atoma (bir anlamda *arkhe*) dair açıklama ve bilgimizin incelenerek evrimleştiği bir çizgiyi oluştururlar. Ve sonrasında da kuantum teorisinin standart hâli 1925-1927 yılları arasında oluşmuş, Heisenberg, Dirac ve Born tarafından geliştirilen denklemlerin aynı sonuçlara ulaştırdığı anlaşılmıştı. Atomu oluşturan temel parçacıkların keşfinden sonra fizikçiler nihai bir teori arayışına girdiler. 19. yüzyılda Mendeleyev’in kimyasal elementleri belli bir yöntemle göre tasnif ederek standart bir tablo çıkarması gibi, 20. yüzyılda da atomaltı seviyede her geçen gün sayıları artan, keşfedilen temel parçacıkların, yükleri, ömürleri, dönüş yönleri (*spin*), kararlılıkları gibi özellikleri göz önüne alınarak tasnif yapılmış, bir standart model ortaya çıkmıştır (Langone, Stutz ve Gianopoulos, 2008).



Şekil 3. Atom Modellerinin Tarihsel Süreçte Gelişimi

2013 Nobel Fizik Ödülüne Konu Olan HIGGS Parçacığı

Yüksek enerji ve parçacık fiziği açısından maddenin yapısını ortaya koyan Standart Model (SM) kusursuz bir biçimde simetrik olsaydı modelde öngörülen parçacıkların hiçbirinin kütlesi olmazdı. Tersinden bir anlatımla, temel parçacıkların bir çoğunun kütlesi olduğu için simetri bozulmaktadır. Bu durumda da simetriyi bozarak kütle veren şeyin ne olduğu sorusu akla gelir. Bu “şey” *Higgs alanıdır*.

Peter Higgs ve 79 Satır 5 Denklem

Peter Higgs, Londra’da King’s College’da molekül titreşimlerinin tayfı üzerine yaptığı doktora sonra Edinburgh Üniversitesi’nde öğretim kadrosu elde eder. 6 yıl boyunca Edinburgh Üniversitesi ve Londra’daki Abdus Salam grubunun bulunduğu University College ve Imperial College arasında yoğun bir mesai yapar. 1961’de Yoichiro Nambu’nun, BCS süperiletkenlik kuramıyla benzerlik gösteren temel parçacıklar kuramına ilişkin makalesini okur.

“Kendiliğinden simetri bozulmasının parçacık kütlelerinin oluşmasına yol açabileceği o zaman aklıma gelmişti”

der ve ekler:

“Bu konuda ortalıkta dolaşan benim adım olsa da, fermion kütlelerinin süperiletkenlerdeki enerji boşluklarının oluşmasına benzer bir yolla oluşabileceğini gösteren Nambu idi (Rodgers, 2004)”.

Kendiliğinden simetri bozulması parçacıklara kütle kazandırıyordu; ama Jeffrey Goldstone, Salam ve Steven Weinberg, bu bozulmanın aynı zamanda kütesiz olan *Goldstone bozonlarını* da oluşturduğunu göstermişlerdi. Bu sorunu çözmek için katıhal fizikçilerinden Phil Anderson 1963’te, süperiletkendeki bir Goldstone bozonuna denk olan bir parçacığın, elektromanyetik etkileşimlerle büyük bir kütle kazanabileceğini gösterdi. Bu çözümün de rölativistik (*ışık hızına yakın hızlarda*) bir durumda geçerli olup olmadığı sorusu gündeme geldi. Physical Review dergisinde Walter Gilbert, bu soruya “*Hayır!*” yanıtını verdi. Bu konu üzerine uzun süre düşünen Peter Higgs ise “*Evet!*” dedi ve hemen CERN’deki *Physics Letter* editörüne 79 satır ve 5 denklemden oluşan, “*Bozulmuş simetriler, kütleli parçacıklar ve ayar alanları*” başlıklı kısa makalesini yazıp gönderdi. Sonra da bu türden bir kuramın önünde bir engel olmadığını anlatan tonda bir devam makalesi daha yazdı. Bu yeni makalesinde ortaya çıkan kuramda, spini 1 olan kuvvet taşıyabilen bir parçacık ile spini olmayan kütleli bir parçacığın olması gerektiği ortaya çıkıyordu. Bu da Higgs parçacığının ilk habercisi demektir. Physics Letter’a gönderilen bu makale, editörler tarafından fizikle ilgisi olmadığı düşünülerek kabul edilmedi. Higgs, makaleye güçlü etkileşimler için olası uygulamaları anlattığı bir paragraf daha ekledi. Sonrasında bu konuda şöyle diyecektir:

“Bu uygulama gerçekçi olmayabilirdi; ama bu yolla bazı simetrisi bozarak, kütlesi olan bir vektör mezonları oluşturulabileceğini gösteriyordu. Benim Higgs bozonlarıyla onurlandırılma nedenim, sanırım bu paragraftır (Rodgers, 2004)”.

Higgs’in makalesinin paragraf eklenmiş hâli Physics Letter’a ulaştı ve yayımlandı. Makalenin yayımlandığı aynı gün, François Englert ve Robert Brout *Feynman şemalarını* kullanarak aynı sonuçları buldular.

Steven Weinberg ve Abdus Salam, Higgs mekanizmasını kullanarak birbirlerinden bağımsız inşa ettikleri, elektromanyetik kuvvetler ile zayıf çekirdek-altı bozunma kuvvetlerini birleştiren model Sheldon Glashow, Weinberg ve Salam’a 1979 Nobel Fizik Ödülü’nü kazandırdı. Bugün Standard Elektrozayıf Teori adı verilen Salam-Weinberg modelidir. 1972 yılında ise teoremin renormalizasyonunu kanıtlayan ve iç tutarlılığı olduğunu gösteren Gerard’t Hooft ve Martin Veltman 1999 Nobel Fizik Ödülü’nü aldılar.

Nitekim 2013 Nobel Fizik Ödülü, François Englert ve Peter Higgs’e, yakın zamanda (2013 baharı) CERN’deki ATLAS ve CMS deneylerinde varlığı kanıtlanan (Aad, Abajyan, Abbott, Abdallah, Abdel Khalek, Abdelalim et al, 2012), atomaltı parçacıkların kütlelerinin kaynağının anlaşılmasını sağlayan Higgs Parçacığından dolayı verildi.

Kütlenin Kaynağı: Higgs Parçacığı/Bozonu

Higgs bozonunun kütlesi SM kapsamında öngörülemez. Diğer temel parçacıklarla etkileşimleri zayıf olduğu için de varlığının izlerine CERN’de LHC (Büyük Hadron Çarpıştırıcısı)’de yüksek enerjili çarpıştırmalar sonunda rastlanabilmiştir (Chatrchyan, Khachatryan, Sirunyan, Tumasyan, Adam, Aguilo et al, 2012).

Higgs mekanizması denilen kurama göre, Büyük Patlama’dan sonra tüm parçacıklar kütesizdi. Evren soğudukça Higgs alanı ve onunla ilişkilendirilen Higgs parçacığı (Higgs bozonu) tüm evreni kapladı. Bu kuramın açıkladığı en önemli şey; tüm parçacıkların bu alanda yüzdükleri ve alanla etkileşim sayesinde de parçacıkların kütle kazandıklarıdır. Yani kütle parçacıklarda naturel/kendiliğinden bir özellik olmayıp sonradan kazanılmaktadır. Parçacıklar, Higgs alanı ile farklı şiddetlerde etkileşirler (Zeyrek, 2010). Şiddetli etkileşen parçacıklar fazla, zayıf etkileşen parçacıklar ise az kütle kazanırlar.

Higgs parçacıklarının ömrü yaklaşık saniyenin trilyon çarpı trilyonda biri kadardır ve varlığı kanıtlanmaktan ziyade, neredeyse “sezilme” mertebesinde.

Higgs parçacığının spini sıfır (0)’dır, diğer bir deyişle spinsizdir. Bundan dolayı da skaler (yönsüz) bir bozondur. *Spin* ne demektir? Klasik çağrışımı parçacığın kendi eksenini etrafında dönmesini çağırırsa da bu tam doğru değildir, zira bu parçacığın eksen yoktur, hacmi yoktur ve dönecek bir materyal de yoktur. Atomaltı temel parçacıklarda spin özelliği, bir parçacığın diğer parçacıklarla nasıl etkileştiğini açıklayan önemli bir özelliktir.

Parçacıklar Nasıl Kütle Kazanıyor?

Kütle, basit bir anlatımla üzerine kuvvet uygulanan parçacığın harekete karşı direnci, ataleti olarak tanımlanabilir. Higgs mekanizmasına göre, Higgs parçacığının spini sıfır (0)'dır ve *kendi kendisi ile etkileşerek kendisine kütle kazandırır*. Diğer farklı temel parçacıklarla olan etkileşimler sonucunda da farklı kütleler kazandıran yine bu parçacıktır. Aslında CERN ve LHC'nin kurulma amacı da tam olarak bu parçacığı bulmaktır. Bu konuda *"Tanrı Parçacığı"* isimli bir kitap yazan Nobel Ödüllü fizikçi Leon Lederman, kitabında şöyle demektedir:

"Bu bozon, bugün fiziğin konumunda öyle merkezidir ki, maddenin yapısını kavramamızda öyle önemlidir ki, öyle yakalanmaz ki ben ona bir takma ad verdim: Tanrı Parçacığı (The God Particle). Neden Tanrı Parçacığı? İki nedenle. Bir, yayıncı ona, hainlikleri ve neden olduğu maliyet açısından daha uygun bir ad olmasına karşın Tanrının Belası Parçacığı dememize izin vermezdi. Ve iki, başka bir kitapla, pek eski bir kitapla² konusal bir bağlantı var da ondan (Lederman, 2001)".

Bir Arkhe Teklifi Olarak HIGGS Parçacığı

Antik Yunan'da Thales'le başlayan ve Demokritos'la devam eden doğa felsefesinin en önemli sorusu, ilk ana maddenin (ya da ilkenin), arkhenin ne olduğu sorusuydu. Thales için su, Anaksimandros için apeiron, Anaksagoras için "tohum" Pythagoras için sayı, Demokritos içinse bu cevap *atomdu*.

Günümüz çağdaş fizik ve yüksek enerji fiziğinin ortaya koyduğu temel parçacıklar, bu soruya bir cevap niteliği taşımaktadır. Kütle aynı zamanda varlık, var olmak, görünmek ve "duyulanabilir" olmak demektir. Evrendeki her şeye (%4'lük anlamda *atomlardan oluşan evren*) kütlelerini veren ve bu 2013 baharı itibarıyla varlığı kanıtlanan Nobel Ödüllü parçacık, *Higgs parçacığı* "bu anlamda" bir *arkhedir*. Zira kütlenin, *varlık*'a gelmenin kaynağı, nedeni, ilkesidir.

Orta Çağ boyunca da töz olarak Tanrı'yı kabul etme düşüncesi çok yaygındı. Günümüzde, gelinen noktada töz kabul ettiğimiz Higgs, Tanrı Parçacığı olarak da isimlendirilmektedir. 2600 yıllık bilim tarihine baktığımızda, insanın *"Arkhe nedir?"*, *"Her şeyin kendisinden yapıldığı temel madde nedir?"* veya *"Her şeyin varoluşunu ve değişimi açıklayabilecek bir 'temel ilke' var mıdır?"* sorularının oluşturduğu bilim ve felsefe serüveni, insanlığın dünya üzerindeki serüveniyle eş zamanlı ve eş içerikli olarak devam etmektedir.

Sonuç

Sokrates öncesi İlk Çağ doğa filozoflarının üzerinde durdukları temel problem, arkhenin ne olduğu ve değişimin, oluşun nasıl gerçekleştiği idi. Sürekli bir akış, oluş ve değişim hâlinde

olan içinde yaşadığımız evren ve doğada asıl gerçeklik neydi? Gerçekten bilmeye değer olan şey neydi? Varlığın gerçeği bu muydu, yoksa Russel'in ifadesiyle "görünümlerin asılı olduğu bir (*bir ilke veya maddi bir neden olacak şekilde*) çengel var mıydı?" Bu değişimlerin arkasında hiç değişmeden kalan temel bir dayanak var mıydı? Bütün bu fenomenlerin arkasında gerçekliği ve devamlılığı sağlayan asıl bir ilke, temel bir madde varsa bu bütün değişenlerden, görünenlerden daha değerli olacaktır, çünkü her şeyin kaynağı kendisidir, arkhedir. Bu gerçek varlığı bilirsek diğer her şeyin değeri de kendiliğinden ortaya çıkacaktır. Eylemlerimizin ve inançlarımızın değerini bu asıl varlığa yaklaşması ya da uzaklaşmasıyla ölçecek, evrendeki yerimizi ve rolümüzü daha iyi anlayabileceğiz. İşte bundan dolayıdır ki "*Arkhe nedir?*" tartışması çok uzun zaman boyunca çeşitli okullar ve ekoller aracılığıyla devam etmiş, farklı coğrafya ve yüzyıllardan geçerek olgunluğa ulaşmıştır. Günümüzdeki modern bilimin, çağdaş fiziğin nosyonları, ortaya çıkardığı sosyokültürel yapılanma, bu arkhe arayışının doğal bir sonucudur. İnsanın "gerçekte var olanı" bilme arzusu ve çabası, tüm yüzyıllar boyunca farklı kavramlar ve konular etrafında da olsa hiç kesintiye uğramadan, farklı dillerden ve dimağlardan aktarılacak günümüze kadar gelmiştir. İşte bu yüzden "*Arkhe nedir?*" gibi güçlü bir soru soran Thales'in bu soruya verdiği cevabın yanlışlığı hiç önemli değildir. Onu, doğa felsefesinin kurucusu, *ilk filozof* yapan şey, "*Gerçekte var olan nedir=Bu nedir?*" sorusunu sorup yine cevabını da *doğanın kendi gerçekliği içinden yola çıkarak* vermesidir. Güçlü sorular sormanın yaratacağı etkiler, sorulara verilen doğru cevaplardan daha kıymetlidir. Bilim tarihi, bu yaklaşımın sayısız örnekleriyle doludur.

Çağdaş Atom Teorisi'ni (Standart Model, Higgs Parçacığı) önceki çalışmaların bir sonucu, İlk Çağ İonia filozoflarının yetiştirdikleri ağacın olgun bir meyvesi olarak nitelemek yanlış olmayacaktır. Anaksimenes'in yoğunlaşma ve seyrekleşme kavramları, Herakleitos'un şeylerin sürekli değişimlerini sağlayanın dağılıp parçalanıp parçacıklar aracılığıyla olmasına dair açıklaması, Pythagorasçılıkta şeylerin sayılardan oluştuğu ve maddesel noktalardan meydana geldiği inancı ve Anaksagoras'da ise her bir tür için ayrı bir "tohum" vardır fikri; bunların hepsi, hiç şüphesiz atom düşüncesine giden yolda çok önemli katkılar sağlamış, varlık üzerine spekülatif tartışmanın devamlılığını sağlayarak bilim yapma ve bilgi üretme heyecanını geleceğe aktarmış, bir adım öteye taşımıştır.

Çağdaş doğa yasaları, özellikle atom modelinin açıklanması ve doğada var olan "temel gerçeklikler (*kuvvet, madde veya ilke olarak*)" adına bildiğimiz güncel bilgilerle İlk Çağ Antik felsefesinin benzerlikleri çok fazladır, hatta o kadar ki; modern bilimin açıklayıcı kuramlarının dâhiyane özellikleri bile, İlk Çağ doğa felsefesiyle benzerliğinden dolayı sıradanlaşmaktadır. Bir temel paradigma, bir esin kaynağı olma anlamında; "*Arkhe nedir*" problemi üzerine kurulmuş olan İlk Çağ doğa felsefesi, âdeta çağdaş bilimin, Yeni Fizik'in de arkhesi olmuştur.

Atom düşüncesinin, 2600 yıllık bilim tarihi boyunca hangi aşamalardan geçerek günümüzdeki çağdaş fiziğin paradigmalarının kurucusu olduğunun anlatıldığı bu çalışmanın sonucunda, maddeye kütle vermekten sorumlu *Higgs parçacığı bir arkhedir* tezi disiplinlerarası bir metotla ortaya konulmuştur.

Kaynaklar

- Aad, G., Abajyan, T., Abbott, B., Abdallah, J., Abdel Khalek, S., Abdelalim, A. A. et al. (2012). Observation of a new particle in the search for the standard model Higgs boson with the ATLAS detector at the LHC. *Elsevier, Physics Letters B*, 716, 1-29.
- Chatrchyan, S., Khachatryan, V., Sirunyan, A. M., Tumasyan, A., Adam, W., Aguilo, E. et al. (2012). Observation of a new boson at a mass of 125 GeV with the CMS experiment at the LHC. *Elsevier, Physics Letters B*, 716, 30-61.
- Cogniot, G. (1968). *İlk Çağ materyalizmi (Yunan-Roma)* (Çev. S. Belli). Ankara: Anadolu Yayınları.
- Denkel, A. (1998). *İlk Çağ'da doğa felsefeleri*. İstanbul: Özne Yayınları.
- Farsi, M. (2002). *Tora, Türkçe çeviri ve açıklamalarıyla Tora ve Aftara. I. kitap Bereşit*. İstanbul: Gözlem Yayınevi.
- Guthrie, W. K. C. (2011). *Yunan felsefe tarihi*. (Çev. E. Akça). İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Heisenberg, W. (2000). *Fizik ve felsefe* (Çev. Y. Öner). İstanbul: Belge Yayınları.
- Hesiodos. (1977). *Hesiodos eseri ve kaynakları* (Çev. S. Eyüboğlu & A. Erhat). Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Ibanez, F. M. (1998). *Felsefe öyküleri* (Çev. H. Koyukan). Ankara: İmge Kitabevi.
- İncil. (2001). İstanbul: Yeni Yaşam Yayınları.
- Jaeger, W. (2011). *İlk Yunan filozoflarında tanrı düşüncesi*. İstanbul: İthaki Yayınları.
- Kaya, K. (1991). Yaratılış ilahisi (Rg Veda, X, 129). *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, 35(2), 167-181.
- Kranz, W. (1994). *Antik felsefe*. İstanbul: Sosyal Yayınlar.
- Langone, J. & Stutz, B., & Gianopoulos, A. (2008). *Sayıların icadından sicim teorisine: bilimin 4000 yıllık resimli serüveni* (Çev. D. Akın). İstanbul: NTV Yayınları.
- Laudse. (1970). *Dauededsching*. Leipzig: Verlag Philipp Reclam Jun.
- Lederman, L. (2001). *Tanrı parçacığı. evren yanıtı, soru ne?* İstanbul: Evrim Yayınevi.
- Nietzsche, F. (1985). *Yunanlıların trajik çağında felsefe* (Çev. N. Hızır). BFS Yayınları.
- Peters, F. E. (1967). *Greek philosophical terms a historical lexicon*. Newyork: Newyork Universty Press.
- Peters, F. E. (2004). *Antik Yunan felsefesi terimleri sözlüğü* (Çev. & hzl. H. Hünler). İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Radhakrishnan, S. (1929). *Indian philosophy* (Çev. K. Kaya). London: Oxford Yayınları.
- Theophrastos. *De caus*. Plant., VI. 1.6 (DK 68 A 129).
- Weber, A. (1998). *Felsefe tarihi* (Çev. H. V. Eralp). İstanbul: Sosyal Yayınlar.
- Wightman, W. P. D. (1950). *The growth of scientific ideas*. Edinburgh: n.p.
- Zeyrek, M. (Nisan, 2010). Higgs'i ararken. *Bilim ve Teknik*, 42-45.

Foucault İle Freud Arasında Bir Müdahale: Toplumsal Düzenlemeleri Açıklamada Judith Butler'ın Melankoli Analizleri Üzerine

Zeliha Dişçi*

Öz: Çağdaş feminist kuramın radikal düşünürlerinden birisi olan Judith Butler, metinlerinde gerçekleştirdiği tartışmalarla hem feminizmi kendi içinden radikal-yaratıcı bir şekilde eleştiriye tabi tutmakta hem de bu eleştiri ve soruşturmaları aracılığıyla feminizmi aşan, daha genel bir politik perspektif ortaya koymaktadır. "İktidarın Psikik Yaşamı", "Cinsiyet Belası" gibi birtakım eserleri bulunan Butler, politik düşüncesi üzerinden bu çalışmada ele alınacaktır. Özellikle İktidarın Psikik Yaşamı'nda geliştirdiği sorgulamalar esas alınarak toplumsal düzenlemelerin işleyiş biçimine ilişkin düşünceleri üzerinde durulacaktır. Butler, toplumsal düzenlemelerin işleyiş biçimini düşünürken Michel Foucault'nun iktidar analizlerini incelemekte ve onları soykütüğe tabi tutarak eleştirmektedir. Foucault'nun iktidar analizlerine dahil olan Butler, toplumsal işleyiş biçimiyle öznenin var oluş biçimi üzerinde düşünür. Bu noktada tartışmaya girdiği Freud'un melankoli analizleriyle birlikte özneyi ele alır. İşte bu çalışmada da Butler'ın politik düşüncesinde öznenin fail biçimine nasıl geldiği melankoli fikriyle birlikte ortaya koyularak; bu durumun toplumsal düzenlemelerle olan bağı üzerinde durulacaktır. Zira bu düzenlemeler, yasaklar ve sınırlar üzerinden işleyip; öznenin var olmasının bedeli olarak bir şeyleri sürekli dışarda bırakır. Oysa Butler, melankoli analiziyle birlikte yasaların dışarıya bıraktığı şeylerin öznelde "kayıp" olarak nasıl içerildiğini göstererek aynı kaybın toplumsalın özdeşliklere dayanan mantığını kesintiye uğratmadaki rolü ve özneleşme biçimleri üzerine düşünmemizi sağlar. Bu çalışmada da melankoli dolayımı özne ve özneleşmenin imkânı üzerinde durulacaktır.

Anahtar kelimeler: Judith Butler, İktidar, Özne, Toplum, Melankoli.

Butler'da Toplumsal Düzenlemelerin İkili İşleyişi

Toplumsal üzerine eserlerinde oldukça fazla imalarda bulunan Butler, onu bir ilişkiler kümesi olarak kavrar. İlişkinin taraflarını ise Foucault'dan hareketle düşünür. Foucault, bu nedenle Butler'ın eserlerinde hem çıkış noktası olan hem de aşılmaya çalışılan bir düşündür. Bu noktada en temel eserlerinden birisi olan İktidarın Psikik Yaşamı adlı kitabında doğrudan Foucault'ya referans vererek tartışmalarını yürütür. Toplumsalın işleyiş biçiminin Foucault'nun temel terimleri olan özne ve iktidar üzerinden ele alarak, burada ortaya çıkan durumların ve tutumların mantığını ortaya koyar.

* Arş. Gör., Ankara Üniversitesi, Ankara Üniversitesi, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü.
İletişim: zelihadisci@gmail.com.

Hatırlanacağı üzere Foucault için toplumda her şey iktidar ilişkilerinin konusudur. Diğer bir deyişle, toplum kendi içinde iktidar ilişkileriyle örülen bir ağdır. İktidar ilişkilerinden azade bir toplumu hayal etmek bu nedenle imkânsızdır ya da yüksek bir soyutlama düzeyini gerektirir (Foucault, 2000a, s. 77). İktidar ilişkileri bireyler üzerinde uygulanan, aynı zamanda bütün toplumu kat eden bir şeydir. Bu bağlamda tek bir iktidar ilişkisinden değil, aile içerisinde, fabrikada vb. gerçekleşen karmaşık iktidar ilişkilerinden bahsetmek mümkündür. Foucault'ya göre devlet iktidarının sürekliliğini sağlaması, "her bireyin etrafında, onun ebeveynlerine, işverenine, öğretmenine –bilene, kafasına falanca fikri sokana- bağlayan tüm iktidar ilişkileri demeti"ne bağlıdır (Foucault, 2003, s. 176). Böylece iktidarı "ilişkiler" olarak kodlayan Foucault, işleyiş biçimini basitçe yöneten-yönetilen ikililiğinde olduğu gibi "bir tarafta birkaç kişi, diğer tarafta bir çok kişi"nin bulunduğu bir düzenek olarak ele almayı, toplumun her yerinden geçen mikro iktidarlardan bahseder. İlişkilerin niteliğini belirten "iktidar"dan ise "başkalarının eylemi üzerine bir eylem olarak ve bu eylemi yönetme"yi, diğer bir deyişle "uygulandıkları alana içkin olan ve kendi örgütlenmelerini kuran güç ilişkileri çokluğu, yani mücadeleler ve karşı karşıya gelmeler yoluyla bu ilişkileri dönüştüren, güçlendiren, tersine çeviren hareket"i anlar (Foucault, 2010, s. 71-72). Dolayısıyla iktidar, yukarıdan aşağıya tek yönlü ilişkilerin olduğu tahakküm durumu olmayıp, kendi karşıtını-direnişi de içerir. Yani Foucault için, ünlü deyişinde olduğu gibi, iktidarın olduğu yerde direnişin de imkânı bulunur (Foucault, 2000b, s. 21). Bu nedenle nasıl ki iktidar ilişkileri toplumun en küçük parçasığına bile sinmişse, benzer bir şekilde direniş imkânını da yanında taşır.

Foucault ile bu noktada paralel düşünen Butler için de iktidar tek yönlü işleyen bir şey değildir. Aksine, direnişi dolayısıyla da özneyi kendi içerisinde taşımasıyla ikircikli bir işleyişe sahiptir. Bu ikircikliliğin ortaya koyulmasında anahtar kavram "tabiiyet"tir (Butler, 2005a, s. 10). İngilizce'de *to subject* ile karşılanan bu kavram hem boyun eğmeyi hem de özne olmayı aynı anda imler. Dolayısıyla sadece iktidar tarafından baskılanmayı değil, aynı zamanda özneleşmeyi de içerir. Butler için iktidar, Foucault'nun söylediği gibi hem ilişkiler bütünüdür hem de direnişi ve özneleşmeyi üretendir. Butler'a göre iktidar, bu bağıntı içerisinde özneye dışsal bir konumda değildir. Daha doğrusu dışsal olmakla birlikte öznenin mekânıdır (Butler, 2005a, s. 23). Bu noktada Foucault ile ortaklaşan Butler, öznenin de tıpkı iktidar gibi bir ikirciklilik alanı olduğundan bahseder: özne "hem öncel bir iktidarın *etkisidir* hem de temelden koşullanmış bir faillik biçiminin *olabilirlik koşulu*"dur (Butler, 2005a, s. 22; Foucault, 2010, s. 73). Fakat Butler'a göre Foucault, bu durumu ortaya koymasına rağmen, öznenin boyun eğmesinde öne çıkan "özel mekanizmalar"ı açıklamaz. Oysa Butler tam da iktidarın içine yerleşen özne dolayımıyla fail üzerine düşünür. Butler'a göre özne, Foucault'da olduğu gibi, hem iktidarın tahakkümüne maruz kalandır hem de bu tahakkümü kabul edendir. Fakat bu tabiiyet ve kabul, Hegel'in pozitif diyalektiğinde olduğu gibi verili durumların sürekli ve sürekli yenilenmesini, sürdürülmesini her zaman doğurmamaktadır. Bu noktada Foucault'dan farklı olarak psikanalizi devreye soktuğunu söyleyen Butler için, tabiiyet tam da öznenin

failliğini doğurur. Bu durumu anti-diyalektik öznenin inşası üzerinden açıklamaya çalışır (Butler, 2005a, s. 59).

Tabiiyetin, iktidarın ve dolayısıyla öznenin sahip olduğu bu ikirciklilik bizi toplumsalın işleyiş biçimi üzerinde daha derinlemesine düşünmeye iter. Çünkü görülecektir ki aslında bütün bu ikirciklilikler, toplumsalın işleyişinin en temel niteliğidir. Foucault'nun *Cinselliğin Tarihi*'nde belirttiği gibi, toplumda cinsellik, aile vb. sürekli düzenlemeye tabi tutulur. Bu düzenlemelerin var oluş nedeni "kendini yeniden üretmek değil, bollaştırmak, eklemek, icat etmek, bedenlere giderek daha ince ayrıntıları kuşatacak biçimde sokulmak ve nüfusları gitgide daha bütünsel biçimde denetlemek"tir (Foucault, 2000a, s. 82). Dolayısıyla düzen, sürekli bedenleri üretirken edimde bulunacağı alanı da genişletir (Butler, 2005a, s. 61). Söz konusu genişlemeye/yayılmaya önem atfeden Butler'a göre toplumsal düzenlemeler, içeri-si ile dışarısını ayıran sınırlara dayanır ve sınırlar tam da öznenin düzenlenişi aracılığıyla kurulur (Butler, 2005a, s. 67). Bu şekilde işleyen iktidarı "düzenleyici iktidar" olarak adlandırmak mümkündür. Adından da anlaşılacağı üzere düzenlemeler temel unsurlardır ve bu düzenlemelerin dayanağı ise "norm" ya da normatifliktir. Butler için norm, ikili anlamıyla öne çıkar: ilk olarak norm, toplumsalın temel düzenleme ilkesidir. Bizler yaşamak ve sosyal yaşamımızın ne yönde dönüşeceğini bilmek için normlara ihtiyaç duyarız. Fakat bu normlar, sosyal yaşamımızı düzenlerken aynı zamanda bizi kısıtlar, hatta bizi şiddet nesnesi hâline getirir. Bu şiddetin arkasında da toplumsal düzeni korumak ya da adalet gibi meseleler bulunur. İkinci olarak norm, normalizasyon sürecidir: düzenin sınırlarını çizer. Bu anlamda bir eşiktir. Her şeyin normali ve normal olmayanı belirlenir. Kadın, erkek vb. kategorileri düzenler. Bu nedenle aslında "duyulur olan"ın, "anlaşılır olan"ın, değerli olanın alanını inşa eder (Butler, 2004, s. 206, 2005b, s. 149). Daha somut olarak söylendiğinde düzen, sınırları çeşitli yasalar aracılığıyla kurar. Yasalar ise, bedenlerin düzenlenmesiyle ilgilidir ve bastırmaya dayanır. Bu noktada psikanalizi ve Freud'u devreye sokan Butler, anti-diyalektik öznenin inşasında "bastırma"yı düşünerek, daha önce Foucault'nun ortaya koyduğu "sürekli genişleyerek/yayılarak işleyen iktidar-düzen" mantığını anlamlandırır:

Foucault'nun tarif ettiği hâliyle bastırıcı rejim, kendi kendisini büyütme ve yaymak gereksinimindedir. Bu rejim, bu hâliyle, ahlaksal nitelik kazanmış bir alan olarak genişletip yaymak için bedensel itki alanına ihtiyaç duyar. Bu alan sayesinde rejim, kendi iktidarını eklemek için daima yeni malzemeye sahip olacaktır. Sonuçta bastırma, yayılışını çabuklaştırmak ve akılcılaştırmak için sonsuz derecede ahlakileştirilebilir bir bedensel olgu alanı üretir (Butler, 2005a, s. 60-1).

Böylece düzenleyici mekanizmalar aracılığıyla beden sadece bastırılmakla kalmaz, aynı zamanda kontrol, disiplin ve bastırma alanı da genişletilir. Çünkü üzerinde işlem yaptığı bedensel alan aslında var olan düzenlemeleri aşacak şekilde genişlemiştir. Bu durumu yaratılan her sınırın sürekli aşınarak yeni sınırı çağırışından hayal etmek mümkündür. Çünkü sınırı aşan, düzenden kaçan ya da düzenlemeye gelmeyen bedensel itkiler ya da potansiyellik

durumları söz konusudur. Ya da aynı sınırın daha baştan “yok” hükmünde sayarak dışarıda bıraktığı bir şeyler, bir fazlalık...

İnşa edilen bu sınırlar üzerinden toplumsalın kendi içerisinde bütünlük çabalarına rağmen nasıl ikiye bölündüğünü görmek mümkündür. İçerisi-dışarısı şeklinde sürekli ikililikler üreten bir toplumsal düzenleme mantığıyla karşı karşıyayızdır. Burada içerisi normlara uyanların, özdeşliklerin mekâniyen; dışarısı norm-dışı olanların, özdeşleşmeyenlerin mekânıdır(Butler, 2005c, s. 132).İçerisi, Lacancı anlamda düşünülebilirin, idrak edilebilirin belirlendiği, kendine yeten bir imleme ekonomisi olarak Simgesel’in alanıdır(Butler, 2005c, s. 149). Normlarla gerçekleşen dışlamalarla, tutarlı bir bütün elde edilir. Diğer yandan dışarısı, aslında içeridedir, sadece egemenin/hegemonik olanın tanımlama alanından dışlanmıştıdır(Butler, 2005c, s. 148). Söz konusu dışlamalar, var olan normları ve sınırları sürekli çekişme alanı hâline getirir.

Bu noktada ceza yasaları örneğini kullanan Butler, her şeyi kontrol adına kapsamaya çalışan düzenin genişleyen tanımsal alanlarının, tanımlı olmayanlarca sürekli ihtilaf konusu hâline getirildiğinden bahseder. Böylece beden, “düzenlemenin nesnesi olarak üretilir ve düzenleme alanının kendi kendini genişletmesi için bu düzenlemenin nesnesi olarak çoğaltılır” (Butler, 2005a, s. 61). Diğer yandan düzenlemelerin iş gördüğü alan, düzende içerilmeyen-potansiyel olanın alanıdır ve bu nedenle onun saf kabulden başka direnişin-özneleşmenin imkânını da içerir.

İkili İşleyişin Anlamlandırılması: Melankoli ve Özneleşmenin Melankolik Niteliği

Toplumsal düzenlemelerin yukarıda gösterilmeye çalışıldığı gibi sınırlar ve ikililikler üzerinden işleyişi öznenin de benzer bir şekilde ikiye bölünmüşlüğüne ya da ikircikliliğini bizlere düşündürür. Bu noktada anti-diyalektik bir özne anlayışı ortaya koyan Butler için özne, başlangıçtaki tespiti hatırlamak gerekirse, hem iktidarın nesnesidir hem de ona direnen-özneleşen bir faildir. Fakat Butler’ı Foucault’ya ait olan bu söylemden farklılaştıran şey, onun özneleşme durumunu psikanalitik süreçlere başvurarak anlamlandırması ya da kendi deyişle “özel mekanizma”yı ortaya koymasıdır.

İktidar ve özne döngüsünü anlamlandırırken iktidarın bir parçası olan bedenin, nesne olan öznenin nasıl fail hâline geldiğini sorgulayan Butler, “tutkulu bağlılık” terimini bu noktada önerir. Bu kavram aracılığıyla öznenin ikircikliliğini ve özneleşmenin aslında melankolik bir süreç olduğunu iddia etme fırsatını yakalar. Toplumsal düzeneklerin temel niteliği olarak bastırma, “tabiiyete yönelik tutkulu bağlılığın uyguladığı kendine dönüşün ta kendisidir”(-Butler, 2005a, s. 67). Özne, kendi maduniyetine tutkuyla bağlıdır, çünkü ancak bu şekilde var olur. Öznenin bu şekilde maduniyetine bağlılığın nedeni iktidarın işleyiş biçimidir. Bu noktada iktidarın hem bastıran hem de yayılan bir şey olduğunu hatırlamak önemlidir. İşte bu bağlamda özne, tam da sabitlenemeyen, dolayısıyla geri tepen iktidarın sonucudur. Ma-

dünyet, özne oluşun bir koşuludur: “zorunlu bir boyun eğme süreci içerisinde oluşa delalet eder”(Butler, 2005a, s. 15). Diğer bir deyişle, kişi kendi varlığını sürdürebilmek için, onu yok etmekle tehdit eden düzenekleri(normu) kucaklar. İşte öznenin, yasayla arasındaki bu ilişkiyi “tutkulu bağlılık” olarak adlandırmak mümkündür. Fakat bu kucaklaşma iktidardan özneye olacak şekilde saf bir kabul değildir. Zira iktidar ya da norm tekrara dayalıdır. Yani sürekli yinelenerek ancak var olur. Ya da hâlihazırdaki niteliğini, önceki konumlarını tersine çevirerek, onları olumsuzlayarak elde eder. İktidarın bu şekilde yinelenen bir şey olması “maduniyet koşullarını zamansallaştırmakla kalmaz, aynı zamanda bu koşulların durağan yapılar değil, zamansal –yani etkin ve üretken- olduklarını gösterir” (Butler, 2005a, s. 23). Yani yasa, aslında kendisine karşı döner. Onun belirlediği sınırların altını oyacak özneleri, öz-nelerin “yapı-sız-lanması” koşullarını üretir. Bu noktada özneleşmenin kendi içinde ikircikliliğini görmek mümkündür: çünkü düzenleyici iktidar normları tarafından düzenlenen-madun edilen özne ile üretilen özne aynı öznedir. Dolayısıyla aslında özne, kendi içinde tıpkı normların yarattığı toplumsal bölünmede olduğu gibi ikiye bölünmüştür.

Butler, kendi içinde bu şekilde bir ikirciklilik barındıran öznenin var oluşunu melankoli kavramıyla açıklar. Melankoli her ne kadar Freud’un psikanalitik çözümlemelerine ait olsa da “toplumsalın sınırlarının nasıl kurumsallaştırılıp sürdürüldüğünü” açıklamada, dolayısıyla iktidarın/öznenin/yaşamın psişik niteliğini serimlemede önemli bir kavramdır. Freud melankoliyi, yas kavramı üzerinden açıklayarak ayırt etmeye çalışır. Buna göre yas, “her zaman sevilen bir insanın ya da ülke, özgürlük, ülkü vb. gibi insanın yerini almış olan bir soyut kavramın kaybına tepkidir”(Freud, 2002, s. 243). Fakat Freud, aynı kaybın bazı insanlarda melankoli yarattığından bahsederek yas ve melankolinin birbirinden ayrılığı konusunda bizi düşündürür. Yas ve melankolinin ortak özelliği, sevilen bir nesnenin kaybedilmesidir. Buna bağlı olarak birtakım tepkiler gelişir. İkisini ayıran şey, söz konusu tepki biçimleridir. Buna göre yas, kaybedilen şeyin kayıp olduğuna ilişkin kabul ile biten bir şeydir. Oysa melankoli, kaybedilen nesnenin kaybının kabul edilmeyişine/inkâra paralel sonlanamayan bir durumdur. Burada kişi, nesneyle kurduğu bağı sürekli kılmak için onu içine çeker (Butler, 2005a, s. 168). Dolayısıyla melankoli, Butler’ın sıkça kullandığı “dönüş” kavramıyla ilgilidir. Freud melankolide “ben’in aşk nesnesini bulamayıp onun yerine kendisini hem bir aşk hem de saldırganlık ve nefret nesnesi olarak alması durumunda ‘kendisi’ üzerine geri döndüğünü” söyler (akt. Butler, 2005a, s. 158). Melankoli, nesneden ben’e dönüş sürecidir. Yaşanılan nesnenin kaybı, ben’in üretimine neden olur. Kayıp, ben’i kurar.

Melankolide toplumsal ilişkiler, psişik olan tarafından gölgede bırakılır; yani dünyaya karşı bir duyarsızlık gelişir. Melankolinin sürekliliği, bu durumun sürekli kılınmasına bağlıdır: “melankolik yalnızca nesne kaybını bilinçten geri çekmez, toplumsal dünyanın düzenlenişini de psişeye geri çeker... psişik yaşam, toplumsal bir dünyayı, dünyanın talep ettiği kayıpları fesheden bir çaba ile kendi içine geri çeker... melankoli kaybı kabullenmeyi reddeder ve bu anlamda nesne kayıplarını psişik etkiler olarak korur”(Butler, 2005a, s. 170). Koruma edimi,

kişinin kaybettiği şeyle ya da onun iziyle özdeşleşmesiyle somutlaşır (Butler, 2005a, s. 128). Freud'un deyişiyle, özdeşleşme nesne sevgisinin yerine geçer (Freud, 2002, s. 250). Dolayısıyla "melankolik özdeşleme" olarak adlandırılabilir bu durum, sürekli kaybın inkârına dayanır:

Burada nesnenin gidişine izin vermenin anlamının, paradoksal bir biçimde, nesnenin tam bir bırakılışı değil, nesnenin statüsünün dıştan içe döndürülmesi olduğunu görürüz. Nesneden vazgeçmek, yalnızca melankolik içselleştirmeyle ya da... melankolik bir *kapsama* ile mümkündür (Butler, 2005a, s. 128).

Melankolinin toplumsal düzenlemelerle bağıını görmek için "kayıp" üzerinde düşünmek gerekir. Zira melankolinin oluşması için öncelikle bir kayıp deneyimi olmalıdır. Bu noktada norm aracılığıyla sağlanan toplumsal düzen ve çizilen sınırlar yeniden gündeme gelir. Toplumsal düzenlemelerin dayandığı yasalar, tanımlı olan üzerinden içerisiyle dışarısının sınırını çizer. Sınırlar dışlayıcıdır, bu nedenle yasa aracılığıyla toplumsal düzenlemeler sürekli bir şeyleri öznenin hanesine kayıp olarak yazar. Dolayısıyla toplumsal düzenlemeler, özünde melankolinin üretimine dayanır. Bu durum, melankolinin salt psşik bir unsur olmayıp düzenleyici iktidarın parçası olduğunu gösterir. Diğer bir deyişle, normun psşik işleyişini serimler. Butler'a göre norm, "dışta bırakılmış olarak var olan arzuyu yasaklamak için değil, birtakım sevgi nesneleri üretmek ve diğerlerini toplumsal üretim alanına girmekten men etmek suretiyle faaliyette bulunur" (Butler, 2005a, s. 31). Bu anlamda normlar aracılığıyla belirli bir özdeşlik rejimi kurulur. Fakat Butler'ın da söylediği gibi her özdeşleşmenin bir bedeli vardır. Hem bizi oluştururlar hem de yoksunlaştırırlar. İşte bu yoksunlaşma, özneleşmeyi başlatan kıvılcımdır.

Toplumsal Cinsiyet Melankolisi

Bu şekilde melankoli üzerinden düşünülen toplumsal düzenlemelerin, aslında hangi kayıplar için hüznülenebilir olduğuna yönelik varlığı düzenleyici işlemler olduğunu görmek kolaylaşır. Zira normun sınırları içerisinde kalarak "değerli" kılınan yaşamlar, tam da çizilen sınırlarla bir şeylerin "değersiz" kılınması, öznenin hanesine kayıp olarak yazılması koşuluyla varlık kazanırlar. Diğer yandan hiçbirimiz bu yaşamları ve onları belirleyen normları seçmeyiz; ama içine doğarız. Özneleşme olarak adlandırılan durum, seçmediğimiz normlara maruz kalmamız sonucu gerçekleşir. Bu durumda normların belirlediği, bizlere biçtiği rolleri kabul ederek tanımladığı toplumsal düzen içerisinde bir yer edinirken, karşılığında norm-dışı kendimizden budanırız. Fakat önceki bölümde gösterilmeye çalışıldığı gibi, aslında bu fazlalıklar, öznenin hanesine kayıp olarak yazılır ve öyle bastırılarak yok edilebilir ya da unutulabilir bir şey değildir: psşik olarak korunup kişinin kendi üzerine dönerek düzeni-normu aşındıracak bir failliğe kapı aralanır. Bu noktada en somutlayıcı örnek olarak Butler'ın temel meselelerinden birisi olan toplumsal cinsiyetten bahsedilebilir.

Butler için toplumsal cinsiyet mefhumu, "ya cinsiyetin doğal bir tezahürü sayılmakta ya da hiçbir insan failinin değiştiremeyeceği bir kültürel sabit" olarak toplumlarda algılanmaktadır (Butler, 2005c, s. 25). Oysa toplumsal cinsiyet, diğer özne konumları gibi inşa edilmiştir. Çünkü temel nesnesi olan bedenin kendisi de bir inşadır. Söz konusu inşaya imkân verense iktidarın normatif yapısıdır. Normlar, yasaklayıcı unsurlardır ve Butler'a göre toplumsal cinsiyet de aynı yasaklamanın bedeli olarak gelen ceza tehdidi nedeniyle üstlenilmek zorunda kalınan bir pozisyonudur (Butler, 2014, s. 140). Dolayısıyla biyolojik bir kaderden bahsedilemez, daha ziyade Freud'un çok önceden ortaya koyduğu ödipal kurgudan bahsedilebilir. Yasak çiğnenirse özne yokluk alanına düşer, bu nedenle var olmanın bedeli yasanın buyruğunu benimsemekten geçmektedir. Yani cinsiyet, bir çeşit yasaya atıfta bulunarak sürekli varlığını korur. Fakat Foucault'nun da söylediği gibi, "düzenleyici yasa, belli bir dizi edimi ve pratiği denetler, sınırlandırır ve yasaklar; ama bu yasağı hazırlayıp yürürlüğe sokarken bir direnişe, yeniden anlamlandırmaya ve bu yasanın kendini alt üst edişine söylemsel bir düzenek hazırlar" (Butler, 2014, s. 159). Burada özne,

Kimliğin idrak edilebilir şekilde ortaya çıkmasını yönlendiren belli kurallara bağlı söylemlerin sonucudur. Özne onu yaratan kurallar tarafından belirlenmez, çünkü imlem kurucu bir edim değil, daha ziyade düzenlenmiş bir tekrarlama sürecidir, bir yandan kendini gizlerken öbür yandan kendini tözselleştiren etkileri üzerinden kurallarını dayatır. Bir anlamda bütün imlemler tekrarlama zorlantisının yörüngesinde gerçekleşir; dolayısıyla faillik de bu tekrara getirilecek bir çeşitleme imkanında yer alır (Butler, 2005c, s. 237).

Diğer bir deyişle, yasa yasaklamaya çalıştığı durumu yayarak sınırlarının değişme imkânını da üretir. Çünkü iktidar üretkendir. Bunu, onları sınırlayarak, dolaşıma sokarak, farklılaştırarak yapar. Ya da herhangi bir özcü, her şeyi kapsama ve düzenleme iddiasındaki her kategori ya da bütünlük başarısızlıkla sonuçlanır. Bu anlamda toplumsal cinsiyet kategorileri de aynı başarısızlıkla yüz yüze gelirler. Öne çıkan yinelenmeler, aslında düzenlenen öznenin varsayıldığı gibi sabit olmadığının, öznenin normu aşabildiğinin göstergesidir. Bu noktada öne çıkan ya da egemen olan temel toplumsal cinsiyet kategorileri üzerinden gidildiğinde, örneğin kadınlık ve erkeklik gibi, Butler'a göre bu kategoriler, onlara uymayan kimi diğer olasılıkların kaybolmasını talep eden yasaklamalar tarafından inşa edilmiştir. Ve yine bu kategoriler, birbirlerini ve diğer olasılıkları ya da heteroseksist olmayan durumları dışlayarak, inkâr ederek güçlenirler, varlıklarını sürdürürler (Butler, 2005a, s. 133):

İnkâr içgüdüğü ortadan kaldırmaz, onu kendi amaçlarına göre düzenler; böylece yasaklama ve yasaklamanın yaşanmışlığı tekrarlanmış inkâr olarak tam dainkâr ettiği güdü tarafından beslenir. Bu senaryoda inkâr, dışsal bir nesne olarak tam da yasaklandığı eş cinselliği zorunlu kılar. Dolayısıyla eşcinselliği inkâr etme eylemi paradoksal bir şekilde eşcinselliği güçlendirir ancak bunu yaparken onu inkârın gücü olarak güçlendirir (Butler, 2005a, s. 136).

Butler'a göre toplumsal cinsiyet, dayandığı bu inkârcı tutumla aslında inkâr ettiklerini kendi içinde taşımaktadır. Yani, sadece bu iki özdeşlik rejiminden değil, birçok cinsiyet kategorisinden bahsedilebilir. Çünkü örneğin diğer durumlardan birisi olarak eşcinselliğin dışlanması, aslında önceden onunla bir özdeşlik kurmayı gerektirir. "Verili bir pozisyonla özdeşleşmeyi radikal bir biçimde reddetmiş olmanın belli bir düzeyde özdeşimin hâlihazırda oluşmuş olduğunu, kurulduğunu ve sonradan reddedilmiş olduğunu gösterir"(Butler, 2014, s. 164). Dolayısıyla toplumsal cinsiyet kurulurken kayıplar verdirir ve aynı kayıp, "toplumsal cinsiyet biçimlenimlerinin çoğalmasıyla, tözel kimliğin dengesinin bozulmasıyla ve zorunlu heteroseksüelliğin doğallaştırıcı anlatılarının başkahramanlarının –kadın ve erkek- yitirilmeleriyle sonuçlanacaktır". Bu bağlamda kayıp ve inkâr, inşa edilen toplumsal cinsiyetin içerisinde sapaşlam durmakta ve ona melankolik bir nitelik atfedilmesine imkân vermektedir. Butler için inşa edilen konumların kökenindeki inkârı bilmek, bu konumların dışındaki imkânları görmeyi sağlamaktadır. Yine inkârla birlikte içeride tutulan ya da özdeşleşilen kayıp, öznelere aldıkları sıfatların kıyasına getirir ve "onların yıkım ve yeniden eklemelenmelerinin tükenmeyen olasılıklarıymış gibi sürekli taciz eder"(Butler, 2014, s. 17). Böylece melankoli kavramı, toplumsal gerçekliğin kıyılarına özneleri sürükleyerek aynı gerçekliğin dayatmalarından sıyrılmayı düşündürür.

Kaynakça

- Butler, J. (2004). *Undoing gender*. Newyork: Routledge.
- Butler, J. (2005a). *İktidarın psişik yaşamı* (Çev. F. Tütüncü). İstanbul: Ayrıntı.
- Butler, J. (2005b). *Kırılgan hayat: Yasanın ve şiddetin gücü* (Çev. B. Ertür). İstanbul: Metis Yayınları.
- Butler, J. (2005c). *Cinsiyet belası* (Çev. B. Ertür). İstanbul: Metis Yayınları.
- Butler, J. (2014). *Bela bedenler* (Çev. C. Çakırlar & Z. Talay). İstanbul: Pinhan Yayınları.
- Foucault, M. (2000a). Özne ve iktidar. F. Keskin (Ed.), *Seçme yazılar 2: Özne ve iktidar* (Çev. I. Ergüden) içinde (s. 57-82). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Foucault, M. (2000b). Omnes et singulatim: Siyasi aklın bir eleştirisi. F. Keskin (Ed.), *Seçme yazılar 2: Özne ve iktidar* (Çev. I. Ergüden) içinde (s. 25-57). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Foucault, M. (2003). İktidar ve bilgi. F. Keskin (Ed.), *Seçme yazılar 4: İktidarın gözü* (Çev. I. Ergüden) içinde (s. 167-184). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Foucault, M. (2010). *Cinselliğin tarihi* (Çev. H. Uğur Tanrıöver). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Freud, S. (2002). *Metapsikoloji* (Çev. E. Kapkın & A. Kapkın). İstanbul: Payel Yayınevi.

Lakatos'un Bilim Felsefesinde Rasyonellik

Tekin Atmaca*

Öz: Bilginin mahiyeti konusu, epistemolojinin temel meselelerindendir. "Gerektelendirilmiş doğru inanç" uzun süre herhangi bir alanda ortaya konan ve bilgi iddiası taşıyan her girişimden beklenen temel şart olmuştur. Bu şart daha sonraları yeterli bulunmamıştır. Fakat bu, bilginin ortaya konulmasında artık herhangi bir kriterden vazgeçildiği anlamına gelmez. Tam aksine daha güçlü kriterlerin arayışına sebep olmuştur. Karl Popper'in yanlışlama kuramı, "Gerektelendirilmiş" ilkesinin yerini aldı. Popper, bilimsel bilginin doğrulanarak değil, yanlışlanarak ilerlediğini ortaya atarak bilim tarihinde yeni bir dönem başlattı. Artık doğrulanmış bilgilerin olmadığı, sadece yanlışlanmamış ve her an yanlışlanabilir bilgilerin var olduğu bir döneme girilmiş oldu. Bu çaba kuşkuculuğa karşı bilginin imkânı açısından sınırlanacak son ada oldu. Tabii artık metafizik bilgi ve doğrulanmış bilgi idealinden de vazgeçilmiş oldu. Lakatos, bu karamsar tabloyu aldatıcı bulur. Ona göre, bu gerileme olarak görülen süreç sadece sözde gerilemedir. Çünkü birçok yanlış idealden vazgeçmiş olmak aslında tam anlamı ile rasyonel bir ilerlemedir. Bu makalenin konusu, bu ilerlemenin ne anlama geldiği ve Lakatos'un araştırma programları metodolojisi kuramıdır.

Anahtar kelimeler: Lakatos, Popper, Bilim Felsefesi, Rasyonellik, Yanlışlama, Bilimsel Araştırma Programlarının Metodolojisi.

Giriş

Bu makale, Lakatos'un bilim felsefesi üzerine yapılan bir incelemedir. Bu incelemede Lakatos'un *Falsification and the methodology of scientific research programmes* (Yanlışlama ve Bilimsel Araştırma Programlarının Metodolojisi[YBAPM]) makalesi esas alındı. Bunun yanında Lakatos'un *History of science and its rational reconstructions* (Bilim Tarihi ile Bilim Tarihinin Ussal Yeniden Kuruluşları) makalesine de başvuruldu.

17. yüzyıldan itibaren bilimlerin felsefeden kopması ile başlayan süreç, bilim dışında güvenilir bilgi olmadığı sanısına doğru evirildi. Bu süreçte Kant, metafizik bilginin imkânsız olduğunu savunarak metafizik bilgiyi itibarsızlaştırdı. Bilimsel bilginin gözlem ve deney temelli olması, onun tek güvenilir bilgi olarak kabul edilmesine sebep oldu. Bunun yanında tümevarımın, tümdengelimle tercih edilmesi bilimin bir başka üstünlüğü olarak görüldü. Kısacası bilimsel bilgi, önyargısız gözlem ve deneyler ile tümevarımsal bir metotla kesin yasaların ortaya konması olarak anlaşılıyordu. Bilimde 20.yüzyılın ilk yarısında deney ve gözlemi aşan

* Yüksek Lisans Öğrencisi, İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, Felsefe Bölümü.
İletişim: tekinatmaca@hotmail.com.

yeni teorik kuramların ortaya çıkması yeni bir krize yol açtı. Bu kriz, bilim felsefesinin de önem kazanmasına neden oldu. Çünkü bilimsel bilgi kendini denetleyemezdi. Bu onun doğasına aykırı bir şeydi. Yani fiziğin doğa hakkında konuşması meşru iken, kendisi hakkında konuşması meşru olarak görülemezdi. Çünkü fizik kendisinin en iyi bilimsel yöntem olduğunu söylediğinde artık bilimsel alandan çıkmış ve epistemolojik alana girmiş olacaktır.

Bilginin mahiyeti konusu epistemolojinin temel meselelerindendir. “Gerekçelendirilmiş doğru inanç” uzun süre herhangi bir alanda ortaya konan ve bilgi iddiası taşıyan her girişimden beklenen temel şart olmuştur. “Bu bilgi hem aklın hem de duyuların sağladığı deliller ile isbatlanmış(proven) bilgi”dir (Lakatos, 1992, s. 112). Bu şart daha sonraları yeterli bulunmamıştır. Fakat bu, bilginin ortaya konulmasında artık herhangi bir kriterden vazgeçildiği anlamına gelmez. Tam aksine daha güçlü kriterlerin arayışına sebep olmuştur. Bu anlamda bilginin imkânı ve kriteri konusunda düşünce tarihinde homojen bir durum yoktur. Sofistler, kuşkucular ve postmodernler evrensel bilginin imkânı konusunda olumsuz cevap veren taraftadır. “Gerekçelendirilmiş doğru inanç”ın mümkün olduğunu söyleyenler, bu akımlar ile yüzyıllardır mücadele ediyorlar. 20. Yüzyılda Batı düşün adamları metafizik bilginin imkânından daha önce vazgeçtikleri gibi, bilimsel bilginin de artık kanıtlanmış bilgi olduğu görüşünün savunulamaz olduğunu gördüler. Karl Popper’ın yanlışlama kuramı, “Gerekçelendirilmiş” ilkesinin yerini aldı. Lakatos da bu mücadeleyi, bazı temel değişiklikler yapmasına rağmen, bilimsel bilgi alanında sürdürmüştür. Ona göre, bilimsel bilgi için rasyonel bir kriterimizin olmaması, sadece fizik gibi doğa bilimlerini göreceleştirmez, bunun yanında gelişmekte olan sosyal bilimler ve özellikle ahlak ve politika alanlarını da göreceleştirmek gibi tehlikeli sonuçlara yol açar. “Eğer bilimde bile, bir teori hakkında karar vermenin, teorinin taraftarlarının sayısının, taraftarlarının inançlarının ve vokal enerjilerinin değerlendirilmesinden başka hiçbir yolu yoksa o zaman bu, sosyal bilimlerde de böyle olmalıdır: Doğruluk güce dayanır. Bu yüzden Kuhn’un konumu, hiç istemeyerek, çağdaş dindar manyakların (devrimci öğrencilerin) temel politik “amentüsü”nün haklı ve masum olduğunu isbat eder (Lakatos, 1992 , s. 114)”. Bu yüzden Lakatos, bilimsel bilgiye kriter getirmenin hayati önem taşıdığı kanaatindedir.

Bir Bilim Felsefesi Kuramı Hangi Sorunlara Çözüm Getirmeli

Başlıkta ifade edilen konuyu ele almadan önce Lakatos’un yazma yöntemini ele almak gerekir. Bu onun tezini daha iyi anlamak için kaçınılmazdır. Lakatos, genel olarak bir konuyu ele alırken kendisine en yakın bir teoriyi başlangıçta kabul eder ve metnin sonunda o teoriden çok farklı bir noktaya gelir. Mesela YBAPM makalesi, Popper’ın tezinin savunusu ve zayıf noktalarının güçlendirilmesi olarak başlar ve metin öyle bir noktaya gelir ki artık Popper’ın bu yeni fikirlere katılması mümkün değildir. Daha sonra Kuhn’un paradigma kavramını kullanırmış gibi görünür ve oradan araştırma programlarına varır. Yine Kuhn’un asla kabul etmeyeceği bir görüş ortaya çıkmıştır. Yani Lakatos, ilk olarak kendinden önceki tezlerin zayıf

ve rasyonel olmayan yönlerini eler. İkinci olarak da bu tezlerden geriye kalan, kendisine göre, sağlam zemin üzerinde yeni tezini kurar. Bunun Lakatos'u anlamada önemli bir nokta olduğu, metnin ilerleyen kısımlarında daha net izah edilecektir.

"Lakatos temel üç esas meseleyi çözmek için bilimin bir rasyonalite modelini, yani metodolojisini oluşturmuştur. Bunlar sırasıyla, (1) bilimsel olanla bilimsel olmayanı ayırt etme problemi, yani sınırlandırma meselesi; (2) rekabet hâlindeki bilimsel araştırma programlarının karşılaştırmalı olarak değerlerini takdir edebilme meselesi-ki bu Lakatos'a göre bilim felsefesinin en temel problemi olan bilimsel teorilerin normatif olarak değerlendirilmesi meselesidir; (3) bilimsel gelişmeyi ve teorilerin değişimini açıklayabilme problemidir (Bağçe, 2006, s. 539)".

Şimdi Lakatos'un kendi tezinin bu meseleleri nasıl çözdüğü, onun makalelerindeki yöntemi esas alınarak gösterilecektir.

Dogmatik Yanlışlamacılık Eleştirisi¹

"Doğrulamacılara göre, bilimsel bilgi isbatlanmış önermelerden ibarettir(Lakatos, 1992, s. 115)". Bu ispatlama ya kesin/nesnel olgulara dayanan önermeler olmalı ya da daha önceden ispatlanmış tümevarım veya tümdengelim önermelerine dayanmalıdır. Lakatos'a göre, burada ister rasyonalist doğrulamacılar olsun ister empirik doğrulamacılar olsun, her ikisi de yenilmiştir. Rasyonalistleri Öklid-dışı geometri ve Newtoncu olmayan fizik, empiristleri ise önermeleri olgular ile ispatlamanın mantıki imkânsızlığı ve tümevarımsal mantığı kurmanın imkânsızlığı savunulamaz bir duruma getirmiştir. "*Sonunda, bütün teorilerin eşit ölçüde doğrulanamaz oldukları* ortaya çıkmıştır (Lakatos, 1992, s. 116)". İlk bakışta bu bir gerileme olarak görülebilir. Çünkü safsata ve spekülasyondan farkı kalmayan bir teoriye güven ortadan kalkar gibi görünüyor. Rasyonel düşünce açısından, yanlışlamacılık tam bu noktada hayati bir önem arz ediyor. Yanlışlamacılık her ne kadar bir geriye çekilme olsa da "ütópik standartlardan bir geriye çekilme olduğundan" aslında gerçek anlamda bir ilerlemedir.

Dogmatik yanlışlamacıyı dogmatik yanlışlamacı yapan şey, deneysel karşı delilin bir teoriyi yargılayacak "tek ve biricik karar mercii" olduğunu kabul etmesidir. Böylece dogmatik yanlışlamacı için her teori "eşit ölçüde" bir varsayım olacaktır. Her ne kadar bir teori doğrulanamazsa da burada, deneysel bir şekilde onun yanlış olduğu gösterilebilir. Bu anlayış teorisyen ile deneyci arasına bir sınır koyar. "Teorisyen önermede bulunur, deneyci onu-doğa adına- kullanır (Lakatos, 1992, s. 118)".

Lakatos'a göre, dogmatik yanlışlamacı iki varsayımda bulunur vebilimsel olan ile bilimsel olmayan arasında gereğinden fazla dar bir sınır çizer. "İlk varsayım, bir yandan teorik veya spekülâtif önermeler, diğer yandan olgu veya gözlem (ya da temel) önermeler arasında

1 Lakatos'a göre, dogmatik yanlışlamacı Popper'a, Ayer tarafından yakıştırılan aslı olmayan bir atıftır.

doğal ve psikolojik bir sınır bulunduğudur. İkinci varsayım, bir önermenin, eğer o, psikolojik, olgusal veya gözleme dayalı (ya da temel) önerme olma kriterini karşılıyor ise, ancak o zaman doğru olacağıdır ve bu durumda önermenin olguyla isbatedilmiş olduğunun söylenebileceğidir (Lakatos, 1992, s. 119-120)". Bu varsayımların ikisi de yanlıştır. İlk varsayım yanlıştır, çünkü hiçbir zihin empiristlerin anladığı gibi "tabularasa" değildir. Her zihin beklentiler ile doludur. Ancak, böyle bir varsayım kabul edilse de ikinci varsayım yine de mantıkça sağlam değildir. "Çünkü gözlem önermelerinin doğruluk değeri kesin şekilde belirlenemez: doğruluğu deneyle isbatlanmış hiçbir olgusal önerme yoktur (Lakatos, 1992, s. 121)". Sonuç olarak bir teori doğrulanamadığı gibi yanlışlanamazda.

Metodolojik Yanlışlamacılık Eleştirisi

Lakatos'a göre metodolojik yanlışlamacılık, uzlaşımıcılığın gelişmiş bir versiyonu olan Popper'ın tezidir. Bu görüşe göre işe yaramayan kuramlardan vazgeçilmelidir. Metodolojik yanlışlamacılığın bilimsel olan için sınır çekme kriteri, "bir teori yanlışlanabilir veya yadsınabilirse bilimseldir" veya "bir teori, eğer bir 'empirik temeli' var ise 'bilimsel'dir" (Lakatos, 1992, s. 134) şeklindedir.

Lakatos'a göre, metodolojik yanlışlamacılık her ne kadar dogmatik yanlışlamacılıktan daha liberal ise de bilimsel olanı açıklamada yine de yetersizdir. Burada bilimsel olan ile sözde bilim olanı ayıracak sahil kriter Lakatos'a göre, bilim tarihine başvurularak elde edilir. Lakatos bilim felsefesinde rasyonaliteye dönüşü gerçekleştirmek için uğraştığından içsel tarih anlayışını kendi kuramı için temel alır. Lakatos bilim felsefesinin amacını, bilimsel gelişme ve ilerlemenin rasyonel bir açıklamasını yapmak olarak görür. Yani bilimsel gelişmeyi meydana getiren içsel faktörleri, "yani mantıksal ve rasyonel bir yöntemin unsurlarını dikkate almakla mümkün olur (Cevizci, 2012, s. 209)". Bunun dışında kalan sosyal, kültürel, politik gibi dışsal unsurlar bilimi anlamak için temel unsurlar olamazlar. Kısacası Lakatos'un bilim tarihini kriter olarak görmesinin ne anlama geldiği, bu açıklamaları dikkate aldığımızda daha iyi anlaşılacaktır.

Metodolojik yanlışlamacılığın ve dogmatik yanlışlamacılığın açıklamalarında bilim tarihi ile uyuşmayan en az iki durum vardır. "(1) bir deney, teoriyle deney arasındaki iki köşeli bir boks maçıdır-veya iki köşeli bir boks maçı oluşturmalıdır- öyle ki final karşılaşmasında yalnızca ikisi karşı karşıya gelebilsin ve (2) böyle bir karşılaşmanın biricik ilgi çekici sonucu (nihai) yanlışlamadır: (biricik hakiki) keşifler, bilimsel hipotezlerin çürütülmeleridir (yanlışlanmalarıdır, ç) (Lakatos, 1992, s. 141)". Lakatos'a göre, bu iki varsayımda bilim tarihine bakıldığında yanlıştır. Çünkü bilim tarihine bakıldığında, bu boks maçının sadece bir kuram ile deney arasında değil, en az iki kuram ile deney arasında olduğu hemen görülür. Diğer varsayıma gelince yani bu karşılaşmada tek önemli sonucun yanlışlanma olması, bilim tarihine bakıldığında yine savunulamaz bir varsayımdır. Çünkü bilim tarihi gösterir ki kimi deney sonuçları, ilk bakışta, yanlışlamadan çok doğrulamalar olduğu yönündedir. Lakatos, başlan-

giçta her teorinin birçok “anomaliler denizinde yüzdüğünü” söyler, yani bir teorinin tercihi onun mükemmel olmasını gerektirmez. Burada artık bilimsel bilginin hakikat arayışından vazgeçtiğini kesin olarak görmek mümkündür. Ama bu, Lakatos için bir gelişme olarak görülür. Daha önce de değinildiği gibi, “ütopik standartlardan” kurtulmak da bir ilerlemedir. Bu anlamda Lakatos'un bilim tarihini herhangi bir kuram olmadan okumanın anlamsız olduğunu vurgulaması yersiz değildir.

“Tarihi inceleme büyük bilimlerin evriminin ve gelişiminin tümevarımcı ve yanlışlamacı yorumlar tarafından kavranamayan bir yapı sergilediklerini ifşa eder (Chalmers, 1990, s. 137)”. Bunun yanında bazı bilimsel kavramlar, ancak belli teorilerin içinde kesin anlam kazanırlar. Ve bu belli bir süre gerektirir, büyük bilimsel gelişim içinde bu kavramlar işlenerek daha net hâle gelirler. Atom kavramını bu anlamda düşünebiliriz. Artık teorileri iyi organize olmuş yapılar olarak gören Lakatos'un kuramını inceleyebilecek bir “rasyonel” olgunluğa ulaştık.²

Sofistike Yanlışlamacılık

Sofistike yanlışlamacıya göre, bir teori ancak kendinden önceki teoriden daha fazla deneysel içeriği muhtevasında barındırıyor ise ve bu deneysel içeriğin en az bir kısmı doğrulanabiliyorsa bilimsel bir teoridir. Yani “sofistike yanlışlamacı açısından bir bilimsel T teorisi, ancak ve ancak bir diğer T' teorisi şu özellikleri sergiliyorsa *yanlışlanabilir*'dir: (1) T' T 'nin üzerinde artı empirik muhtevaya sahip bulunmalıdır: yani *yeni* olgular, başka bir söyleyişle, ışığında beklenmedik veya hatta T teorisince yasaklanmış olgular tahmin etmelidir. (2) T' T 'nin daha önce ulaştığı başarıyı açıklamalıdır; yani T 'nin çürütülmemiş durumdaki bütün muhtevası, T' 'nin muhtevasında (gözlem hatası sınırları dâhilinde) içeriliyor olmalıdır; (3) T' 'nin artı muhtevasının bir bölümü doğrulanmış olmalıdır (Lakatos, 1992, s. 143)”. Bu açıklamanın (1.) ve (2.) kısımları mantık aracılığı ile; (3.) kısımda deney aracılığı ile denetlenebilir.

Buradan itibaren artık Lakatos yavaş yavaş kendi bilim kuramını ortaya koymaya başlıyor. Yukarıdaki sofistike yanlışlamada ortaya çıkan yeni durumlardan biri, artık bilimsel teorilerin tek başlarına ele alınıp değerlendirilemez olmasıdır. Bu durumda ele alınıp değerlendirilen bir teori değil, bir “teoriler serisi”dir. Yani Lakatos'a göre, sofistike yanlışlamacılık bir teorinin nasıl değerlendirileceği sorusunu anlamsız görür. Çünkü sadece bir teorinin “bilimsel” olduğundan söz edilemez, bunu yapmak “bir kategori yanlışdır”. “Böylece, sofistike yanlışlamacılık, teorileri nasıl değerlendirmemiz gerektiği problemini, teori serilerini nasıl değerlendirmemiz gerekiyor problemiyle değiştirir (Lakatos, 1992, s. 146)”. Eski kuramlar için yeni bir teorinin ortaya çıkması ancak, eldeki teorinin yanlışlanması ile mümkün iken sofistike yanlışlamacılık için, yeni teoriler, eski teorilerin çürütülmesi gibi zorunlu bir durumu beklemek zorunda değildir. Her zaman yeni teoriler ortaya çıkabilir.

2 Buradaki “rasyonel” kavramı makalenin ilerleyen kısmında açıklanacaktır.

Bu durumu daha iyi açıklamak için Lakatos'un verdiği bir örneğe bakmakta yarar var. Buna göre, Einstein'ın teorisi Newton'un teorisi çürütüldüğü için tercih edilmemiştir. Aksine, Einstein'ın teorisi Newton'un teorisine göre rasyonel bir ilerleme gösterdiği için tercih edilmiştir. Bunu sofistike yanlışlamacılığın kriterlerine göre ifade edecek olursak: Einstein'ın teorisi Newton'un teorisinin açıkladığı her şeyi açıkladığı gibi, bunun yanında Newton'un teorisinin görmediği, ışığın büyük kütlelere yakın durumda bükülmesi gibi bazı yeni durumları da ortaya koymuştur ve bu yeni fazladan içerik Arthur Eddington tarafından deneysel olarak doğrulanmıştır.

Burada görüldüğü gibi Newton'un kuramı yanlışlanmadı veya çürütülmedi, sadece ondan daha fazla açıklama gücüne sahip bir kuram ortaya çıktı. Peki, Newton'un kuramı ne olacak, o hâlâ bilimsel olarak işlevine devam edecek mi? Veya ondan vazgeçmeli miyiz? Bu sorulara cevap vermek için Lakatos'un araştırma programları metodolojisini daha yakından incelememiz gerekir.

Araştırma Programları Metodolojisi

Lakatos'a göre bilimsel araştırma programı dört temel unsurdan oluşur. Bunlar: "katı çekirdek", "koruyucu halka", "negatif heuristik" ve son olarak "pozitif heuristik". Katı çekirdek bir anlamda temel aksiyomlardır, diyebiliriz. Bilim adamları bu katı çekirdeği değiştirmeye kalkıştıklarında artık bu araştırma programından vazgeçmiş olurlar. Koruyucu halka, katı çekirdeği koruyan, ondan daha esnek varsayımlar, hipotezlerden oluşur. Burada esneklikten anlaşılması gereken; koruyucu halkadaki hipotezlerin sınanabilir veya değiştirilebilir olmasıdır. Negatif heuristik katı çekirdeğin dışına çıkmayı yasaklayan ve herhangi bir anomali ile karşılaşıldığında programda hangi teorilerden vazgeçilemeyeceğine karar verir. Kısaca, bilim adamlarının ne yapmamaları gerektiğini söyler. "Pozitif heuristik... bilim insanına nasıl ilerlemesi gerektiğini gösterir; o, başka bir deyişle, program içinde hangi teorilerin oluşturulup geliştirilmesini ve muhtemel anomali durumlarında program içindeki teorilerin nasıl değiştirilmesi veya geliştirilmesi gerektiğini söyleyerek, bilim insanını yönlendirir (Cevizci, 2012, s. 215)".

Lakatos, "bilimsel gelişmenin objektif (nesnel, ç.) değerlendirmesi problemini, bilimsel teori serilerindeki geliştirici ve yozlaştırıcı problem değişikliklerine göre ele" (Lakatos, 1992, s. 162) alır. Söz konusu teori serilerinin bilimin gelişmesindeki en önemli yönü, "serideki teorilerin birbirine bağlayan belirli bir süreklilik sergilemesidir (Lakatos, 1992, s. 162)". Bu süreklilik hakiki bir araştırma programından doğar. "Söz konusu program metodolojik kurallardan oluşur; bu kuralların bazıları bize kaçınmamız gereken araştırma tarzlarını gösterir (negatif problem çözme tekniği) (negative ve heuristic); bazıları ise takip etmemiz gereken araştırma tarzlarını gösterir (pozitif problem çözme tekniği) (positive heuristic) (Lakatos, 1992, s. 162)". Lakatos'a göre, bütün araştırma programları "katı çekirdekleri" ile tanımlanabilir. Negatif problem çözme tekniği "katı çekirdeği" modustollens (Modus tollens: "A ise B'dir.

Değil-A'dır. O halde değil-B'dir." tarzı çıkarım türü.) ile sınılamamızı engeller. Lakatos'a göre, başarılı bir araştırma programın en iyi örneği Newton'un çekim teorisidir. "Newton'un programındaki negatif problem çözme tekniği bize, Newton'un üç dinamik yasasından ve onun yerçekimi yasasından, modustollensi başka yöne çekmeye zorlar (Lakatos, 1989, s. 48)".

Lakatos, kendi kuramını savunmak için bilim tarihinden birçok bilimsel araştırma programı inşa eder. Ona göre, "bilim felsefesi olmaksızın bilim tarihi kör, bilim tarihi olmaksızın bilim felsefesi boştur."; bu yüzden "o bir tarihî olay incelemesi yaparken; bir rasyonel yeniden inşa yapmaktadır". Bu rasyonel yeniden inşayı fiilî tarihle mukayese etmeyi denemek ve hem tarihsellikten yoksun rasyonel yeniden inşayı hem de rasyonellikten mahrum fiilî tarihi eleştirmek (Lakatos, 1992, s. 169)" gerekmektedir. Bu çerçevede bir örnek ile Lakatos'un kuramını açıklamak gerekir. Lakatos metninde birçok örnek vermekle beraber, bu örnekler çeşitli sebeplerden tercih edilmeyecektir.³ Bunun yerine, Alan Chalmers'ın verdiği "Kopernik devrimi" örneği hem daha çok kişi tarafından bilinen hem de Lakatos'un kaygılarını net bir şekilde veren bir örnek olduğu için burada tercih edildi.

Kopernik, astronomisini ortaya koyduğunda, Aristoteles'in Batlamyus tarafından geliştirilmiş bir astronomi anlayışı vardı. Bu teoriye göre evren iki farklı bölgeye ayrılır. Bunlar ay-altı âlem, dünyanın merkezinden aya kadar olan ve ay-üstü âlem, aydan evrenin sonuna kadar olan bölgeyi kapsıyordu. Ay-altı bölge dört elementten oluşur (ateş, hava, su, toprak). Bu elementlerin hepsinin doğal bir yeri vardır ve doğal hareketleri o yöne doğrudur. Doğal hareket dışındaki bütün hareketlerin bir harici nedene ihtiyacı vardır. Ay-üstü bölge de ise bozulmaz bir madde olan eter(esir)den oluşmuştur. Burada hareket daireseldir. Ve burada değişme yoktur. Bu sistemde dünya merkezde olup hareketsizdir. Bütün diğer gök cisimleri onun etrafında dönerler. Kopernik, bu sisteme karşı hareket eden dünyanın içinde olduğu yeni bir astronomi sistemini ilk ortaya attığında devrin bilimi ile çelişen bazı olgular vardı. Mesela eğer dünya, Kopernik'in iddia ettiği gibi, kendi eksenini etrafında dönüyorsa kuleden atılan bir cismin dünya döndüğü için kuleden uzağa düşmesi gerekirdi. Ama deneyler bunu desteklemiyordu. Kuleden bırakılan cisim her seferinde kulenin dibine düşüyordu. Bir başka argüman ise, dönen cisimlerin yüzeyindeki şeylerin yüzeyden fırlaması gibi, neden dünya yüzeyindeki cisimler fırlamıyordu. Veya dünya, neden ayı geride bırakmıyordu. Buna karşı Kopernik kuramının, bu meydan okumalara verdiği pek bir cevap yoktu. Kuramın tek övünülecek yanı Batlamyus astronomisinin açıklayamadığı bazı gök olaylarını suni yollara başvurmadan açıklıyor olmasıdır.

Kopernik sistemini içine düştüğü bu zor durumdan çıkarmak için en önemli adım Galileo'dan geldi. O, bunu iki adımda yaptı. İlki, göksel cisimleri gözlemlemek için teleskop

3 Çünkü Lakatos'un verdiği örnekler hem çok spesifik hem de çok uzunlar, yani Lakatos'un anlatmak istediğini bu örnekleri özetleyerek vermek yeterli olmayabilir. Dahası Lakatos'un metninde verdiği örneklerin her biri kuramının sadece bir yönünü açıklıyor.

kullandı. İkincisi yeni bir mekanik inşa etti. Galileo, teleskopla yaptığı gözlemler ile daha önce çıplak gözle görülmeyen birçok yıldız keşfetti. Bunun yanında, Jüpiter'in uyduları olduğunu ve dünyanın uydusunun yüzeyinde dağlar ve kraterler olduğunu gördü. Mars ve Venüs'ün büyüklüklerinin, Kopernik sisteminin öngördüğü şekilde, değiştiğini tespit etti. Gök cisimlerinde görülen bu yeni olgular Kopernik sitemi için bir başarı iken Batlamyus sistemi için problem doğurdu. Galileo'nin bir başka önemli katkısı ise mekanik alanındadır. O, Aristoteles'in "bütün hareketlerin bir nedeni ve kendi yerleri içinde dairevi bir atalet yasası tezini reddetti" (Chalmers, 1990, s. 131), hız ile ivmeyi birbirinden ayırdı. "O, kendi atalet yasasına uyan sabit bir hızla hareket eden yatay bir bileşen ve aşağıya doğru sabit bir ivme hızıyla ilişkili dikey bir bileşen yönünde fırlatılan bir taşın hareketini çözümleyerek fırlatma hareketinin analizini yaptı. Fırlatılan taşın sona eren yolunun parabol olduğunu gösterdi (Chalmers, 1990, s. 131)". Böylece Kopernik'e karşı öne sürülen kule argümanına cevap vermiş oldu.

Galileo, bu adımları ile her ne kadar büyük gelişmelere neden olsa da onun dairevi yörünge anlayışına sadık kaldığı görülüyor. Gezegenlerin güneş odaklı elips yörüngede döndüklerini Kepler bulmuştur. Tabii bu keşfin, kendinden öncekilerin birikimi üzerine olduğu yadsınamaz. Böylece o, gezegen hareketlerinin üç yasasına ulaştı. Bunlar; (1) gezegenler güneş etrafında elips yörüngelerde dönerler, (2) bir gezegeni güneşe bağlayan çizgi eşit zaman süresinde eşit alanlar tarar, (3) bir gezegenin devrinin karesi, onun güneşten ortalama mesafesinin küpüyle orantılıdır. Galileo ve Kepler'in bu katkılarından sonra Newton, kapsamlı yeni fiziğini inşa etti. O, Galileo'nun dairevi atalet kuramı yerine doğrusal atalet kuramını öne sürdü. Bir başka katkısı ise kütle çekim yasasıdır. Artık göksel cisimler ile yeryüzündeki cisimlerin aynı kanunlara tabii olduğu bir noktaya gelindi. Tabii Kopernik sistemi süreç içinde "katı çekirdeğini" koruyarak gelişti.

Bu, yaklaşık yüzelli yıl gibi büyük bir zamanda gerçekleşti. Zamanla araştırma programına yapılan eleştiriler ve program için anomali olan birçok durum ortadan kalktı. Burada Lakatos'un bilimsel araştırma programlarının nasıl ortaya çıktıklarını ve nasıl geliştiklerini görmek mümkün. Başlangıçta yeni araştırma programının, eski ve güçlü bir araştırma programı karşısında pek bir şansı yoktu. Ama zamanla katı çekirdek korunarak, yeni hipotezler eklenerek program verimli bir konuma geldi ve rakibini bir yerden sonra eledi. Bu süreç bazen doğrulamalar ile bazen de yanlışlamalar ile ilerledi. Ve bu süreçte bazı teoremlerden vazgeçildi, mesela gezegenlerin dairevi yörüngelerde döndükleri gibi. Ve bu tarihsel gelişme/kurgu tamamen Lakatos'un kuramı ile uyumludur. Yani rasyonel bir gelişmedir. Eski araştırma programını bilim adamları bir anda bırakmadılar, bu uzun süren bir mücadelenin sonucunda oldu.

Lakatos'a göre, bilimsel araştırma programlarının tek tek her bir teoriye üstünlüğü, onların tarihlerinin olmasıdır. Yani "katı çekirdek" öyle sabahtan akşama kurulan bir şey değildir.

Uzun bir uğraş sonucu ortaya çıkan bir yapıdır. Bu yüzden “katı çekirdek” ısrarla korunmalıdır. Eğer program yeni olguların sezilmesini durdurur ise o zaman bu programdan vazgeçmemiz gerekir. Bir araştırma programından vazgeçmek için yeni bir araştırma programının ortaya çıkması da Lakatos’a göre, zorunludur. Bu anlamda programdan vazgeçme ölçütü keyfi değildir, aksine mantıksal ve empirik temellere dayanmalıdır.

Baştaki sorumuza dönersek, Newton’un kuramı ne olacak? Bilim adamları Newton’un kuramından bazı noktalarda, en azında atom altı durumlarda, vazgeçmiş gibi görünüyor. Ama büyük kütlelerde hâlâ işlevselliğini sürdürüyor. Bunun anlamı ileride Newton kuramı rakip araştırma programları içinde eski konumunu tekrar geri alabilir. En azından Lakatos bir araştırma programından tamamen vazgeçmek için acele etmememiz gerektiğini söyler.

Lakatos ve Rasyonellik Kriteri

Bu bölümde Lakatos’un, “bilimsel ve felsefi kuramlar kişilerin hayatlarından, sosyal, kültürel çevrelerinden bağımsız ele alınmalı” kanaati biraz ihlal edilecektir. Bunu yaparken de bazı haklı gerekçelere dayanılacaktır. Mesela Elisabeth Ströker’in şu sözleri bir gerekçe olarak görülebilir: “Bilimde, ele alınan konu (nesne) karşısında soyut bir ‘salt’ özne bulunmadığı, tersine bu öznenin, tarihsel ve toplumsal somutluğu içindeki insan olduğu görülür (Ströker, 2005, s. 19-20)”. Eğer durum böyle ise ki öyle olduğu görünüyor, artık bu soru meşru olur: Lakatos’un bir ömür rasyonalist olma çabasının altındaki tarihsel ve toplumsal temel motivasyon neydi?

Lakatos, Macaristan’da eğitim gördü.⁴ Ona göre, ülkede, ideolojik dayatmalar bilimsel olanı belirliyordu. Naziler birçok Yahudi bilim adamının teorilerini sözde bilimsel olmadığı için reddediyorlardı. Bunun bir başka örneği, Sovyet Rusya’sında Mendel’in teorilerinin bilimsel sayılmamasıdır. Ve bu tamamen ideolojik bir tavır ile yapılıyordu. Bunlarla beraber bazı bilimsel gelişmelere karşı Katolik kilisesinin takındığı olumsuz tavır, bizi bilimsel olanın kriteri konusunda net olmaya zorlayan temel etmenlerdendir. Lakatos, bilim felsefecilerini rasyonal olmamakla veya göreceliğe yol açmakla suçladığı zaman onların yukarıdaki örneklerin yol açtığı sorunlara çözüm getirmediklerini düşünüyordu. Ama makaleye başlarken de belirttiğimiz gibi, bu tavır sadece Lakatos’un öznel deneyimlerine indirgenemez. Çünkü Lakatos, kendi tavrının en az iki bin yıllık bir tavır olduğunu ifade eder. Yani Sokrates, Platon ve onlardan sonra gelen düşünürlerin özelde sofistler ve kuşkucularak karşı, genelde her türlü göreceliğe karşı, irrasyonel olana karşı mücadele ettiklerini ima eder. Bunu yapmalarındaki temel motivasyon, bunun sadece epistemolojik bir sorun olması değildir, bu tavrın yol

4 Lakatos 1922’de Macaristan’da doğdu. Yahudi bir ailenin mensubudur. Eğitimi sırasında Almanya’da Naziler iktidardaydılar ve Macaristan üzerinde belirgin tesirleri vardı. Lakatos’un bazı aile bireyleri, Auschwitz toplama kampında öldürüldüler (Auschwitz toplama kampında olanlar birçok Yahudi için büyük bir dönüşüme neden oldu. Çünkü eğer Tanrı varsa, buna izin vermemeliydi diye düşünüp bunun sonucunda ateist olanlar oldu). Bkz: Larvor, Brendan, Lakatos: An Introduction, New York, RoutledgePress, 1998.

açacağı toplumsal ahlaki, siyasi ve her türlü yozlaşmadan korumaktır. Platon bu sorunlar ile neden ilgileniyordu'nun cevabı, onun yaşadığı bazı olaylara bakarak aydınlatılabilir. Mesela hocası Sokrates böyle bir yozlaşmış siyasi düzenin haksızca idam ettiği bir düşündürdü. Ama Platon'u felsefeci yapan bu şahsi tecrübesi değildir. Onu filozof yapan bu şahsi tecrübenin yol açtığı sorun görme ufku ve bu sorunu çözme çabasıdır. Aynı şekilde Lakatos içinde bu söylenenler geçerlidir. Aşağıda Popper'in⁵ üç dünya kavramsallaştırması verildikten sonra bu mesele daha açık bir hâl alacaktır.

İnsanlar gündelik hayatlarında bazı sorunlar ile karşılaşır. Mesela Lakatos bütün eğitim hayatında ve daha sonra bir akademisyen olarak bazı sorunlar yaşamıştır. Eğer Lakatos bu sorunları şahsi sorunlar olarak görseydi ve buna karşı çeşitli tedbirler alsaydı. Biz onun bu yaptıklarına bilim felsefesi demezdik ve bu bizi pek ilgilendiren bir şeyde olmazdı. Ama Lakatos, böyle yapmadı. O, bu şahsi ve toplumsal sorunları birer bilimsel sorun seviyesine soyutlayarak artık bir disiplinin çatısı altında ele alınabilir hâle getirdi. Bunu yaparken de bilim felsefesinde rasyonel kanatta yer aldı. Bunun sebebi ise çözmek istediği sorunların, eleştirdiği bilim felsefesi kuramlarının içinde kalınarak çözülemez olduğunu görmesidir. Lakatos, Popper'in "bilimin bir sorun çözme etkinliği" olduğu görüşüne katılır. Popper'a göre, "sorun-çözmek bir ilksel etkinliktir, ilksel sorun da sağ kalma sorunudur (Magee, 1990, s. 52)". Bu ilksel sorun çözme etkinliği gelişir ve nesnel bir zemine taşınır. Bu nesnel zeminin nasıl kurulduğunun burada cevaplanması gerekir. Bu, Popper'in bir başka önemli kavramsallaştırması olan üç dünya kuramıdır. Bunlar nesneler dünyası, zihinsel olan öznel dünya ve zihinlerin yaptıkları kamuya açılan bir nesnel dünyadır. Nesnel dünya, eleştiriye açık olan bir alandır. Yani değişime açık bireylerin şahsi, öznel yönlerini aşan bir şeydir. Bütün bu arka plan bilgisinden sonra Lakatos'un çabası daha iyi anlaşılır.

Lakatos'un rasyonellik anlayışı bilimsellik anlayışı ile paraleldir. Lakatos'ta rasyonellik, bilimin rasyonelliğidir ve bu bilimin ilerlemesi olarak ortaya çıkar. Lakatos'a göre, bir araştırma programının hem teorik hem de empirik gelişme göstermesi, bilimin ilerlemesidir. Bu anlamda bilim tarihindeki her gelişme, bu iki şartı büyük oranda sağlamıştır. Lakatos, bu rasyonellik anlayışına o kadar sadıktır ki o yazdığı makalelerde bu yöntemi uygular. Mesela bilim felsefesinde kendi görüşlerini bir anda aktarmaz. Dogmatik tümevarımcılardan Popper'in metodolojik yanlışlamasına kadar her kuramın rasyonel anlamda bir ilerleme getirdiğini ortaya koyar. Böylece rasyonelliği kendi teorisi içinde bir kriter olarak görür. Onun, bilim felsefesinde ortaya koyduğu özgün kuramının bazı düşünürlerce görülememesinin temel sebebi, bilim felsefesindeki rasyonel ilerlemeyi göstermek için başvurduğu yazım tarzındaki inceliğin fark edilememesidir.

5 İlginç bir şekilde Popper'in hayatı ile Lakatos'un hayatı bazı noktalarda benzerdir. Mesela Popper da Nazilerden zarar gördü ve bir dönem Marksist oldu.

Sonuç

Popper, bilimsel bilginin doğrulanarak değil, yanlışlanarak ilerlediğini ortaya atarak bilim tarihinde yeni bir dönem başlattı. Artık doğrulanmış bilgilerin olmadığı, sadece yanlışlanmamış ve her an yanlışlanabilir bilgilerin var olduğu bir döneme girilmiş olundu. Bu çaba, kuşkuculuğa karşı bilginin imkânı açısından sınırlanacak son ada oldu. Tabii artık metafizik bilgi ve doğrulanmış bilgi idealinden de vazgeçilmiş olundu. Lakatos, bu karamsar tabloyu aldatıcı bulur, ona göre, bu gerileme olarak görülen süreç sadece sözde gerilemedir. Çünkü birçok yanlış idealden vazgeçmiş olmak, aslında tam anlamı ile rasyonel bir ilerlemedir. Lakatos'un kuramı her ne kadar bilimsel olanı ideolojilerden ve iktidarların keyfi müdahalelerinden korusa da hangi bilimsel araştırma programı desteklenmeli sorunu ortaya çıkarmıştır. Artık kurumlar herhangi bir bilimsel araştırma programı yeterli verimlilikle (buna kendileri karar verebilirler veya diğer rakip araştırma programına göre verimli) değilse o programa ödenek yapmayı durdurabilirler. Mevcut piyasa için bu çok makuldür, çünkü kaynaklar sınırlıdır. Ama Lakatos, böyle bir durumda bilime müdahale olacağını iddia eder. Ona göre, programlar gerileyebilirler; ama aynı program bazı yenilenmeleri ile eski parlak konumunu kazanabilir. Burada Lakatos'un kuramına yapılan en büyük eleştirinin de bu sorunla alakalı olduğunu belirtmek gerekir. Yani, bir araştırma programından vazgeçmek için ne kadar süre gerekir? Bir başka önemli eleştiri de Kuhn'dan gelir. Ona göre, Lakatos kuramı, "bireysel veya kolektif tarzda kararlar almalarının kaçınılmazlığı ile ilgili çok sayıda sorunu tecrit eder (Kuhn, 1992, s. 293)". Yani bilim adamları hangi önermelerin yanlışlanamaz ve hangi önermelerin yanlışlanabilir olduğuna karar vermelidirler veya modustollensin hangi bazı önermelere (katı çekirdek) uygulanması gerektiğine karar verilmelidir.

Bu eleştirilerin yanında, Kuhn ve Lakatos'un zayıf yönlerini eleyen ve kuvvetli yönleri üzerine yeni bir kuram geliştiren Laudan'ın kuramından söz etmek gerekir. O da bilimin esasında bir problem çözme etkinliği olduğunu kabul eder. Ona göre, bir teorinin rasyonelliğinin ve ilerlemeciliğinin kıstası doğrulama veya yanlışlamadan ziyade, problem çözme kapasitesi ile ilgili olduğudur. "Laudan, bilim felsefesine Lakatos'un *araştırma programları* kavramından sonra yeni bir kavram getirmiştir: *araştırma geleneği*. Bunun, Lakatos'un araştırma programlarından farkı, bir dizi teoriyi içine almakla birlikte değişmez bir çekirdeği olmamasıdır. Araştırma geleneğini bir arada tutan şey, tabiat ve dünya hakkındaki ortak kavramlar ve kabuller ve teorilerin nasıl geliştirileceği ve nasıl yenileneceğine dair metodolojik prensiplerdir (Kocabaş, 2001, s. 65)".

Kaynakça

- Cevizci, A. (Ed.). (2006). *Felsefe ansiklopedisi* (C. 2). Ankara: Ebabil Yayınları.
- Cevizci, A. (2012). *Felsefeye giriş*. İstanbul: Say Yayınları.
- Chalmers, A. (1990). *Bilim dedikleri* (Çev. H. Aslan). Ankara: Vadi Yayınları.
- Güzel, C. (1999). Çoğulculuğun kuramcısı: *Lakatos*. İstanbul: Bilim ve Sanat Yayınları.

Güzel, C. (2010). *Bilim felsefesi*. İstanbul: Kırmızı Yayınları.

Lakatos, I. (1989). *Scientific research programmes philosophical papers* (Vol. I). (Ed. J. Worrall, & G. Currie). New York: Cambridge University Press.

Lakatos, I. (1992). Yanlışlama ve bilimsel araştırma programları. I. Lakatos, & A. Musgrave (Ed.), *Bilginin gelişimi ve bilginin gelişimi ile ilgili teorilerin eleştirisi* (Çev. H. Arslan) içinde (s. 111-242). İstanbul: Paradigma Yayınları.

Larvor, B. (1998). *Lakatos: An introduction*. New York: Routledge Press

Kocabaş, Ş. (2001). *Fizik ve gerçeklik*. İstanbul: Küre Yayınları.

Magee, B. (1990). *Karl Popper'in bilim felsefesi ve siyaset kuramı* (Çev. M. Tuncay) (2. bs.). İstanbul: Remzi Kitabevi.

Ströker, E. (2005). *Bilim kuramına giriş* (Çev. D. Özlem). İstanbul: İnkılap Yayınları.

Metafordan Gerçekliğe: Wittgenstein’da Dil-Anlam Bağlamında “İnşaat Ustası” Metaforu

İbrahim Günaydın *

Öz: Wittgenstein, son dönem eserlerinden olan Felsefi Soruşturmalar (*Philosophical Investigations*) adlı kitabının ilk sayfalarında aktardığı “İnşaat Ustası” metaforu ile kitabına giriş yapar. O, inşaat ustası metaforunu, ilgili kitabının ilk bölümünde, Augustinus’tan yapmış olduğu iktibastan hareketle kurgular. Wittgenstein, Augustinus’tan yapmış olduğu bu iktibasın içeriğindeki dil anlayışını (adlandırma teorisi) kısa bir analiz ettikten sonra yadsır ve bu anlayışın bir dilin bütününe vermekten, onun kendi içindeki sistemini izah etmekten uzak olduğunun altını çizer. Aynı zamanda bu dil anlayışının, bütün bir dilin sadece bir kısmını resmettiğini vurgulayarak bu resmetmeyi de, dilin kendi içindeki iletişim sistemlerinden sadece biri olarak görür. Böylelikle o dilin kendisini, linguistik açıdan, kendi içinde birçok dili (dil oyunlarını) barındıran bir dil oyunları kümesi olarak görür. Wittgenstein, dile aynı zamanda yaşayan bir fenomen olarak bakar. O, dili, eylem-kullanım-bağlam boyutlarıyla sosyolojik açıdan değerlendirerek dilin, birçok farklı yaşam biçimlerini resmettiğini ve böylelikle kendini her daim yeniden var kıldığını savlar. Bu çalışma inşaat ustası metaforundan hareketle Wittgenstein’da, *Felsefi Soruşturmalar* özelinde, dil-anlam ilişkisini dil oyunları, yaşam biçimleri çerçevesinde ele almaya çalışacaktır.

Anahtar kelimeler: İnşaat Ustası, Dil, Anlam, Dil Oyunları, Yaşam Biçimleri.

Giriş

Dilin soyutlanabilecek herhangi bir *özel* doğasının olmadığı düşüncesini öne süren bazı postmodernist *düşünürler*, dilin doğasının *değişkenlik yönüne dikkati çekmişlerdir*. İkinci dönem felsefesiyle bu postmodernist *düşünürler* arasında giren Wittgenstein, *ikinci döneminin temel kitabı olarak nitelenebilecek Felsefi Soruşturmalar* adlı eserinde, dilin bu değişken ve çok katmanlı doğasını anlamaya/anlatmaya çalışır. Dilin bu değişken ve çok katmanlı doğasını dil-oyunları şeklinde dile getiren Wittgenstein, bu düşüncesiyle, dili değişmez bir yapı olarak gören ve bu şekilde bir ideal dil oluşturmaya çalışan düşünürlerden ayrılır.

Wittgenstein’in dil felsefesi, dile getirmiş olduğu farklı bakış açıları *açısından iki döneme ayrılabilir* (Soykan, 2006, s. 20-28). Bu dönemlerin ilkinde, dilin, olguların mantıksal biçimini yansıttığı *görülmektedir*. Dolayısıyla onun bu ilk dönem felsefesinde “ideal dil” *düşüncesi* egemen olmaktadır. Bu erken dönem düşüncesinde yer alan temel savları şu şekilde sırala-

* İstanbul Büyükşehir Belediyesi, Eğitim Müdürlüğü.

mak mümkündür: "Dil, gerçekliğin resmidir. Dünya, olduğu gibi olan her şeydir (Wittgenstein, 1996, Fragman 1). Dilse tümcelerin toplamıdır (Wittgenstein, 1996, Fragman, 4.001). Wittgenstein'in ilk dönem felsefesindeki dil anlayışı, dilsel ifadelerin "dünya"da olan her şeyi birebir olarak resmetmesidir. Gerçekliğin de bu resmetme ile ortaya çıktığıdır. Böylelikle dil, *dünyayı, içinde olan tüm* olay ve olguları birebir gösterme gücüne sahiptir ve bu şekilde "anlam" denilen şey ortaya çıkmaktadır (Çakmak, 1997, s. 141-144). Bu erken dönem felsefesinde Wittgenstein'a göre *anlamın belirgin olması için* seçilen bir gösterenin neyi gösterdiğinin tanımlanması şarttır. Gösterenlerin (adların) tanımlanması, *dünyadaki hangi nesneye işaret ettiğinin tanımlanmasıdır. Anlamın olanağı, anlamın en küçük birimlerini oluşturan adların (kelimelerin) açıklanmış olmalarını gerektirir* (Wittgenstein, 1996, Fragman, 2.221).¹

Bu ilk dönem felsefesindeki *düşüncesinin tersine Wittgenstein*, ikinci dönem felsefesinde dil, dünya ve gerçeklik bağlamında kurgulamış olduğu bu kuralcı ideal dil düşüncesinden uzaklaşmış, gündelik dili temele almıştır. Dile bakıştaki bu düşünsel dönüşümle Wittgenstein, erken döneminde oluşturduğu bu ideal dil düşüncesini bırakıp dili yaşayan bir şey olarak ele almaya başlamış; mesaisini, dilde "nesnellik" bağlamında ideal bir birlik ilkesi aramaktan, dil içindeki farklılıkların incelenmesine ayırmıştır.

Wittgenstein, *Felsefi Soruşturmalar* adlı eserinde, kendi ifadesiyle "insan dilinin özünün belirli bir resmini veren" Augustinus'tan yapmış olduğu alıntıya paralel olarak kurgulamış olduğu "inşaat ustası" metaforunu kullanarak Augustinus'un yapmış olduğu bu betimlemenin koca bir dil evreninde, herhangi bir iletişim sistemini betimlemiş olduğunu; ancak dil dediğimiz bu koca evrenin içindeki her bir şeyin *yalnızca bu tasarlanan sistemden ibaret olmadığını söylemektedir* (Wittgenstein, 1998, s. 11-26). Bir başka tabirle Wittgenstein, bu tasarlanan iletişim sisteminin, kendi tabiriyle, sadece dil-oyunlarından bir dil-oyunu olduğunu ve buna paralel olarak da yaşam biçimlerinden sadece bir yaşam biçimini bizlere aktardığını vurgulamaktadır. Bu inşaat ustası metaforu üzerinden bir durum tespiti yapan Wittgenstein, gerçekliğin taşıyıcısı ideal dil anlayışına karşı gelerek, dildeki çoğulluğa dikkatleri çekmek istemektedir.

1 Wittgenstein'in ilk dönem felsefesinde yer alan bazı kavramlar ve bu kavramların diğer kavramlarla ilişkisinin genel bir fotoğrafını çekmek için, -"dünya", "olgu", "nesne", "nesne-olgu", "gerçeklik", "tasarım", "tasarım-olgu", "tasarım-gerçeklik", "tasarım-nesneler", "tasarım-anlam", "anlam-gerçeklik", "anlam-gerçeklik-doğru-yanlış"- *Tractatus* kitabından bazı fragmanları sırasıyla aşağıya almakta yarar görüyoruz: "Dünya olguların toplamıdır, şeylerin değil." (1.1), "Dünya olgular yoluyla belirlenir ve şu yolla ki, bu, bütün olgulardır." (1.11), "Nesneler bütün olgu durumlarının olanağını içerirler." (2.014), "Nesne yalındır. (2.02), "Olgu bağlamında nesneler birbirlerinin içinde dururlar, bir zincirin baklaları gibi." (2.03), "Olgu bağlamında nesneler birbirleriyle belirli bir tarzda bağlantı içindedirler." (2.031), "Toplam gerçeklik, dünyadır." (2.063), "Olguların tasarımlarını kurarız." (2.1), "Tasarım, mantıksal uzam içinde, olgu durumlarını, olgu bağlamlarının varolmalarını ve varolmamalarını ortaya koyar." (2.11), "Tasarım, gerçekliğin bir taslağıdır." (2.12), "Nesneler tasarım içindeki karşılıklarını, tasarımın öğelerinde bulurlar." (2.13), "Tasarımın öğeleri, tasarımın içinde, nesneleri karşılarlar." (2.121), "Tasarım bir olgudur." (2.141), "Tasarımın ortaya koyduğu, anlamıdır." (2.221), "Anlamın gerçeklik ile uyumu ya da uyumamasından oluşur, doğruluğu ya da yanlışlığı." (2.222), "Tasarımın doğru mu yanlış mı olduğunu bilmek için onu gerçeklik ile karşılaştırmamız gerekir." (2.223), (Wittgenstein, 1996).

"İnşaat Ustası" Metaforu

Wittgenstein, *Felsefi Soruşturmalar* adlı eserinde, ilk dönem felsefesinin ürünü olan *Tractatus*'un -kendi deyimiyle- ciddi hatalarını düzeltmeye koyulur. Wittgenstein'in ilk dönem felsefesinde anlam, önermenin dünya düzleminde doğrulanabilir olmasıyla çözümlenmektedir. Doğrulanabilir olmak da önermenin gerçeklik ile karşılaştırılmasına, daha genel bir ifadeyle dilin dünya ile olan birebir örtüşmesine bağlanmıştır. Wittgenstein, dil ile dünya arasında kurmaya çalıştığı uygunluk ve bu uygunluğa bağlı olarak oluşturduğu resim kuramını ikinci dönem felsefesinde terk etmiştir. O, *Felsefi Soruşturmalar* adlı eserinin ilk bölümlerinde, bu ilk dönem eserinin (*Tractatus*) dile bakışının âdeta eleştirel bir çözümlemesini yapmakta ve bunu yaparken tasarlamış olduğu "inşaat ustası" metaforunu bizlerin önüne sermektedir. Wittgenstein, bu metaforda geçen "inşaat ustası"nın dilini kurgularken, kitabının başında Augustinus'tan yapmış olduğu alıntıyla işe başlar. Augustinus'un kendi deneyimleri üzerinden tasarlamış olduğu dil öğrenimini dolaylı olarak da dil görüşünü mercek altına alır. Augustinus, bir iletişim sistemi olarak dili ve onu öğrenme sürecini kendi tecrübesiyle şu şekilde betimler:

Onlar (büyüklerim) bir nesneyi adlandırdıkları ve bu sırada bir şeye doğru döndüklerinde (yöneldiklerinde) bunu gördüm ve bu şeyi, ona işaret etmek istediklerinde çıkardıkları sesle çağırdıklarını kavradım. Onların niyeti, sanki bütün insanların doğal diliymişçesine kendi bedensel devinimleriyle gösteriliyordu: yüz ifadesi, gözlerin hareketi, bedenin başka kısımlarının hareketi ve bir şey araştırırken, elde ederken, karşı çıkarken ya da bir şeyden kaçınırken zihnimizin durumunu ifade eden ses tonu. Böylece sözcüklerin çeşitli tümcelerde kendilerine uygun yerlerde tekrar tekrar kullanıldıklarını duyarak hangi nesneleri gösterdiklerini kavramayı derece derece öğrendim ve ağzım bu işaretleri oluşturmaya alıştıktan sonra onları kendi isteklerimi ifade etmekte kullandım (Wittgenstein, 1998, Fragman 1).

Wittgenstein, Augustinus'un betimlemiş olduğu bu dil anlayışını sorgular. Bu dil anlayışının insan dilinin bütün bir özünü vermediğine/resmetmediğine, insan dilinin bu kadar basit bir formatta olmadığına, belki de dilin yapısının bunu aşan daha büyük kompleksler zincirini içerdiğine vurgu yapar. Wittgenstein, böyle bir betimlemenin insan dilinin özünün bir bölümünü resmettiğini, bu resmin de büyük bir kompleksler yığını olan dilin sadece iki tarafına işaret ettiğini söyler (Wittgenstein, 1998, Fragman 2-3). Bu iki tarafı da şu şekilde sıralar: "Dildeki tekil sözcükler nesneleri adlandırır, tümceler de bu tür adların bileşimleridir (Wittgenstein, 1998, Fragman 1)." Augustinus'un yapmış olduğu bu dil resmetme girişimini çok kısır bularak yadsıyan Wittgenstein, bu dil betimlemesinin kökenlerini de şu anlayışa bağlar: "Her sözcüğün bir anlamı vardır. Bu anlam sözcük ile karşılıklı ilişkilidir. Anlam, sözcüğün temsil ettiği (yerine geçtiği) nesnedir (Wittgenstein, 1998, Fragman 1)."

Sonrasında Wittgenstein, Augustinus'un yapmış olduğu dil betimlemesini, kendi düşüncesinde şekillendirdiği inşaat ustası metaforuyla şu şekilde kurgular:

Augustinus tarafından yapılan betimlemenin doğru olduğu bir dil düşünelim: Bu dil inşaat ustası A ile kalfası B'nin iletişimine hizmet etsin. A, yapı taşları kullanarak bir bina yapmaktadır: tuğlalar, kolonlar, döşeme taşları ve kirişler vardır. B taşları A'ya onun ihtiyaç duyduğu sırayla vermek zorundadır. Bu amaçla, "tuğla", "kolon", "döşeme taşı", "kiriş" sözcüklerinden oluşan bir dil kullanırlar. A bunları yüksek sesle söyler; – B, bu seslenişi duyduğunda getirmesi gerektiğini öğrenmiş olduğu taş hangisiyse onu getirir. – Bunu tam bir ilksel dil olarak alın (Wittgenstein, 1998, Fragman 2).

Wittgenstein, bu kurgulamış olduğu inşaat ustası metaforu ile Augustinus'tan aktarmış olduğu dil anlayışının -bu metaforunda olduğu gibi- birçok iletişim sisteminden sadece tek bir iletişim sistemini betimlediğinin altını çizer. Sonrasında dil denilen her şeyin de bu sistem ve bundan daha fazla sistemler (dil-oyunları) içerdiğine vurgu yaparak bu betimlemenin eksik bir betimleme olduğuna dikkat çekmek ister. Augustinus'un resmettiği dil anlayışına paralel olarak dile getirdiği yukarıdaki inşaat ustası metaforunda geçen dilin de bir iletişim sistemini betimlediğini, ancak, bu iletişim sisteminin yalnızca çepeçevre sınırlı bu dar alan için (inşaat ustası, kalfası ve onların bulunmuş olduğu bağlam) -bütün dil alanları için değil- geçerli olduğunun altını çizer (Wittgenstein, 1998, Fragman 3).

Wittgenstein, ilgili kitabının ileriki sayfalarında bu inşaat ustası metaforunu, içerisine başka kelimeler daha ekleyerek biraz daha genişletir. Böylelikle dilin kendi içinde büyüdüğüne işaret ederek dilin kendi varoluş alanını bu metafor üzerinden kurgusal olarak açmayı ve böylelikle de onun devinimsel olarak yayıldığını bizlere göstermeyi amaçlar. Böylelikle Wittgenstein, dilin iletişimsel bağlamda anlam katmanlarını nasıl tamamladığına işaret ederek dilin canlı bir organizma olduğunu vurgulamak istemektedir. Bunlara işaret ettiği *Felsefi Soruşturmalar* kitabının 8. fragmanında şunları der:

Şimdi ikinci paragraftaki dilin açılıp yayılmasına bakalım. "Tuğla", "kolon", vbg. dört sözcüğün yanında, o, birinci paragraftaki satıcının rakamları (alfabe harfleri dizisi olabilir) kullandığı gibi kullanılan bir dizi sözcük içersin; ayrıca, bir işaret etme hareketi münasebetiyle kullanılan "oraya" ve "bu" (çünkü bu kabaca onları amacını belirtir,) da olabilen iki sözcük olsun; ve son olarak da bir dizi renk örneği. A şöyle bir buyruk verir: "d—döşeme taşı—oraya". Aynı zamanda yardımcıya bir renk örneği gösterir ve "oraya" dediği zaman inşası yapılan bölge üzerindeki bir yere işaret eder. Döşeme taşları stokundan B, alfabenin "d"ye kadar her harfi için, örnek olarak aynı renkten bir tane alır ve onları A'nın belirttiği yere getirir. Başka durumlarda A, "bu-oraya" buyruğunu verir. "Bu" derken bir yapı taşını işaret eder. Ve bu böyle devam eder.

Inşaat ustası metaforunda sunulan dilin, kişiler arası sınırlı bir iletişimin kurulması göz önünde bulundurulması açısından tam bir dil olduğu söylenebilir. Nitekim bulunmuş oldukları görevlerini tamamlamak için inşaat çalışanları tarafından bulundukları mekân sınırına rağmen kusursuz biçimde kullanılmaları da bize, bir iletişimi sağlamak için olması gereken tam bir dil profilini göstermektedir. Aynı şekilde Augustinus tarafından betimlenen dil de tam bir dil özelliğini içermektedir. Fakat Wittgenstein tarafından itiraz edilen nokta Augus-

tinus'un sunmuş olduğu betimlemenin dil denilen şeyin bütününe kapsama iddiasıdır ki Wittgenstein'a göre bu dil anlayışı böyle bir olanaktan yoksundur.

Wittgenstein serdetmiş olduğu inşaat ustası metaforunu, Augustinus'un dil anlayışını en pratik şekilde açıklamak adına vermektedir. Bu dil anlayışı, kendi içinde –bulunmuş olduğu ortam ve bu ortamın oyuncuları noktasında- iletişimi tam olarak sağlamaktadır, fakat ilgili metafora olduğu gibi bir bağlam üzerinden kendini tam bir dil olarak resmetmektedir. Bu tek taraflı iletişim sistemi, kendini başka farklı bağlamlarda var kılamayacağından dolayı bütün bir iletişim sistemlerini (dil-oyunlarını) kapsamaktan aciz olacaktır. Aynı şekilde Augustinus'un bu dil anlayışının paralelliğinde Wittgenstein'ın bizlere sunmuş olduğu bu metaforik düzeyde belirlenen ilksel dilde, bir anlamın açığa çıkması, yukarıda geçtiği üzere, çalışanlar arasında gidip gelen dört sözcük, iki işaret zamiri ve bir dizi renkte kendini göstermektedir. Bu bize anlamın açığa çıkmasında bağlamın üstlenmiş olduğu rolü de vermektedir.

İnşaat çalışanları arasında kurulan iletişimde anlamı temsil eden bu sözcükler ("tuğla", "kolon", "döşeme taşı", "kiriş", "bu", "oraya" "birtakım renkler"), ilk aşamada bizlere göre kendi başlarına yetersiz ya da muğlak görünseler de istenilen anlamın açığa çıkmasında Wittgenstein'a göre tam ve nettirler. Mesela biz, ilk düzeyde bunların kâfi gelmediğini ve kapalı bir şeye gönderimde bulunduklarını zanneder, anlamı açığa çıkartmak için hemen başka sözcükler ekleyerek istenilen anlamı tamamlamaya veya ona açıklık kazandırmaya çalışırız ki bu tutum, Wittgenstein'a göre yanlıştır. Nitekim filozofa göre dilde algılanan bu gibi muğlaklıkları veya eksiklikleri telafi eden şey daha fazla sözcük değil, bağlam, koşullar ve konuşanın eğitimi veya deneyimidir. Tek bir sözcük, "kiriş", bize muğlak gelirken inşaat ustası için muğlak değildir. Anlamın belirliliği dilin bir işlevi değil, belirli dil oyunlarının ve yaşam biçimlerinin bir işlevidir. Dilde belirliliğin hiç bir mutlak standardı yoktur, ancak, dilin belirliliği kullanımına ait etkinliklere ve koşullara göre değişir. Nitekim Wittgenstein'a göre dilde anlam, sözcüklerin değişmeyen temel anlamlarını açığa çıkarmakla değil, bu sözcüklerin gerçekte nasıl kullanıldıklarına bakmakla belirlenir.

Dil-Anlam

Bugün 20. yüzyılda dil üzerine geliştirilmiş anlam kuramlarını incelerken bunların temelinde birbirine karşıt iki yaklaşımın yattığı görülmektedir. Bunlardan ilki, "salt nesnel ya da mantıkçı pozitivist yaklaşım", ikincisi, "gündelik dilci yaklaşım"dır. Analitik geleneğin en önemli temsilcilerinden olan Wittgenstein, yukarıda da ifade edildiği gibi, *önceleri salt nesnel yaklaşımın önde gelen savunucularından olmuş, daha sonra ise bu düşüncesinin yanlışlığını ortaya koyarak gündelik dilci gelişmelere ön ayak olmuştur. Önceki ve sonraki dönem felsefeleriyle her iki yaklaşımın da temsilcisi olarak görülen Wittgenstein, Tractatus'ta "salt nesnel yaklaşım"ın bir örneği olan "temsil olarak anlam" anlayışını savunmuştur. Bu erken dönem felsefesinde Wittgenstein'ın, dil yapısı ile dünya yapısı arasında bir karşılıklık (tekabülîyet)*

ilişkisini öngörmüş ve dildeki sözcüklerin anlamlarının dünyadaki karşılıkları olan yalın nesneler olduğu görüşünü savunmuştur. Onun “durum-olgu” olarak adlandırdığı nesneler arası ilişkiler ise dilde aynı yapıyı temsil eden tümceler ile gösterilmektedir. Wittgenstein, sonraları bu düşüncesinin yanlışlığını, ikinci dönem felsefesinin görüşlerinin yer aldığı *Felsefi Soruşturmalar*’da ortaya koymuş ve gündelik dilci yaklaşımını; “kullanım olarak anlam” görüşünü savunmuştur. Onun ikinci dönem görüşüne göre, dilsel ifadelerin anlamları artık onun yerini tuttuğu nesne ya da durum değil, o ifadenin bir dil oyunu içindeki kullanımındır (Hadot, 2011, s. 63-76). Bu başlık altında onun ikinci dönem felsefesindeki dil-anlam anlayışı ele alınmaya çalışılacaktır.

Wittgenstein öncelikle dil öğrenmenin nesnelere ad vermekten ibaret olmadığını altını çizerek (Wittgenstein, 1998, Fragman 26). Bu düşüncesiyle dilin tam manasıyla yaşanılan hayattaki nesnelere karşılık gelmediğini söylemek istemez, bilakis dil içindeki sözcükler bu nesnelere karşılık gelmekle beraber onları aşan bir duruma sahiptirler. Bir sözcük bir bağlamda, bir nesnedeki anlamı taşımakla beraber başka bir bağlamda başka bir anlamı da taşıyabilme potansiyeline sahiptir. Başka bir deyişle dil öğrenmek nesnelere; insanlara, şekillere, renklere, ağırlara, ruh durumlarına vb. salt ad vermekten öte bir şeydir. Wittgenstein, “adlandırma teorisi” üzerinden şekillenen dil anlayışındaki şu önermeleri sorunlu bulmaktadır: “Biz şeyleri adlandırır sonra da onlar hakkında konuşuruz: konuşmada onlara başvururuz (Wittgenstein, 1998, Fragman 27).” Wittgenstein, konuşmanın kendisini bu şekilde görmez. O, konuşma eyleminin daha karmaşık bir durum arz ettiğini savlar. Konuşma eyleminin salt adlandırma edimiyle yapılmadığını, “bir şey hakkında konuşma” denilen şeyin, yalnızca tek bir şey varmış gibi meydana gelmediğini iddia eder. Bu görüşünü desteklemek amacıyla -farklı işlevleri olmakla beraber- “Yalnızca ünlemleri düşünün” der ve bizleri şu vermiş olduğu örnekleri düşünmeye sevk eder:

Su!
Defol!
Aaa!
İmdat!
Güzel!
Hayır!

Vermiş olduğu bu örneklerin akabinde hemen şu soruyu sorar: “*Hâlâ bu sözcüklere “nesnelerin adları” deme eğiliminde misiniz?* (Wittgenstein, 1998, Fragman 27)”. Böylelikle Wittgenstein dilin kendisini, “içerisinde sözcükler bulunan, bu sözcüklerin her birinin de gelmiş olduğu bir anlamı olan ve bu anlamların da “birebir” nesneleri gösterdiği” şeklindeki görüşün karşısındadır. Filozofa göre dil, kendi içinde birçok dili (dil-oyununu) kapsamakta ve dilin sözcükleri, bağlama ve kullanılan alana göre değişik anlamlar kazanmaktadır. Bu duruma *Felsefi Soruşturmalar* kitabında şöyle değinir: “Dil ile dilin örüldüğü eylemlerden oluşan bütüne de “dil-oyunu” diyeceğim (Wittgenstein, 1998, Fragman 7)”.

Tam da bu bağlamda Wittgenstein, bir sözcüğün karşılığı ile onun taşıyıcısı arasında çok önemli bir ayrım yapar ki bu ayrım karşılıklılık kavramını da artık nesne ve ad ilişkisinin ötesine taşır. Eğer karşılıklılık dediğimiz şey sözcükleri nesnelerin adları olarak kuruyorsa nesne ortadan kalktığında sözcüğün ve anlamın da yok olması gerekirdi. Örneğin ben, “Platon” dediğimde artık hayatta olmayan birine işaret ederim; ama onun hakkında bir cümle kuruyor ve bunu kullanarak bir anlamdan söz edebiliyorum. Sözcüğün nesnesi ortada olmasa bile ben o sözcükle bir anlam gönderiminde bulunabiliyorum. Böylelikle Wittgenstein, “Platon” sözcüğünün karşılığının artık hayatta olmayan “Platon” olmadığını söylemektedir. Hayatta olmayan “Platon”, “Platon” sözcüğünün taşıyıcısıdır. Sözcüğün taşıyıcısı artık yoktur; ama sözcük bir anlama sahiptir. O zaman dil içindeki anlam-nesne ilişkisi bir kullanım süreci içerisinde kendini bulur ve böylelikle anlam, sözcük-nesne karşılıklılığından ziyade, sözcüğün kullanımıyla açığa çıkan bir durum olarak karşımıza çıkar. Sonuç olarak Wittgenstein, anlamı belirleyen nesneyle sözcük arasındaki uyum ya da karşılıklılık gelme üzerinden değil; sözcüklerin çoklu kullanımları yoluyla düşünüldüğü bir bağlam üzerinden ortaya çıktığını savlamaktadır.

Dil-Anlam İlişkisinde Eylemin Rolü ve Onun Süregelen Devinimi

Wittgenstein’a göre, dille birlikte birtakım eylemler de açığa çıkmaktadır ve dil ile onun kullanımı bağlamında ortaya çıkan eylem(ler) arasında bir bütünlük vardır. Ona göre bir dilsel yapıyı anlamak, onun hangi eylemlerle kullanıldığını ya da ona hangi eylemlerin eşlik ettiğini bilmek demektir. Bundan dolayı bir sözcük öğrenmek demek, aslında onun hangi alanlarda ve hangi eylemlerde kullanıldığını öğrenmek demektir. Bir sözcüğün anlamı da bu şekilde ortaya çıkacaktır. Wittgenstein, dilin bu özelliğine, ilgili kitabında şöyle işaret etmektedir:

“Anlam” sözcüğünü kullandığımız durumların geniş bir sınıfı için –hepsi için olmasa da- bu sözcük şöyle tanımlanabilir: Bir sözcüğün anlamı, onun dildeki kullanımıdır (Wittgenstein, 1998, Fragman 43).

Wittgenstein, bu fragmanında, dilde kullanılan herhangi bir sözcüğün anlamının açığa çıktığı bağlama dikkat çekmekte ve o anlamın aslında öğrenilen bir pratik olduğunu vurgulamaktadır. Böylelikle Wittgenstein’a göre sözcükler, -kendi deyimiyle- “bir alet kutusundaki aletler” gibi işlev görmektedirler. Sözcüklerin işlevleri, bu alet kutusundaki nesnelerin (bir çekiş, bir kerpeten, bir testere, bir tornavida, bir cetvel) işlevleri kadar çeşitlidir. Sözcükler aynı tarzda göründükleri hâlde başka başka işlevler gördükleri için –mesela bir iletişimde, el yazısında, baskıda- aklımızı karıştırırlar. Çünkü her bir sözcüğün uygulama alanı farklı farklı olabilmekte ve bu uygulamalar çok açık ve seçik gösterilmemektedir (özellikle de felsefe yaparken) (Wittgenstein, 1998, Fragman 11).

Dili incelediğimizde, onun içerisinde birçok hareketler/yeni varoluşlar vardır. Bir sözcük dilde birçok farklı alanda farklı anlamlarda kullanılabilir. Aynı şekilde bir sözcük dilin içerisine,

kendisine giydirilen yeni bir anlamla da girebilir. Bunun yanında bir sözcüğün kullanımı artık tedavülden kalkabilir; unutulur ya da onun, kullanılan ilgili alanında göstermiş olduğu şey, uygulamadan kalkabilir. Bunlara ilaveten bir sözcük tarihsel olarak karışımıza çıkabilir; bir dönemde farklı bir anlam ifade ediyorken başka bir dönemde anlam kayması ya da genişlemesine veya da daralmasına maruz kalabilir. Bu onun aslında değişkenliğe her zaman açık olduğunu göstermektedir. Wittgenstein, dilin içindeki bu hareketliliği eski bir kente benzetir. Dilde meydana gelen yeni-eski oluşumların hepsi, dilin içindeki sözcüklerde –dış veya iç sebeplere bağlı olarak- meydana gelen “yeni varoluşlar” olarak karışımıza çıkmaktadır. Wittgenstein, dilin içindeki bu sürekli devinimi şu şekilde betimler:

... Dilimiz eski bir kent gibi görülebilir: Küçük cadde ve meydanlardan, eski ve yeni evlerden, çeşitli dönemlerden ilavelerle evlerden bir labirent; ve bu düzenli, sokaklar ve aynı tarz evlerle çok sayıdaki yeni kasabalarla çevrilidir (Wittgenstein, 1998, Fragman 18).

Wittgenstein, kimi durumda örtüşen kimi durumda da ayrışık duran; ama tam anlamıyla birbirini dışlamayan bir dilden bahsetmektedir. Bu bir tane şey olmasına karşın içinde birçoklarını barındırmaktadır. Ona göre dil, yolların bir labirentidir. Dildeki karmaşık yollarda bazen şaşırır, bazen yönünü bulan, dili kullanan insandır. Öyleyse dil, elbette yaşamın *içinde* olacaktır. Dil, özdeş olmayan, karışık/karmaşık parçalardan oluşan bir varlıktır. *Böylelikle* Wittgenstein ideal bir dil düşüncesine karşın dikkatini, konuşulan dile çevirmiş ve böylece dili yaşanan bir şey olarak ele almıştır. Dilin doğasına dair vermiş olduğu düşüncesini, ilgili kitabında dile getirmiş olduğu dil-labirent metaforuyla bizlere sunmaktadır.

Dil, yolların bir labirentidir. Bir taraftan yaklaşır ve yolunu aşağı yukarı bilersin; aynı yere bir başka taraftan yaklaşır ve artık yolunu takriben bilmezsin (Wittgenstein, 1998, Fragman 203).

Dil-Anlam ve Bir Yaşam Biçimi Olarak İmgeleme

Wittgenstein, dilin kendisini, kendi içinde biri diğerine benzemeyen birçok “yaşam biçimi”nden oluşan bir komplekse benzetir. Dilde barınan farklı doğalara sahip bu yaşam biçimleri, dilin farklı kullanımından kaynaklanan imgelemelerden meydana gelmektedir. İmgelemenin içeriği bazen yalnızca buyruklar ya da raporlardan oluşabilir. Bazen bu imgeleme yalnız “evet” ve “hayır” diye yanıtlanacak soru ve ifadelerden de meydana gelebilir. Bu imgeleme daha birçok farklı formdan meydana gelebilir, hatta bu formlar kendi içinde birçok formdan da oluşabilir. İşte bütün bu imgelemelerin her biri Wittgenstein’a göre, farklı yaşam biçimlerini imgelemektedirler (Wittgenstein, 1998, Fragman 19).

Wittgenstein’da dil-anlam ilişkisinde yaşanan hayat ve onun ayrıntıları önemli bir yer tutmaktadır. Dilin kendisi bu yaşamın içinde ortaya çıkmaktadır. Dil, yaşam içinde akan eylemlerden oluşmakta ve bu ikili etkileşim (dil-yaşam) bizlere -Wittgenstein’ın deyimiyle- farklı dil-oyunları vermektedir. Mesela Wittgenstein’a göre, ilksel dil bağlamında (inşaat ustası metaforu veya Augustinus’un dil anlayışı) bir şeylerin adlandırılması ve o sözcüklerin tek-

rarlanması bir dil oyunu olarak görülebilmektedir. Bunun yanında ona göre, bu ilksel dildeki sürecin kendisi de bir dil-oyunu olarak addedilmektedir. Wittgenstein, dilin kendisinin, konuşmanın, bir etkinliğin, bir yaşam biçiminin parçası olduğunu söyler ve buna da dil-oyunu terimini kullanır (Wittgenstein, 1998, Fragman 7). Dil oyunlarının çeşitliliği göstermek amacıyla şu örnekleri verir:

- Emirler vermek ve onlara uymak
- Bir nesnenin görüntüsünü betimlemek ya da onun ölçülerini vermek
- Bir betimlemeden bir nesne oluşturmak (bir çizim)
- Bir olayı bildirmek
- Bir olaya ilişkin spekülasyon yapmak
- Bir varsayım oluşturmak ve denetlemek
- Bir deneyin sonuçlarını tablo ve çizelgelerle göstermek
- Bir hikâye yaratmak ve onu okumak
- Oyun-oyunmak
- Şarkı söylemek
- Bilmeceler çözmek
- Bir şaka yapmak anlatmak
- Bir pratik aritmetik problemini çözmek
- Bir dili diğer bir dile çevirmek
- Sormak, teşekkür etmek, sövüp saymak, selamlaşmak, dua etmek (Wittgenstein, 1998, Fragman 23).

Bu verilen örnekler bize dilin kullanma araçlarını da resmetmektedir. Dilin sahip olduğu bu araçların çeşitliliği onların kullanım tarzlarının da çeşitliliğini göstermektedir. Dilin içindeki bir sözcük, farklı kullanım tarzlarıyla beraber vardır. Bu aynı görünüşe sahip olan ama farklı kullanım tarzlarıyla var olan sözcük, değişik alanlarda başka anlamlara gelmektedir. Dildeki bu durumun kendisi de bize meydana gelmiş/gelen/gelecek dil-oyunlarının doğasına ilişkin ipuçları vermektedir. Nitekim her sözcük farklı alanlarda, değişik kullanımlarıyla, farklı dil-oyunları meydana getirme potansiyeline sahip olacak ve bu durum dilin kendi içindeki devinimiyle meydana gelen bir imgelem olacağından dolayı karşımıza yeni bir yaşam biçimi olarak da çıkacaktır. Bu bize dil içindeki farklı kullanımların linguistik ve sosyolojik açılardan dil-oyunu/yaşam biçimi ile sıkı sıkıya olan ilişkisini açık bir şekilde vermektedir.

Kaynakça

- Çakmak, C. (1997). Wittgenstein'da Dil ve Felsefe ilişkisi. *Felsefe Arkivi*, 30, 141-151.
- Hadot, P. (2011). *Wittgenstein ve Dilin Sınırları*, Ankara: Doğu Batı. (Eserin orijinal yayınlanışı 2004).
- Soykan, Ö. N. (2006). *Felsefe ve dil Wittgenstein üstüne bir araştırma*. İstanbul: MVT.
- Wittgenstein, L. (1996). *Tractatus logico philosophicus*, (Çev. O. Auroba). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları. (Eserin orijinal yayınlanışı 1922).
- Wittgenstein, L. (1998). *Felsefi soruşturmalar*, (Çev. D. Kanıt). İstanbul: Küreyl Yayınları. (Eserin orijinalinin yayınlanışı, 1953).

Felsefede Yeniden İnşa: John Dewey'in Geleneksel Felsefeye Eleştirel Yaklaşımı

İlhami Çıtır**

Öz: Pragmatist felsefe, düşüncelerini kendinden önceki felsefenin köklü eleştirisi üzerine inşa eder. Bu felsefenin Charles Peirce ve William James'ten sonra en önemli filozofu olan Dewey, özellikle William James'in doğruluk hakkındaki tekabüliyet ve tutarlılık teorilerine yaptığı eleştirileri alarak bu teorilerin metafizik, epistemoloji, ahlak ve siyaset alanında ortaya çıkardığı problemleri inceler. Dewey, felsefe tarihi boyunca temel felsefi sorulara verilen cevapların doğruluğunu tartışmadan önce, bu soruların anlamını mesele edinir. Ona göre felsefe, ham deneyimden, yani varlığın kendini deneyimde nasıl ifşa ettiğinden başlamak yerine, varlık hakkında empirik olmayan teorilerle başlamışlardır. Önce teoride doğa-deneyim, ruh-beden, özne-nesne gibi düalist ayrımlar yapmışlar ve daha sonra bu ayrımların pratikte nasıl birleştirileceğini tartışmışlardır. Dewey bu ayrımların deneyimin kendisinde olmadığını dolayısıyla bu ayrımlardan doğan problemlerin suni problemler olduğunu iddia eder. Bu problemlerin çözümü imkânsızdır. Bu yüzden bu problemlerin feshedilerek felsefenin konusu, metodu ve kavramları yeniden inşa edilmelidir. Ancak o zaman felsefe mutlak hakikati elde etme iddiasını bırakarak kendinin de sanat ve bilim gibi dünyanın içindeki insanın doğal bir eylemi olduğunu kabul eder ve böylece insan hayatındaki gerçek işlevini icra edebilir. Dewey bunun yolunun felsefenin de bilimler gibi empirik metodu kullanması olduğunu söyler. Biz bu çalışmada Dewey'in geleneksel felsefe hakkındaki temel eleştirilerini ve felsefenin konu, metot ve kavram açısından yeniden inşa edilmesi gerektiği hakkındaki görüşlerini ele alacağız.

Anahtar kelimeler: Pragmatizm, Deneyim, Düalizm, Doğruluk, Yeniden İnşa, Entelektüalizm, Felsefi Hata.

Giriş

Metafizik alanda; varlığın mahiyeti nedir, değişimin, bozulmanın ve hareketin olduğu bir dünyanın değişmeyen, sabit ve evrensel bir sebebi var mıdır gibi sorular, epistemolojik alanda; değişimin bir olgu olarak var olduğu bir dünyanın bilgisini nasıl elde edebiliriz, deneyim bize kesin bilgiyi verebilir mi, veremediğini kabul ettiğimiz takdirde kesin bilginin kaynağı nedir, şayet bilginin kaynağı zihinse, zihnimizdeki bilgiyle dış dünyanın kendisinin örtüştüğünü nasıl bilebiliriz gibi sorular, ahlak alanında ise; ahlaki deneyimin kendisinden ortaya çıktığı evrensel ve sabit bir ilke var mıdır, dolayısıyla ahlak objektif midir subjektif midir, insanın değişmez sabit bir doğası var mıdır gibi sorular felsefenin yüzyıllardır cevap aradığı en temel sorulardır.

* Arş. Gör., Hitit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi.
İletişim: ilhamicitir@myynet.com.

İlk Çağ filozofları arasındaki arkhe tartışması, Parmenides ve Herakleitos (M.Ö. 535-475) arasındaki varlık ve oluş ayrımı, Demokritos'un (MÖ.460-370) atom düşüncesi, Platon'un (MÖ.427-347) ideal-real, Aristoteles'in (MÖ.384-322) madde ve form ya da potansiyel-aktüel ayrımı, Descartes'in (1596-1650) metodik şüphesi, Leibnize'in (1646-1716) monad düşüncesi, Locke'un (1632-1704) "basit ve bileşik düşünceleri", Hume'un(1711-1776) "izlenimleri", Kant'ın (1724-1804) fenomenal ve numenal dünya ayrımı, Hegel'in(1770-1831) mutlak idealizmi aynı sorunlara verilmiş farklı cevaplardır. Aynı şekilde bilginin kaynağını akılda bulan rasyonalist düşünceyle, duyumda bulan empirist düşünce; zihinden bağımsız bir gerçekliğin olduğunu savunan realist düşünceyle, varlıkla zihni özdeşleştiren idealist düşünce de aynı sorulara cevap arayışının bir sonucudur.

Felsefe tarihinde İlk Çağ'dan modern döneme kadar birçok farklı görüş ortaya çıkmasına rağmen felsefenin problem alanı, amacı ve metodu hakkındaki görüşlerde bir süreklilik ve ortaklık olduğunu söyleyebiliriz. Diğer ilimler varlığın değişen ve tikel yönleriyle ilgilenirken, felsefe varlığın tümel, evrensel ve değişmeyen yönleriyle ilgilenir. Diğer ilimler varlığa nasıl sorusunu sorarken, felsefe varlığa niçin sorusunu sorar. Felsefe değişimi incelerken bile bu değişimin arkasındaki değişmeyen şeyi arar. Diğer bilimlerin değişen varlıkla ilgilenmesi sebebiyle elde edilen bilgi değişime uğrarken, felsefe mutlak gerçekliğin ve hakikatin peşindedir. Bu amaç ve konu farklılığı felsefeyi metot olarak da diğer ilimlerden ayırır. Felsefe saf hakikati ve saf gerçekliği aradığı için saf zihinle iş görür. Felsefe, aklın bütün deneyimin ötesine geçerek en temel ilkeleri ve doğruları elde etme kapasitesine inanır. Deneyimin etkilerine kapalı olmak ve zihnin soyutlama gücünü en üst seviyede kullanmak felsefede kesin bilginin ölçütlerinden biri olarak kabul edilmiştir.

Bu geleneksel felsefe anlayışına farklı saiklerden hareket ederek, Nietzsche'den (1844-1900) Heidegger'e, (1899-1976) Wittgenstein'dan (1889-1951) mantıkçı pozitivistlere, Levinas'tan (1906-1995) Foucault'ya (1926-1984) kadar pek çok eleştiri yöneltilmiştir. Pragmatizm de bu eleştiri damarlarından birini temsil etmektedir. Pragmatizmin felsefe eleştirisi James'in (1842-1910) felsefenin doğruluk hakkındaki tekabüliyet ve tutarlılık teorilerine köklü eleştirisiyle başlar ve Rorty'yle birlikte uç sınırlara taşınır. (pragmatizmin doğruluk teorilerine eleştirileri için bk.Türer, 2009, s. 165-185 ayrıca Rorty'nin felsefe eleştirisi için bk. Rorty, 2006) Biz bu çalışmada pragmatist gelenek içinde yer alan Dewey'in (1859-1952) geleneksel felsefe eleştirisi ve felsefede yeniden inşanın gerekliliği konusundaki düşüncelerini ele alacağız.

Dewey, filozofların ve felsefe okullarının sorulara verdiği cevapları tartışmadan önce yukarıda sorulan soruların kendilerinin anlamı üzerine düşünülmesi gerektiğini söyler. Felsefede doğru cevaplar kadar doğru soruların da önemli olduğundan hareketle Dewey, felsefeyi yüzyıllardır uğraştıran problemlerin suni problemler olduklarını iddia eder. Ona göre felsefede topyekün bir yeniden inşa gereklidir. (Dewey, 1982, s. 12) Bu ise, verilen cevapların ötesine geçerek felsefenin başladığı yerin, sorduğu soruların ve bu soruları sorarken kabul

ettikleri varsayımların analizini gerektirir. Buna göre Dewey, her ne kadar aralarında keskin görüş farklılıkları olsa da bütün felsefe okullarının dünyada gerçekleştiği şekliyle ham deneyimden başlamak yerine, deneyimin teorisiyle başlama konusunda aynı tutuma sahip olduklarını söyler. Diğer bir deyişle felsefe ilk önce varlık üzerine düşünmek yerine varlığın düşüncesi üzerine düşünmek, deneyim üzerine düşünmek yerine deneyimin düşüncesi üzerine düşünmek, ya da bilgi üzerine düşünmek yerine bilginin bilgisi üzerine düşünmüştür. Daha kısa bir şekilde ifade edecek olursak, felsefe pratikten değil, teoriden başlamıştır. Bu yanlış başlangıç noktası pek çok yanlış varsayıma ve suni probleme yol açmıştır. Dewey felsefedeki bu yanlış başlangıç noktasının onun kesinlik arayışından kaynaklandığını iddia eder. Şimdi bu iddia ile ne kastedildiğini ele alalım.

Kesinlik Arayışı: Deneyimin Dışlanması

İnsan olumsal ve dolayısıyla riskli bir dünyada güvenlik ve kesinlik arar. Bu arayışta insanın önünde iki alternatif yol vardır: Birincisi insanın çift yönlü olumsal bir dünyada yaşadığını kabul ederek onunla etkili iletişim kurmayı sağlayacak araçları ve metotları üretmektir. İkincisi ise dünyanın; belirsizliği, şanslı, trajediyi, komediyi, düzensizliği, bozukluğu, hastalığı ve kötülüğü içeren olumsal karakterini görmezlikten gelerek deneyim içinde onlarla mücadele etmek yerine onlardan yalıtılmış muhkem kaleler inşa etmektir. Dewey'e göre geleneksel felsefe ikinci yolu tercih etmiştir. (Dewey, 1929, s. 3) "Güvenlik ihtiyacı" der Dewey, "belirsiz ve akıcı olanı kontrol etmek için düzenli olana bağlanmaya zorlar. Felsefe saf teorik güvenlik ve kesinliği arayarak deneyimin gerçek doğasında bulunan fiili durumu unutmaya eğilimlidir. Geleneksel felsefe değişimi, çoğulculuğu ve detayları göz ardı ederek evrensel, sürekli ve değişmez olanı aramayı tercih etmiştir." (Dewey, 1988, s. 6)

Dewey geleneksel felsefenin Greklerden beri metafizik, epistemoloji, ahlak ve siyaset alanlarında bu kesinliği elde etme amacıyla hipnotize olduğunu iddia eder. "İki bin yıldır bilgi ve doğa felsefesinde saltanat kurmuş olan düşünceler sabit ve nihai olanın üstünlüğüne bağlandılar ve değişimi bozulmanın ve gerçek dışılığın bir işareti olarak aldılar." (Dewey, 1998a, s. 39) Bir ilmin yüceliği ve kesinliğinin ölçüsünün o ilmin konusu olduğunu düşünen Greklerden beri felsefe, konusunun mutlak ve değişmeyen bilgiyi elde etmek olması sebebiyle kendini bilimler hiyerarşisinin en tepesine yerleştirmiştir. Teori ve pratik, bilgi ve eylem, düşünce ve duygu, soyut ve somut ikiliğinde birinci taraftaki nitelikleri kendi inhisarına alarak ikincileri tikel bilim ve sanatlara vermiştir. Deneyim bizi olumsal olanın ötesine taşımaz ve zorunlu hakikati yani akıl tarafından kanıtlanmış kesin bilgiyi vermez. Bu yüzden deneyim hakikatle düşüncenin arasındaki bir perdedir. Deneyim, düzenin karşısında kaosu temsil eder. Dewey, deneyim hakkındaki bu varsayımın idealistler kadar empiristler için de geçerli olduğunu iddia eder. Onların ayrıştığı nokta empiristlerin bu tür bir deneyime mahkum olduğumuzu söylerken idealistlerin deneyimi aşacak bir üst akıl bulma çabasına girmeleridir.

(Dewey, 1998b, s. 53) Bu bakış açısıyla felsefe olumsal dünyanın dışında sabit, değişmeyen ve evrensel özler, amaçlar ve hakikatler arayışında o kadar enerji harcamıştır ki, değişimin risk içeren arazisinde maceraya atılmaya mecali kalmamıştır (Dewey, 1998a, s. 41).

Bu tür bir kesinlik arayışını pek çok filozofta görebiliriz. Örneğin, Platon deneyimsel dünyanın bilgisinin bize kesin bilgiyi vermeyeceğini söyleyerek asıl bilginin ideaların bilgisi olduğunu iddia eder. Aristoteles her ne kadar tümellerin bilgisinin tikellerden hareketle elde edilebileceğini söyleyerek Platon'un görüşünü yumuşatsa da, ilimler hiyerarşisinde teorik bilimleri en üste yerleştirir. Dewey'e göre, Aristoteles'in dünyanın olumsal karakterinin farkına varan ilk filozof olmasına rağmen o da doğada bir takım sabitlikler bulma çabasından kurtulamamıştır. Kant, ahlak alanında kesin ve evrensel prensiplere ulaşmak için bütün antropolojik unsurlardan soyutlanmak gerektiğini iddia eder. Descartes matematiğin metodunu felsefenin bütününe şamil kılmasının sebebinin onun kesin bilgiye ulaştırması olarak açıklamıştır. Spinoza (1632-1677) ahlak görüşünü ortaya koyarken geometriyi örnek aldığını söylemiştir.

Dewey, her ne kadar geleneksel felsefede zıt konumlarda yer almış olsalar da idealizmle materyalizmin, rasyonalizmle empirizmin dünyanın olumsal karakterini görmezden gelecek teorik olarak değişmez, sabit ve güvenli olanı aramaları noktasında onların kavgalarının aslında bir kardeş kavgası olduğunu iddia eder. (Dewey, 1988, s. 46) Örneğin Dewey, Demokritos ve Platon'un felsefeleri her ne kadar zıt kutuplarda yer alsalar da sabit, tam ve belirsizlikten uzak bir dünya inşa etme noktasında birleştiklerini iddia eder. Ya da rasyonalizm ve empirizm her ne kadar ahlakın kriteri konusunda anlaşamaları da sabit, değişmez ve evrensel bir kriter bulma çabasının gerekliliğinde anlaşılır (Dewey, 1982, s. 172-173).

Dewey'e göre, felsefedeki bu genel tutum metafizik, epistemoloji, ahlak ve siyasette pek çok hatalara yol açmıştır. Bu hatalardan ilki, deneyimin pratikte iç içe olan unsurlarının teoride ayırt edilerek deneyimin bütün alanlarında düalist yapılar inşa edilmesidir. Felsefe, metafizik alanda deneyim ve doğa ya da ideal ve real, epistemolojik alanda özne ve nesne, ahlak alanında akıl ve duygu, siyaset alanında birey ve toplum arasında düalist ayrımlar yapmış ve taraflardan birini diğerinin üzerine inşa etmeye çalışmıştır. Dewey'e göre, deneyimin kendisinde olmayan bu suni ayrımlar pek çok suni probleme yol açmıştır. Filozoflar önce yapılan düalist ayrımların sadece deneyimi anlamak için bir araç olduğunu unutup onların varlığın kendisindeki ayrımlar olduğunu varsaymışlar, daha sonra bunların pratikte nasıl birleşeceklerini tartışmaya başlamışlardır. Örneğin, önce dış dünyadan ayrı ve ondan yalıtılmış bir zihin varsaymışlar ve daha sonra bu zihnin kendisi dışındaki dünyayı nasıl bildiğini açıklamaya çalışmışlardır. Zihindeki dış dünya bilgisiyle dış dünyanın kendisinin mükemmeliyeti sorunu felsefenin yüzyıllardır çözmeye çalıştığı problemlerin başında gelmiştir. Ya da deneyimde iç içe olan akıl ve duygu gibi unsurlar önce teoride birbirinden kesin sınırlarla ayrılmış daha sonra ahlaki deneyimde hangisinin daha etkin bir unsur olduğu

tartışılmıştır (Dewey'in düalizm eleştirisi hakkında daha fazla bilgi için bk. Alexander, 2006, s. 184-193).

Dewey, bilimsel ya da felsefi düşüncede teorileştirme, sınıflandırma ve analiz yapmanın gerekliliğini yadsımaz. Bu düşünsel faaliyetler, üzerinde çalışılan konunun anlaşılmasına katkıda bulunur. İnsanlar arasında iletişimi mümkün kılar ve daha az zaman ve emek harcanmasını sağlar. Onun buradaki karşı çıktığı şey bu işlemlerin yapılaşmış şeklidir. Felsefe, deneyim hakkında yaptığı teoriyi deneyimi anlamak ve onu yeniden düzenlemek için bir araç olmanın ötesinde varlığın kendisinin yerine geçirir. Felsefenin bu tavrı Sartwell'in deyişiyle "dünyayı dünyanın tasviri ile karıştırmak ya da daha doğrusu dünya yerine bir tasvir koymaktır." (Sartwell, 1999, s. 24) Bu bir kitabın yorumunu kitabın kendisinin yerine geçirmek gibi bir şeydir. Mesele baştan böyle ele alındığında, somut dünyadan bağımsız, olmasını istediğimiz bir dünya inşa etmek ve bu inşa edilen dünya somut dünya ile örtüşmediğinde suçu dünyanın kendisinde bulmak kaçınılmaz hâle gelir. Kısaca söyleyecek olursak bu durum, teorinin pratiğe değil, pratiğin teoriye hizmet etmesidir. Dewey felsefedeki bu hatayı "*felsefi hata/philosophical fallacy*" olarak niteler. (Dewey, 1988, s. 35) Bu hata filozoflar olumsal ve kompleks bir dünyada yaşadıklarını, teorinin bu dünya içinde ve bu dünyaya dair durumsal ve bağlamsal bir faaliyet olduğunu unuttuklarında ortaya çıkar.

Bu hatayı bir örnekle açıklayalım: Bütün filozofların özellikle ahlak ve siyaset anlayışlarının altında bir insan doğası anlayışı vardır. Ahlak ve siyasetteki insan deneyimlerinin insan doğasının bir yansıması olduğunu kabul ettiğimizde insan doğasını anlamak ve onun hakkında bir teori geliştirmek kaçınılmazdır. Ancak Dewey'e göre sorun şudur: filozoflar insan doğası hakkında teori üretirken onun deneyimde nasıl ortaya çıktığını incelemek ve ulaşılan sonuçları sürekli deneyim içinde test etmek yerine önce bir insan doğası inşa etmişler ve onu deneyimde aramışlardır. Teorilerini destekleyen deneyim unsurlarını alırlarken teoriyi yanlışlayan şeyleri görmezden gelmişlerdir. Bu tür teorileştirme örneklerini Platon, Aristoteles, Hobbes (1588-1679) ya da Marks'ta (1818-1883) bulabiliriz. Platon önce ruhu üçe ayırmış ve daha sonra buna göre siyasal alandaki sınıfları hiyerarşik bir şekilde açıklamıştır. Hobbes, insan doğasının bencil olduğunu ve bu yüzden insanlar arasındaki kavgayı önlemek için monarşik bir yönetimin kaçınılmaz olduğunu iddia etmiştir. Ya da Marks'ta olduğu gibi insan doğasının bireysel olmaktan çok toplumsal olduğu söylenilerek siyaset, toplumsal alandaki ekonomik ilişkilerle açıklanmıştır. Sonuç ise, var olan siyasal alandaki problemlere çözüm önerileri getirmek yerine var olan siyasal yapıların meşrulaştırılması ya da olması istenilen siyasi yapı için öncüller ortaya atılmasıdır (Dewey'in insan doğası anlayışı için bk. Dewey 1985, s. 29-39).

Kesinlik arayışının ikinci hatasını ise Dewey "*seçici vurgu/selective emphasis*" olarak ifade eder. Bu hata soyutlama işlemi esnasında ortaya çıkar. Filozoflar birçok unsurun etkin olduğu bir durumdan bir unsuru soyutlayarak ayırt ederler. Bu eylem bir deneyimi başka bir

deneyime aktarmak ve böylece deneyimler arasında bir süreklilik inşa etmek açısından önemlidir. Ancak filozoflar daha sonra yaptıkları işin niteliğini unutarak kompleks durumu sadece soyutladıkları unsurla açıklamaya çalışırlar. (Dewey, 1988, s. 31) Bu durumun en açık örneğini ahlak teorilerinde görebiliriz. Dewey'e göre ahlaki durum akıl, duygu ve tahayyülün üçünün de etkin olduğu kompleks bir durumdur. Aynı şekilde erdem, vazife ve duygu ahlaki davranışta birbirine indirgenemez meşru unsurlardır. Bu unsurların birini alıp analiz etmek, ahlakın doğasını anlamak için gereklidir. Ancak filozoflar buradan hareket ederek bir süre sonra ahlaki deneyimin tamamını analiz ettikleri unsura indirgemişlerdir. Böylece ahlaki deneyimi anlamak için fonksiyonel olan bir düşünsel faaliyeti ahlaki deneyimin yerine geçirmişlerdir. Bu yaklaşımdan hareket eden sonuççular ahlaki duyguyla, deontologistler ise akılla açıklamaya çalışmışlardır. Dewey'e göre kesinlik arayışından kaynaklanan bu hata, ahlaki deneyimin zenginleştirilmesi ve genişletilmesi yerine katılaşması ve cansız bir hâle gelmesiyle sonuçlanmıştır (Dewey, 1930, s. 280-289).

Kesinlik arayışından kaynaklanan ve diğer iki hatanın da bir sonucu olan üçüncü hata ise entelektüalizmdir. Bu hata pratiğe karşı teorinin, eyleme karşı derin düşüncenin yüceltilmesinden kaynaklanır. Felsefe, düşüncenin bütün bağlamsallığını ve olumsallığını inkâr ederek onun kendi içine kapalı ve kendinde değeri olan bir şey olduğunu varsayar. Onlara göre düşünce bir vakumda meydana gelir. Buna göre bir düşünce ne kadar değişen dünyadan soyutlanmışsa değeri de o kadar yüksektir. Felsefe, bilimlere üstünlüğünün buradan kaynaklandığını iddia eder. Dewey felsefenin bu tutumunun onun üstünlüğünden değil, aksine acizliğinden kaynaklandığını iddia eder. "Fakat" der Dewey, "tarihsel entelektüalizm, kendilerini adanmış oldukları düşünceyi ifade etmenin sosyal ve fiili güçsüzlüğünü telafi etmek için inşa edilmiş olan dengeleyici bir doktrindir. Şartlar tarafından engellenenler ve bilgilerini olayların gidişatını belirlemekte etkili bir faktör olarak kullanmaktan aciz olanlar fazlasıyla kutsal olan bilmenin değişim ve pratik şeylerle kirlendiği düşüncesinde bir sığınak ararlar. Onlar bilmeyi ahlaki açıdan sorumsuz bir estetizme dönüştürürler." (Dewey, 1982, s. 147)

Dewey, filozofların teorik başlangıç noktasından ya da başka bir ifadeyle deneyimin düşüncesinden hareket etmeyi bırakıp bilimlerdeki empirik metodu kullanarak, gerçekleştirdiği şekliyle deneyimi anlamaya çalıştıkları takdirde felsefedeki pek çok suni problemin ortadan kalkacağına ve felsefenin hayatımızda daha etkin bir işleve sahip olacağına inanır. Dewey, felsefede yeniden inşaya deneyim kavramından başlayarak empirizm de dâhil bütün geleneksel felsefenin deneyimi yanlış anladıklarını iddia ederek onların deneyim anlayışıyla pragmatizmin deneyim anlayışını karşılaştırır. Buna göre; 1- geleneksel görüşte deneyim bir bilgi meselesi olarak ele alınırken pragmatizmde deneyim canlı bir organizmanın sosyal ve fiziksel çevresiyle etkileşimini içerir. 2- geleneksel görüşte deneyim fiziksel ve dolayısıyla sübjektif bir şeyken pragmatizmde o insanın dünya içindeki bütün eylemlerini ve bu eylemler sonucunda çevre tarafından maruz kaldığı (undergo) objektif bir dünyayı ifade eder. 3- geleneksel görüşte deneyim geçmişe dönük bir şekilde ele alınırken pragmatizmde

deneyim gelecekle ilişkilidir. 4- geleneksel görüşte deneyim ve düşünce birbirine zıt şeyler olarak kabul edilirken pragmatizm düşünceyi deneyimin içinde gerçekleşen ve deneyimden doğan bir eylem olarak kabul eder (Dewey, 1998b, s. 47-48). Bu karşılaştırma, Dewey'in metafizik ve epistemoloji hakkındaki görüşleri ve bu görüşlerin geleneksel felsefeden ayrılan yönlerini de açığa çıkaracak niteliktedir. Şimdi bu karşılaştırmanın bilgi, düşünce ve varlık hakkında ima ettiği şeyleri inceleyelim.

Metafizik: Doğa-Deneyim Ayrımı

Felsefenin kesinlik arayışında olduğu için her daim değişen, bozulan ve belirsizleşen deneyimi hor gördüğünü ve felsefenin konusu olmaktan çıkardığını yukarıda ifade etmiştik. Buna göre, deneyim sübjektif karakterdedir ve bize doğanın objektif bilgisini veremez. Mutlak hakikatin peşinde olduğunu iddia eden geleneksel felsefenin tikel deneyimi kendisine bir tehdit olarak algılaması kaçınılmazdır. Felsefenin bu tehde karşı tavrı onunla etkili bir mücadele vermek yerine onu yok saymak ve onu gerçek dışılığa itmek şeklinde olmuştur.

Dewey, filozofların gerçekliği sabit, düzenli ve güvenli olanla özdeşleştirip deneyimin sübjektif karakterde olduğu tezini ham deneyimin kendisinin doğrulamadığını söyler. (Dewey, 1988, s. 47) William James'in ifadesiyle, insan "*çift yönlü bir dünya/double-barelled world*" da yaşar. (Dewey, 1988, s. 17) İnsanın yaşadığı dünya riskle güvenliğin, değişimle sabitliğin, müphem olanla mübeyyen olanın, mümkün olanla mutlak olanın, kötülükle iyiliğin, pratikle teorinin, etkili duygularla rasyonel düşüncenin, yenilikle geleneğin, özgürlükle kanunun iç içe olduğu kompleks ve olumsal (contingency) bir dünyadır (Dewey, 1988, s. 67). Dünya her daim yeniliğe açıktır ve geleceğin ne getireceği belirsizdir.

Felsefe, teoride ayırdığı şeylerin pratikte nasıl birleştiğini düşünmek yerine, birbirine içkin olan deneyimin yukarıdaki özelliklerini deneyimde gerçekleştirdiği şekliyle analiz ve sentez yapmalıdır. (Dewey, 1988, s. 42). Dewey, metafiziği varlığın genel özelliklerini inceleme olarak tanımlar ve bunun deneyim içindeki varlığı gerçek ve gerçek olmayan şeklinde kategorileştirmek yerine, dünyanın olumlanmasıyla başlamak gerektiği anlamına geldiğini söyler. Biz içinde yaşadığımız doğanın doğasını anlamak istiyorsak bunun tek yolu onu deneyimlemektir. Şeyler kendilerini deneyimde ifşa ederler. Şüphesiz Dewey deneyimden bağımsız bir gerçekliğin olduğunu savunan realizmi inkar etmez, ancak diğer taraftan zihnin dış dünyadan bağımsız kendi nesnesini yaratabileceğini düşünen idealizme karşı çıkar. Deneyimlediğimiz şeyler sadece zihnin ürünü olan şeyler değil, dış dünyadaki nesnelerdir. Dolayısıyla deneyim ve doğa arasında bir ayrım söz konusu değildir. Ayrıca deneyim içindeki nesnelerin de gerçeklik açısından birbirine üstünlüğü yoktur. Onların hepsi aynı dünyada ikamet ederler. Örneğin bir kimyacının incelemiş olduğu suyla, bir çiftçinin toprağını suladığı su arasında gerçeklik açısından fark yoktur. Ya da daha genel olarak bilimsel deneyimle ahlaki

ya da sanatsal deneyimin gerçeklik açısından birbirine üstünlüğü kanıtlanamaz. Descartes'in tanımladığı dünyayla, Dostoyevski'nin (1821-1881) tanımladığı dünyanın hangisinin daha fazla gerçekliğe tekabül ettiğinin bir ölçüsü yoktur.

Dewey, böylece deneyimden bağımsız bir metafizik anlayışına karşı çıkarak natüralist bir metafizik inşa etmeye çalışır. Bu tür bir anlayışa çeşitli şekillerde itiraz edilebilir. Deneyimin içindeki her şeyin gerçek olduğunu kabul ettiğimizde doğruluğun ölçüsü ne olacaktır? Yaşadığımız olumsal dünyayı olduğu gibi kabul etmek, akli etkisiz bırakarak dünyayı bir kaosa mahkum etmek anlamına gelmez mi? Dewey, varlığın deneyim içinde doğal bir açıklamasını yaptığı gibi akıl ve düşüncüyü de deneyim içinde yeniden yapılandırmaya çalışır.

Seyirci Bilgi Teorisi: Epistemoloji Endüstrisi

Geleneksel felsefede deneyim hakkındaki ilk hata onu bir bilgi meselesi olarak ele almasıdır. "Felsefenin ayartısı" der Dewey, "muhakemeye dayalı deneyimin ham deneyime üstünlüğünü vurgulamaktır. Felsefenin en genel hatası bilginin nesnelerini gerçek nesnelere eşitlemesidir. Bu algı o kadar derindir ki konu bile edilmez." (Dewey, 1988, s. 27). Bilgi, onlara göre yalıtılmış bir özne ile bu öznenin dışındaki dünya arasındaki ilişkiyi ifade eder. Buna göre özne, zaman ve mekândan soyutlanarak ve onların etkisinden kurtularak varlık hakkında hüküm verebilme gücüne sahiptir. Dewey, bu bilgi anlayışını "*seyirci bilgi teorisi/spectator theory of knowledge*" olarak adlandırır (Dewey, 1998b, s. 56). Bu teoride bilen öznenin bilinen nesne karşısındaki konumu tribünde futbol seyreden bir izleyiciden de öte bir müzede camın arkasındaki tarihî esere bakan bir kişinin durumuna benzemektedir. Yani öznenin nesneyle ilişkisi örnekteki kişinin tarihî eser karşısındaki durumu kadar cansız ve mekaniktir.

Bu tarz bir bilgi anlayışının en açık temsilcisi Kartezyen felsefenin babası olan Descartes'tir. Bilindiği üzere Descartes'in metodik şüphe sonucunda varlığını kanıtladığı benlik bir bedene sahip olan, seven, nefret eden, acı çeken ya da mutlu olan bir benlikten daha çok sadece zihinsel bir benliktir. Varlığı kanıtlanan bu benliğin dış dünyayla hiçbir alakası yoktur. Dolayısıyla Descartes'in felsefesinde böyle bir benliğin dış dünyanın bilgisini nasıl elde edeceği ve elde ettiği bilginin varlığın kendisine tekabülü sorunu ortaya çıkar. Bu sorunu kendi metodik şüphesi içinde çözemeyen Descartes çözüm için en sonunda Tanrı'yı yardıma çağırır.

Dewey'in felsefenin problemlerinin suni ve dolayısıyla cevap verilemez olduğunu söylerken kastettiği şey, tam da bu noktaya işaret eder. Geleneksel felsefenin özne nesne ayrımıyla başlaması bilginin imkânı, onun nasıl elde edileceği ve elde edilen bilginin doğruluğu hakkındaki devasa problemlerin ortaya çıkmasını kaçınılmaz kılmıştır. Dewey'in geleneksel felsefenin bilgi anlayışını "*epistemoloji endüstrisi*" metaforuyla ifade etmesi de bu anlamdadır (Bu ifadenin kullanımı için bk. Dewey, 1971, 19-20, 1998b, s. 56). Nasıl ki endüstri doğanın kendisinde olmayan suni ürünler üretiyorsa geleneksel epistemoloji de deneyimin kendisinde bulunmayan problemler üretmiştir. Aralarındaki fark, birincisi doğanın

asli materyalini kullanarak ürün ürettiyorken, ikincisinin deneyime rağmen ve deneyimin dışında çalışarak kendisinin ikincil bir unsur olduğunu unutması ve asli varlık konumunda konumlanmasıdır. Dewey, geleneksel felsefedeki bilgi problemlerinin suni ve çözülemez olduğunu iddia ettiği için bu problemlere çözüm olarak sunulan tekabülîyet ve tutarlık gibi geleneksel doğruluk teorilerini de reddeder ve bilginin deneyim içinde nasıl ortaya çıktığını açıklamaya çalışır.

Dewey, bütün deneyimlerimizin bilen ve bilinen ilişkisinden ibaret olmadığını söyler. Deneyim, canlı bir organizma ile sosyal ve fiziksel çevrenin etkileşimlerinin bütününe kapsayan bir kavramdır. Deneyim, insanın bir çevre içindeki yapıp ettiklerini ve bu yapıp etmelere çevre tarafından verilen tepkiler sonucunda insanın maruz kaldığı şeylerin bütünüdür. Yapma ve maruz kalma etkileşimin çift taraflı olduğuna işaret eder. Nefes almak ciğerler kadar havayla, yürümek ayaklar kadar zeminle de alakalı olan eylemlerdir. Canlı organizmanın bir çevre içinde olması kibritletlerin kutuda ya da paranın cepte olmasından daha fazlasını ifade eder. Burada karşılıklı etkileşim ve bu etkileşim sonucunda her iki tarafta da gerçekleşen değişim ve dönüşüm söz konusudur (Dewey, 2011, s. 53).

Dewey, bilginin bu etkileşimde sonradan ikincil bir unsur olarak ortaya çıktığını söyler. Ona göre deneyim öncelikle bilinen (known) bir şey değil, sahip olunan (had) bir şeydir. Berdyaev'in deyişiyle "bilgi bir şey değil, bir şey hakkındadır." (Berdyaev, 2012, s. 5) Çevreyle organizmanın ilişkisi düzenli ve uyumlu gittiği sürece düşünce ortaya çıkmaz. Düşünce problematik bir duruma işaret eder. Örneğin biz her gün okula giderken hangi yolu kullanacağımızı düşünmeyiz ya da her saat başı arkadaşımızla olan ilişkimizin durumunu gözden geçirmeyiz. Ancak okula giderken kullandığımız yolda köpekle karşılaşırız, ya da arkadaşımızın dedikodumuzu yaptığını şahit oluruz. Birinci durumda korku, ikinci durumda ise kızgınlık ya da nefret deneyimi yaşarız. Bu deneyimlerden sonra problematik durumun farkına varırız. Bilgi bu korku ve kızgınlık deneyimlerinden sonra yolu değiştirip değiştirmeyeceğimiz, ya da arkadaşla ilişkimizi sürdürüp sürdürmeyeceğimizi düşündüğümüzde ortaya çıkar. Dolayısıyla düşünce deneyimden soyutlanarak ve deneyime rağmen bir eylem olmaktan çok deneyime dair bir eylemdir. O, çevreyle etkileşimde ortaya çıkan uyumsuzlukları gideren ve deneyimi daha anlamlı ve zengin hâle getiren bir işlemdir.

Dewey, düşüncenin bu açıklamasının kabul edildiği takdirde geleneksel felsefenin teori-pratik, düşünce-deneyim arasındaki düalist ayrımlarının ortadan kalkarak düşüncenin gizemli ve mitolojik açıklamalarının terk edileceğini ve teori ve düşüncenin pratiğe ve deneyime dair ve onlar için yapılan insani eylemler olduğunun farkına varılacağını söyler. Bu kabul aynı zamanda felsefedeki düşüncelerin de bağlamsal ve zamansal karakterini görmemizi sağlayacaktır. Çünkü günlük deneyimde olduğu gibi felsefi deneyimlerde ortaya çıkan düşünceler de çevreyle etkileşimdeki problematik durumlara işaret eder. Onlar etkileşime yeni bir yön verdikleri kadar çevre tarafından da şekillendirilirler.

Felsefenin entelektüelist tutumunu eleştirmek, onun bir bilgi formu olarak değerini düşürmek değil, aksine onun gerçek işlevini ve deneyimdeki yerini tespit etmeye yönelik bir çabadır. Bu durumda aklın deneyimdeki işlevi nedir? O deneyimde ne gibi bir değişiklik yapar? Dewey, felsefenin başlangıç noktasına ve etimolojik anlamına döndüğümüzde onun gerçekliğin renksiz ve soyut seyri ya da evreni rasyonelleştirme çabasından daha çok ahlaki ve pratik kaygılarla şimdiki deneyimi anlayarak, geleceğin zeki bir şekilde inşa edilmesini içeren sosyal bir umut olduğunu göreceğimizi söyler. Felsefe, mutlak hakikati elde etme çabasından daha çok hâlihazırdaki durumun zeki bir takdirinden hareket ederek geleceğe dair basirete dayalı bir öngöründe bulunmaktadır. Kendi iş ve alanının farkına varan bir felsefe, kesinliği ve hakikati arama çabasını pratikteki kötülüklerle mücadele etme sorumluluğundan kaçışına bir kılıf yapmak yerine, kendini onlarla mücadele etmek için etkili yollar ve metotlar üretmeye adayacaktır (Dewey, 1988, 51).

Deneyimde Aklın İşlevi: Deneyimi Zenginleştirmek

Dewey, akıl konusunda ne idealistler kadar ütöpik ne de empiristler kadar pesimisttir. Onun akıl konusunda meliorist bir tutuma sahip olduğunu söyleyebiliriz. O, düşüncenin olduğu bir dünyayla düşüncenin olmadığı bir dünyanın çok farklı olduğuna inanır. Dewey, idealistlerin akla sadece birbirinden bağımsız atomik duyu verilerinin kaydedilmesi görevini veren empirizme yaptıkları eleştirilere hak verir. Fakat idealistleri de atomik duyu verilerindeki bağlantı ve ilişkileri deneyimin dışındaki üst bir akılda aramaları konusunda eleştirir (Wheeler, 2011, s. 147-148).

Dewey empirizm, idealizm ve pragmatizmin aklın deneyim içindeki fonksiyonu hakkındaki bakış açısını bir analogi üzerinden anlatır. Buna göre idealizmdeki akıl, kendi kendine tuzak hazırladığının farkında olmaksızın çok düzenli ve sistemli bir şekilde ağını ören örümceğe benzer. Empirizmde akıl, gücü yettiği oranda önüne ne gelirse toplayan ve onları anlamsız bir şekilde yığan karıncaya benzer. Pragmatizmde ise akıl, birçok çiçekten besin alarak onu bala dönüştüren bir arıya benzer (Dewey, 1984, s. 96-97).

Dewey'i takip ederek biz de meseleyi başka bir analogi üzerinden açıklayabiliriz. İdealist ve rasyonalist bir arabaya sahip olmanın bir mekândan başka bir mekâna daha çabuk ve daha rahat gitmemizi sağlamasından dolayı değer vermez. Onlar için bir arabaya sahip olmak başlı başına bir mutluluktur. Bu mutluluğun devam etmesi için arabaya gözü gibi bakar. Ona zarar gelmesin ister. Fakat arabanın kendisine hizmet etmesi gerekirken kendisinin arabanın hizmetçisi olduğunun farkına varmaz. Empirist ise, arabanın bir araç olduğunun farkındadır. Fakat onun sorunu ise bu arabayla gideceği farklı yerlerinin olmamasıdır. O, örneğin sürekli olarak evden okula okuldan eve giderken arabayı kullanır. Pragmatizm ise bir arabanın değerinin araçsal niteliğinden geldiğinin farkındadır. Aynı zamanda bu arabayla hiç görmediğimiz yerlere gidilebileceğini de kabul eder.

Dolayısıyla akli mutlaklaştıran idealistler, onu aşağılayan empiristler kadar aklın gerçek işlevine ihanet eder. Hatta Dewey, bir adım daha ileri giderek "Transandantal filozoflar belki de kendisini düzenlemek için günlük deneyimin sahip olduğu potansiyelleri engellemekte sensualistlerden ve materyalistlerden daha fazlasını yapar" der (Dewey, 1988, s. 41). Dewey, empiristlerin deneyimi sadece duyu verilerinin kaydedilmesine indirgemelerine idealistlerden farklı olarak deneyimin içinde itiraz yapılabileceğini düşünür. Ona göre deneyim kendi içinde pek çok ilişkili ve potansiyelleri barındırır.

Dewey, sürekli olarak yaşadığımız dünyaya güvenmemizi ve imkânlar dünyasında yaşadığımızın farkında olmamızı telkin eder. Deneyim üst üste yığılan anlamsız şeyler değildir. İnsanı diğer varlıklardan ayıran şey onun saf akla sahip olması değil, geçmiş deneyimlerinden öğrenebilme kapasitesidir. Geçmiş deneyim geleceğe dair işaretler barındırır. Dewey, deneyimin kendisinde çıkarımlarla dolu olduğunu iddia eder. Biz yağmurun yağmasını bulutların kararmasından anlarız. Ya da dumanı ateşin işareti olarak alırız. Dolayısıyla aklın görevi varlığın derin düşünceye dayalı bir seyri olmadığı gibi geçmişi gerekçelendirmek ve onu meşrulaştırmak da değildir. Geçmiş anlamlı ve zengin bir gelecek oluşturmakta bir materyal olarak kullanmaktır. Akıl, deneyimi dönüştürme, geliştirme ve zenginleştirme potansiyeline sahiptir. Ancak, bunun başarabilmesi, doğayı ve kendisinin doğa içindeki yerini deneyim içinde gerçekleştirdiği şekliyle anlamasına bağlıdır. Bu başlangıç noktasını Dewey şu şekilde ifade eder:

"İnsan aktif güçleri ve başarılarıyla küçük bir tanrı olmadığını anladığında bile estetik ve bilgi gibi bazı alanlarda eski inancın bağrına yaslanır. O, hala birbirini etkileyen ve değişen olayların devam eden akışından muaf ve onların dışındadır. Sorumsuz ve tek başına olan bir Tanrı gibidir. Açıkça ve yeterli bir şekilde, kendisinin doğanın içinde olduğunu ve doğadaki etkileşimlerin bir tarafı olduğunu fark ettiğinde o, çekilebilecek çizginin eylem ve düşünce, eylem ve tasvip etme arasında değil; kör, itaatkar ve anlamsız eylemle özgür, anlamlı, yönlendirilmiş ve sorumlu eylem arasında olduğunu görür. Bilgi bir bitkinin gelişmesi ve dünyanın hareketi gibi etkileşimin bir tarzıdır, ancak o, diğer davranış modlarını sonuçlardaki etkilere ve araçlara dönüştürme gücüne sahiptir." (Dewey, 1988, s. 324)

Sonuç

Dewey'in pragmatik felsefesi geleneksel Batı felsefesinin radikal bir eleştirisine dayanır. Bu eleştirinin radikal niteliği onun geleneksel felsefenin problemlere getirdiği çözüm önerilerinden çok felsefenin kaynağına, işlevine, konusuna, amacına ve metoduna yönelik bir eleştiri olmasından kaynaklanır. Dewey felsefenin bütünüyle yeniden yapılandırılması gerektiğini iddia eder. Geleneksel felsefe kendisini pratikte hiçbir faydası olmayan ve içinden çıkılmaz birçok suni problemi çözmeye adanmıştır. Bu yüzden Dewey geleneksel felsefenin çözmek için muazzam bir mesai harcadığı ruh-beden ve ideal dünya-real dünya düalizmi

gibi metafizik problemlere ya da özne-nesne düalizmi gibi epistemolojik problemlere getirilen karşıt çözüm önerilerinin ötesinde üçüncü bir alternatif sunmak yerine bu problemlerin kendilerinin feshedilmesi gerektiğini iddia eder. Felsefe hayattaki gerçek işlevini yerine getirmek istiyorsa bu suni problemleri bırakıp olumsal bir dünyada yaşayan insanın pratik ve sosyal problemleriyle ilgilenmelidir. Felsefe, Dewey için insan hayatındaki toplumsal, siyasî, ekonomik ve dinî kurumların eleştirisini yapmakla görevlidir. Bu görevi yerine getirdiğinde felsefe mutlak hakikati elde etmekle ilgili bir şey olmaktan çıkıp daha insani ve daha dünyaya dair bir aktivite hâline gelecektir. Felsefedeki bu konu değişikliği gerçekleştiği takdirde ise rasyonel ve diyalektik metot terk edilerek bilimlerde olduğu gibi deneyimsel metot benimsenecektir. İşte o zaman felsefe amaç ve yöntemi açısından bilimden köklü bir şekilde farklı olmadığını ve bilimle kendisi arasında bir ast-üst ilişkisinin var olmadığını fark edecektir. Sonuç olarak felsefe kıymeti kendinden menkul kendinde bir amaç olmaktan çıkıp insanın dünyadaki deneyimini daha canlı ve daha zengin hâle getiren bir araç olacaktır.

Kaynakça

- Alexander, T. M. (2006). Dewey, dualism and naturalism. In J. R. Shook, & J. Morgalis (Ed.), *A companion to pragmatism* (pp. 184-193). Australia: Blackwell Publishing Ltd.
- Berdyayev, N. (2011). İnsanın yazgısı yasa etiği, kurtuluş etiği, yaratıcılık/özgürlük etiği (Çev. H. Arslan). İstanbul: ParadigmaYayınları.
- Dewey, J. (1998a). The influence of Darwinism on philosophy. In J. L. A. Hickman, & T. M. Alexander (Ed.), *The essential Dewey: Volume 2* (pp. 39-45). Bloomington: Indiana University Press.
- Dewey, J. (1998b). The need for a recovery of philosophy. In J. L. A. Hickman, & T. M. Alexander (Ed.), *The essential Dewey: Volume 2* (pp. 46-70). Bloomington: Indiana University Press.
- Dewey, J. (1971). *The early works, 1882-1898*. Carbondale, Ill: Southern Illinois University Press.
- Dewey, J. (1982) *The middle works, v. 12, 1899-1924*. Carbondale: Southern Illinois University Press.
- Dewey, J. (1984). *The later works, 1925-1953. 4. Vol.* Carbondale: Southern Illinois University Press.
- Dewey, J. (1985). *The later works, 1925-1953. Vol.6.* Carbondale: Southern Illinois University Press.
- Dewey, J. (1988). *The later works, 1925-1953 Vol. 1.* Carbondale: Southern Illinois University Press.
- Dewey, J. (2004). Amerikan pragmatizminin gelişimi. H. S. Thayer (Ed.), *Felsefî metinler: Pragmatizm içinde* (Çev. A. Doğan, B. Genç, & C. Türer) (s. 27-44). İstanbul: Üniversite Kitabevi.
- Dewey, J. (2011). *Deneyim ve eğitim* (Çev. S. Akıllı) (2. bs.). Ankara: ODTÜ Yayıncılık.
- Rorty, R. (2006). *Felsefe ve doğanın aynası* (Çev. F. G. Kaya). İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Sartwell, C. (1999). *Edepsizlik, anarşi ve gerçeklik* (Çev. A. Yılmaz). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Türer, C. (2009). Pragmatizm'in doğruluk evi. *Bilimname: Düşünce Platformu/2, VII(XVII)*, 165-185.
- Wheeler, K. M. (2001). *Romantizm, pragmatizm ve dekonstrüksiyon* (Çev. H. Aslan). İstanbul: Paradigma Yayınları.

19. Yüzyılın Başlarında Rus Batıcılığının Erken Bir Örneği: Pyotr Çaadaev

İlkin Salimov*

Öz: Ünlü Rus filozof Pyotr Çaadaev (ö. 1856), Rusya'da Batıcılık düşüncesinin öncülerinden kabul edilmektedir. Joseph-Marie de Maistre, Louis de Bonald, Robert de Lamennais ve Friedrich Schelling gibi Fransız ve Alman düşünürlerinden etkilenen ve kendine özgü düşünce sistemi oluşturan Çaadaev, sonraki dönem Rus düşünürleri üzerinde derin izler bırakmıştır. Özellikle, "Felsefi Mektuplar" isimli başyapıtıyla Rus filozoflarını (bilhassa, Solovveyev'i), dönemin önemli Rus yazarlarını (Puşkin, Gogol, Turgenev) ve siyaset adamlarını derinden etkileyen Çaadaev'in, ortaya koyduğu fikirler Rus düşünce tarihi açısından oldukça önem arz etmektedir. Ayrıca dönemin Çarlık Rusya'sındaki siyaset, toplum ve tarih düşüncesine yönelttiği eleştiriler, yaşadığı dönemde atılmış çok cesur adımlardır. Örneğin Batı uygarlığının hızlı bir şekilde gelişmesinin Katoliklik mezhebine bağlılıklarıyla alakalı olduğunu savunan Çaadaev, buradan hareketle Rus Ortodoksluğuna da eleştirel bir şekilde yaklaşmakta, hatta bunu Rusların gerileme sebebi olarak vurgulamaktadır. Düşünürün Doğu ve Batı, medeniyet/kültür kavramları; Rusya'nın tarihi misyonu, Hristiyan din felsefesi üzerine çalışmaları da oldukça ilgi çekicidir. Bu çalışmamızda, öncelikle Çaadaev'in düşüncelerinin altyapısını oluşturan döneme kısaca değinilecek, savunmuş olduğu temel görüşler incelenecektir. Çünkü kendisi de subay olan Çaadaev'in Rusya'yla Osmanlı arasında yapılan savaşların yaşandığı döneme şahit olması, onun düşünce sisteminin üzerinde durulmasının gerekliliğini artırmaktadır. Diğer bir açıdan Çarlık Rusya'sı aydınlarının, kendi ülkelerinin "kaderi" ile ilgili düşünceleri ve bu doğrultuda ideolojik arayışları çalışmamıza ayrı bir önem katmaktadır.

Anahtar kelimeler: Rus Düşüncesi, Din Felsefesi, Batılılaşma, Katoliklik, Rus Ortodoks Kilisesi.

Giriş

19.yüzyıl, Rusya tarihinin dönüm noktalarından biri olarak zikredilebilir. Daha 17. asrın sonları 18. yüzyılın başlarında Petro ve onun halefleri tarafından başlatılan Rusya'nın Avrupa'dan izole hâlde yaşamasına son verme ve Batılılaşma projesi, Rusya için bir dönüm noktası olmuştur. Böylece Rusya, büyük ölçüde Batı kültürünü benimsemiş durumda idi. Bu dönemden itibaren Rus bilim ve sanat tarihi, Batı modeli örnek alınarak oluşturulmaya başladı. Rus ekonomi ve sanayisi (özellikle savunma sanayisi) Batı'ya entegre olunmuş şekilde oluşturuldu. Ekonomik, siyasal ve sosyal değişimler, bilim ve sanatta, "altın çağ" olarak bilinen edebiyatta ve felsefede daha önceleri ülkede hiç görülmemiş ilerlemelerin

* Yüksek Lisans Öğrencisi, Marmara Üniversitesi, İslam Felsefesi Ana Bilim Dalı.
İletişim: ilkinsalimov@gmail.com.

ortaya çıkmasına zemin hazırladı. Bu yüzyılın en dikkate değer kültürel gelişmesi, hiç şüphesiz imparatorlukta aydınlar sınıfının yükselişidir (Riasanovsky, & Steinberg, 2011, s. 362). 19.yüzyılda (özellikle de 1826 -1855 yılları arasında) Rus entelektüelleri, Rusya'nın tarihi, dini ve kimliği ile ilgili felsefi sorunlara odaklanmaya başladılar. Söz konusu dönemin Çarlık Rusya'sında güncel politik konuların tartışılmasını imkânsız kılan ve devlete eleştiri yöneltenlerin büyük sıkıntılar yaşamasına sebep olan sansür, ayrıca 1820'lerde Yunanistan'da bağımsızlık için yapılan başkaldırıların Viyana Kongresi üyelerini (1815 *The Holy Alliance*) zor duruma düşürmesi, Rusya'nın dünyadaki mevkisinin yeniden tartıştırılmasına sebep oldu. Çar I. Aleksandr'ın imparatorluk yıllarını (1801-25), Rusya'da dönüm noktasının yaşandığı bir tarih dilimi olarak tanımlayabiliriz. Rus filozofu Berdaev, I. Aleksandr'ı "*imparatorluktahtında oturmuş bir Rus entellektüel*" olarak betimlemektedir. Nitekim mezkûr imparator tarafından yapılan reformlar, bazı tarihçiler tarafından olumlu karşılanmıştır. Hatta bir kısım araştırmacı, onun dönemini I. Petro'nun dönemi ile benzerlik arz etmesi açısından karşılaştırmaları uygun olacağını söylemiştir (Hosking, 2011 s. 340). İlk bakışta 1812'de Fransızların Moskova'nın sınırlarına kadar ilerlemesi Çarlık Rusyası için büyük sorunlar oluştursa da sonraki dönemlerde bu işgalin Ruslar için olumlu sayılabilecek etkileri olduğunu da söylemekte fayda vardır. Çünkü bu sebeple Ruslar, iki yüz yıldır uzak kaldıkları milliyetçi ruhu yeniden kazandılar (Hosking, 2011, s. 341). Ayrıca bu dönem, yani 19. yüzyılın başları, bazı tarihçiler tarafından "*Aleksandr mistisizmi*" olarak da tanımlanmaktadır. Aleksandr mistisizmini ortaya çıkaran ise Napoléon Bonapartla yapılan savaşları kimsenin ihtimal vermemesine rağmen Rusların kazanması oldu. Bu "zafer" bazıları tarafından "Çarlık Rusyası'na kutsal görev verildiği ve Tanrı'nın böylece Deccal'a karşı çıkması ve Hristiyanlığın yeniden doğuşunu sağlaması" şeklinde yorumlandı (Maslin, 2001, s. 113). Hiç şüphesiz Rusya'nın bu değişim sürecinde önemli aktörlerden biri de makalemize konu olan düşünür Çaadaev'dir. İşte bu sebeple düşünürün düşünce dünyasını iyi bir şekilde analiz etmek için hayatını ve dönemi ni incelemenin yerinde olacağı kanaatindeyiz.

Çaadaev'in Hayatı

19. yüzyıl Rus düşünürlerinden Pyotr Yakovleviç Çaadaev 1794 yılında Moskova'da seçkin bir ailede doğmuştur. Çaadaev'in babası Yakov Çaadaev, Çarlık Rusyası ordusunun subaylarındandı. Ailesinin durumunun iyi olması nedeniyle Çaadaev de çok iyi eğitim görmüştür. Ortaokulu bitirdikten sonra 1808 yılında kazandığı Moskova Üniversitesi'nden dört yıl sonra mezun olmuştur. Aynı yıl, yani 1812'de Çaadaev, önce Semonovskiy daha sonra Ahtirskiy (Çarlık Saray Ordusu) alayında subay olarak göreve başlamıştır. Onun askere başladığı dönemde Rusya'nın Napoléon'un güçlerine karşı savunması devam etmekteydi. Bu sebeple ünlü Borodino Savaşı dâhil pek çok savaşa katılmış, daha sonra ise yurtdışında askeri görevlerine devam etmiştir. Çaadaev, mezkûr savaş sonrası Fransız muhafazakâr düşüncesinde ortaya çıkan Katolik intibahı filozoflarından büyük ölçüde etkilenmiştir.

Ordudan ayrıldıktan sonra 1823 yılında yurtdışına çıkan Çadaev, Londra, Brighton, Paris, Floransa, Venedik, Verona, Roma, Münih ve Karlsbad'a seyahatlerde bulunmuştur. Bu seyahatler daha sonra göreceğimiz üzere Çadaev'in düşüncesinin inşasında kendine önemli bir yer edinmiştir. Ayrıca Avrupa'ya yaptığı bu gezilerle Çadaev, döneminin aristokrasisinin aşırı ilgi duyduğu Katolik mezhebi (Walichki, 1987, s. 49) hakkında edindiği bilgilerini pekiştirir. "Dekabrist" (Aralık ayında olmasından dolayı devrim bu isimle anılmıştır) devriminden sonra, 1825 yılında Rusya'ya dönen Çadaev, Moskova'ya yerleşmiş ve ömrünün sonuna kadar yaşamına burada devam etmiştir. Böylece yurtdışında edindiği bu tecrübe ve bilgi birikimi sayesinde Moskova'da dönemin Rus elit kesiminin felsefe, edebiyat, sanatla ilgili tartışmalarına katılmıştır. Çadaev, 1856 yılında Moskova'da ölmüştür.

Çadaev'in Eserleri

Çadaev'in en çok üzerinde durduğu konu, Tanrı'nın yeryüzündeki krallığıdır. Arkadaşı olan meşhur Rus yazarı Turgenev'e yazdığı mektubunda, tüm faaliyetinin Tanrı'nın krallığına yönelik bir hedef içerdiğini açıkça ifade etmektedir. Müellifin her iki yapıtının epigrafında yer alan İncil'deki "Krallığın gelsin!" ayetini iktibas getirmesi, bu bakımdan dikkate değerdir (Pipes, 2008, s. 136).

Çadaev'in 1828-1830 yılları arasında Fransızca kaleme aldığı toplam sekiz mektuptan oluşan "*Felsefi Mektuplar*" adlı eseri içerisinde yer alan birinci mektup, 1836 yılında Teleskop dergisinde yayımlanmıştır. Bu eserin içeriği hakkında daha sonra geniş bilgi vereceğiz. Sonradan kaleme aldığı, "*Bir Delinin Apolojisi*" eseri de düşünceleri açısından önemli bir kaynak niteliğindedir. 1837'de kaleme aldığı eserin dili Fransızcadır. Ayrıca telif ettiği "*NN Yazımasından Bir Şey*", 1832'de yayımlanan ilk makalesidir. Eser yayımlanır yayımlanmaz Rus toplumunda gerek lehte gerekse de aleyhte çok büyük yankı uyandırmıştır. Bu yazılarında, müstear isimle yazmasına rağmen müellifin Çadaev olduğunu tahmin etmek zor olmasa gerek. Zira eser yayımlanana kadar, üslubuyla Moskova'daki aristokrat kesim arasında ses getirmeye başlamıştı bile. Ancak, ilk mektubu yayımlandıktan sonra dergi kapatılmış, Çadaev imparatorun da iradesiyle akıl hastası ilan edilmiş ve hayatına doktor kontrolü altında devam etmesine karar verilmiştir (Maslin, 2001, s. 128). O sıralarda Rusya'ya seyahat eden Fransız yazar ve seyyah Marquis de Custine, Çadaev'e özel bölüm açtığı kitabında onunla ilgili hatıralarını şöyle açıklamaktadır: "*Sözde deli olan, kilisenin ve devletin mutlak hükümdarının kendisi hakkında verdiği gülünç kararı kendisinin de teyit etmesi gerektiğini anladı. Bugün Rusya'da çarın aleyhinde konuşmak, onu yermek, tıpkı Orta Çağ'da kilisenin aforozuna eşit bir durumdur* (Şeqlova, 2000, s. 31)". Bundan sonra Çadaev'in, polis kontrolüyle sürekli doktor muayenesinde olması gerekmekte idi. Çevresinde geniş yankı uyandıran bu durum kimilerince haklı görülmuş; hakkında, "eserleriyle kendi ülkesini hor gördü" denilen düşünür, sadece halkın değil, yakın çevresindeki arkadaşlarının bile tepkisine maruz kalmıştır. Nitekim

Çaadaev'in arkadaşlarından olan ünlü Rus şairi Puşkin, ona bir mektup yazarak fikirlerini eleştiriye tabi tutmuştur. Bütün bunlara rağmen Herzen, Çaadaev'in eserini "*karanlık gecede açılan ateş*" olarak niteliyordu. Berdiaev'e göre ise tüm Rus felsefe tarihi, Çaadaev'in mektubunda sorduğu sorulara verdiği yanıtlardan ibarettir. Görüleceği üzere yaşadığı dönemde her ne kadar baskı altında olmuş olsa bile sonraki dönem düşünürleri Çaadaev'in hakkını kendisine teslim etmiştir (Berdiaev, 2008, s. 63).

Gerek aldığı toplumsal tepkilerden gerekse de Fransa'daki Haziran devriminin başarısızlıkla sonuçlanmasından sonra Çaadaev, kaleme aldığı *Bir Delinin Apolojisi* (1837) eserinde, Rusya'yla ilgili aşırı sert fikirlerini yumuşatmaya çalışmıştır. Fakat Rusya'yla ilgili karamsar fikirlerinden vazgeçse de temel tezinden, yani Rusya'nın bir tarihinin olmamasından vazgeçmemiştir. Her ne kadar bu tez ilk bakışta Rusya için bir eksiklik, hatta kimi zaman hakaret olarak görülmüş olsa da Çaadaev'e göre tam tersi bu durum, ülkesi için bir avantaj olma özelliğini korumaktadır (Walicki, 1987, s. 81).

Çaadaev'in Düşünce Dünyası

Çaadaev'in düşünce yapısı itibariyle Batıcı (*zapadnik*) olup olmamasıyla ilgili farklı görüşler vuku bulmuştur. Genel olarak onun hakkında yaygın olan görüş, Çaadaev'in Batıcılık akımına mensup olduğu yönündedir. Maslin ve Walker gibi daha sonraki dönem araştırmacıları onun Batıcı olmadığı görüşünü savunmaktalar. Hatta Maslin, Çaadaev'in sadece hayat tarzına göre Batılı olduğunu ifade etmiştir (Maslin, 2001, s. 127). Buna karşın Gerzenshton ise Çaadaev'i önceden "dekabrist" sonrasında ise "mistik" biri şeklinde tanımlamaktadır (Berdiaev, 2008, s. 63). Ancak Çaadaev'in, her ne kadar gizli olarak "dekabristler"le yakın olsa da dönemindeki herhangi bir ideolojik, politik akıma ait olduğunu veya bu akımlardan herhangi birisinin içerisinde yer aldığını söylemek zor gözükmemektedir. 19. yüzyılın ortalarına doğru (1830-40'lı yıllarda) Moskova'da mevcut olan felsefi tartışmaların yapıldığı çevrelere aktif bir şekilde katılmasına rağmen Çaadaev'in, politik ve ideolojik olan bu çevrelerden herhangi birinin etkisi altında kalmadığını söyleyebiliriz. Ayrıca Alman filozofu Schelling'le önceden tanışmasına ve mektuplaşmasına rağmen Çaadaev'in Schellingçi olarak da kategorize edilmesi mümkün gözükmemektedir. Bütün bunlardan sonra sonuç olarak onun kendi düşünce dünyasını kendisinin hazırladığı ve oluşturduğunu, ayrıca bu yönüyle de Rus düşünce tarihinde çok önemli mevkiye bulunduğu ifade etmemizde bir sakınca olduğunu düşünmüyoruz. Bu görüşlerimizi teyit etmesi açısından Berdiaev'in, "Çaadaev özgür bir düşündürdür ve Batı düşüncesini de tekrarlamamaktadır. O Batı düşüncesini yeniden yaratıcı bir şekilde ürettiyordu." sözleri önem arz etmektedir (Berdiaev, 2008, s. 64).

Düşünürün telif ettiği eserleri kendinden sonraki Rus düşünürleri ve edebiyatçıları üzerinde ciddi etkiler bırakmış olacak ki bu durum zamanla onların Çaadaev'le hesaplaşmak zorunda kalmalarına sebebiyet vermiştir. Yukarıda zikrettiğimiz gibi Puşkin'in cevap mektubu, bu

bağlamda yazılmıştır. İşin ilginç tarafı Çadaev'in ortaya koyduğu argümanlar (örneğin Rusya'nın bir tarihe sahip olmaması gibi), Batıcılar ve Slavcılar gibi birbirine zıt akımlar tarafından savunma tezi olarak kullanılmıştır.

Çadaev'in üzerine en çok yoğunlaştığı alan, hiç şüphesiz tarihtir ve ona göre anlamın doğruluğuyla vakianın/olayın doğruluğu arasında fark vardır. Bu farkı en iyi tespit edecek argüman akli yöntemdir. Bu yöntemi geliştirip Rus tarihine uygulamakla kendisinden ilk tarih felsefecisi (*istoriyosof*) olarak söz ettirmektedir. Son dönem düşünürlerinden Nikolay Berdyaev de onun bu konumunu şöyle dile getirmiştir:

Rus özgün düşüncesi *tarih felsefesi* sorunsalıyla uyandı. Tanrı'nın Rusya için neyi düşünüp tasarladığı, Rusya'nın ve onun kaderinin ne olduğu üzerinde kafa yordu. Rus halkında eskiden beri Rusya'nın özel bir kaderi, Rus halkının özel bir halk olduğuna dair bir duygu, daha doğrusu bir düşünce hâkimdi. Yahudilerde olduğu gibi messianizm Rus halkı için de tipiktir. Bu zamanda biz, "Rusya Avrupa tarihinin tüm aşamalarını tekrarlamadan kendi özel yoluyla gidebilir mi?" sorusuyla karşılaşmaktayız. Tüm XIX. ve XX. yüzyılda bizde olan tartışmalar Rusya'nın yol haritasının ne olduğu, bu yolların batı Avrupası'nın yollarının birer taklidi olup olmayacağıyla ilgili olacaktır. Ve bizim tarih felsefesi fikrimiz Rusya'nın genel olarak geçmişi ve özel olarak ise şimdiki durumuyla ilgili derin bir kötümserlik, geleceğiyle ilgiliyse iyimser inançlar ve umutlar atmosferinde cereyan edecektir. Çadaev'in tarih felsefesi böyleydi (Berdyaev, 2008, s. 63).

Berdyaev'e göre Alman idealizmi; Kant, Fichte, Schelling, Hegel Rus düşüncesinde belirleyici anlama sahiptir. Rus yaratıcı düşüncesi, Alman idealizmi ve romantizmi atmosferinde meydana gelmiştir. Alman tesirinin Rusya'daki etkisi son derece çelişkili/ikilidir. Berdyaev'e göre Almanların Rus devletine sızması zararlıydı. Fakat Alman felsefesinin ve Alman manevi kültürünün (Rusya'ya) etkisi oldukça verimliyd. Nitekim ilk filozoflar tabiat felsefesi ve estetikle ilgilenen Schellingçilerdi. Berdyaev'e göre Ruslar, Schelling'i çok severlerdi ve hatta onu dinlemek için Almanya'ya kadar giderlerdi. Schelling de Rusları sever ve "Rus messianizmi"ne inanırdı. Bu esnada Schelling Çadaev'letanışmış ve ona değer verdiğini de göstermiştir. Ayrıca Çadaev'in Salovyev gibi Katolikliğe iman ederek Ortodoksluktan ayrıldığını söylemek gerçeklerle pek örtüşmemektedir. Her ne kadar kendisi Katolikliğin külliliğine ve Avrupa tarihindeki aktif rol oynadığına bağlamasına rağmen, bu Çadaev'in Katolik olduğu anlamına gelmez. Ortodoksluğu ise çok pasif ve tarihsellikten yoksun olarak buluyordu. Berdyaev bu sebepleri de zikrederek Çadaev'in düşünce dünyasına Alman düşünce ekolünün de etkisini göstermiştir (Berdyaev, 2008, s. 61). Buna karşın Toropigin, onun düşüncesinde tek bir ekolün etkisinden söz etmenin zor olduğuna inanmaktadır. Ona göre Çadaev, Alman idealist felsefesi ve Fransız Katolikliğinden faydalanarak kendi düşüncesinin özgünlüğünü de korumuştur. Nitekim o, Felsefi Mektuplar eserinde Alman ve Fransız sentezini oluşturarak kendi düşünce sistemini kurgulamıştır (Toropigin, 1994, s. 112).

19.yüzyılda dünyada gelişen olayların hızı, Rus düşünürlerini ait oldukları toplumun insan-

larının pasifliğe, ataletle yatkın olma sebepleri üzerinde düşünmeye itmiştir (Maslin, 2008, s. 127-128). Çaadaev sadece Rus milletinin değil, tüm insanlığın gelişmesini Katolikliğe (Hristiyanlık) bağlamakta idi. Batı uygarlığının hızlı bir şekilde gelişmesinin nedeninin Katoliklik mezhebine bağlılığı olduğunu savunan Çaadaev, buradan hareketle Rus Ortodoksluğuna da eleştirel bir şekilde yaklaşmakta, hatta bunu Rusların gerileme sebebi olarak vurgulamaktadır. Ona göre, dünyada bir tek Hristiyan toplulukları gerçek anlamda düşünce ve tinin ihtiyaçlarına göre yönetilmekte idi. Yeni halkları olgunlaştırma/geliştirme kabiliyetinin, ayrıca Hristiyan toplumlarındaki medeniyetin sırrı da burada yatmaktadır. Ortaya çıkabilecek başka toplumlar, bu yüce güce tabi olacaktır. Bu güç her şeyi kendi maksadına uygun olarak hizmet etmeye mecbur kılmakta idi. Bu ihtiyaç hiçbir zaman sonuna kadar tatmin edilememekteve tabiatı gereği de sınırsız olmaktadır. Bu gibi sebeplerden yola çıkarak o, Hristiyan halklarının hep ileriye doğru gelişmekte olduğuna inanmaktadır. Çaadaev'in Katoliklik üzerine geliştirdiği düşünceleri, Rusya'da 19.yüzyılda kendisini göstermeye başlayan Rus Katoliklik düşünürlerine iyi anlamda derinden etki göstermiştir. O dönemde Katoliklik, Rus elitleri arasında bir nevi çağdaş dünyayla özdeşleşmiş bir düşünceyi yansıtmakta idi.

Aleksandr Koyre'ye göre Kireevski ve Çaadaev'in düşünceleri birlikte ele alınıp karşılaştırmalı şekilde okunduğunda, Rusya ve Batı arasındaki derin farkların klasik mirasla ilintili olduğu ortaya çıkacak ve bu düşünceler daha iyi bir şekilde anlaşılmış olacaktır. Batı medeniyetinde din hâkim olduğu zamanlarda Avrupa, Katolik bir medeniyete sahipti ve Rusya'nın ona hiçbir şekilde katılma şansı yoktu. 18.yüzyılda Avrupa'da kendinden önceki medeniyete karşı seküler medeniyetin oluşması, durumu tamamen farklı boyutlara taşıdı. Önceki Katolik etkide olan medeniyetten tamamen farklı olan seküler Avrupa medeniyeti dinî olmadığından dolayı Rusya'ya nüfuz ederek orada ferment rolünü oynadı. Söz konusu medeniyet, Rusya'yı insanlık kültürünün bir parçası hâline getirdi. Batı için bir antitez aynı zamanda Rusya için bir tez olan 18.yüzyıl medeniyeti, Rusya'nın da katılımıyla Hristiyan kültürünün sentezini oluşturdu ve bu açıdan Rusya için bir altyapı hazırladı. Bu sentezin ait olduğu asır, Koyre'ye göre Shelling'in bahsettiği, dinî/Hristiyan asrı olan ve yalnız tek bir kilisenin yahut mezhebin hâkim olamayacağı dönemdir.

Kamenskiy'e göre Çaadaev, kuramsal fikirlerini iki farklı istikamette geliştirmiştir. Bunlardan ilki rasyonel, aydınlanmacı yöntemle, ikincisi ise irrasyonel dinî düşünce yoluyla olmaktadır. Ona göre Çaadaev'in düşüncelerinin açıklanması çoğu zaman zordur. Bunun sebebi, onun düşünce dünyasının sürekli değişkenlik göstermesi ve hayatındaki evrimidir (Kamenskiy, 1991, s. 20).

Rus Katolikliğinin kökenlerini, Çaadaev'in düşünce dünyasında aramak gerekir. Fakat uzun zaman Çaadaev, *İ felsefi mektub*'un müellifi olarak akıllarda kalmıştır. Hâlbuki kaleme aldığı ilk mektup, onun yazılarının başlangıcıdır ve müellifin kendisi tarafından bu şekilde isimlendirilmiştir. Felsefi mektupların ilk okurları ve modern araştırmacılar tarafından da destek-

lenen gelenek Çadaev'i neokatolisizmin mümessili ve Katoliklik düşüncesinin Rusya'daki önderi olarak görmektedir. Çadaev'in biyografisini kaleme alanlardan olan Tarasov'a göre, 1836 yılından sonra düşünür *Bir Delinin Apolojisi* kitabını yazdığı dönemde çelişkili sayılabilecek bu fikirlerinden vazgeçmiştir. Bundan dolayı Çadaev'in, Rus Katolikliğine olan etkisini araştırmak için tüm mektuplarını dikkatlice irdelemek gerekmektedir.

Rusya'nın şimdiki sorunlarının izini aramak için ülkesinin geçmişine bakan Çadaev, tüm bu problemlerin nedeninin orada olduğu kanaatini taşımaktadır. Ona göre tüm bu sorunların kaynağı, Rusya'nın Katolik mezhebine ait olmamasına dayanmaktadır. Fakat dikkat edilmesi gereken önemli bir nokta var. Çadaev'in kast ettiği anlamdaki Katoliklikten amaç din değil, Avrupalılardan oluşan, fakat Rusya'nın da dışarısında kaldığı bir birliktir. Dolayısıyla bu anlamda Katoliklik bir dogmalar bütünü değil, Avrupalıların ortak kültürünü oluşturan, böylece politik olarak da onları hâkim paradigma yapan en esas öge olarak ele alınmaktadır. Bu sebeple o, mektubunda şunları zikretmektedir:

Hatırlayın, on beş asırlık süre zarfında onların (Avrupalıların) Tanrı'yla konuşmak için tek dili, tek manevi otoriteleri ve bir tek itikatları vardı. Bir düşünün, on beş asırda her yıl aynı gün, aynı saatte, aynı kelimelerle Yüce Varlığa sedalarını yükselttiler, ona hamd ettiler çok büyük yardımlarından dolayı onu methettiler. Bu ses ahengi fiziki âlemin tüm harmonisinden bin kat daha azametlidir (Çadaev, 1991, s. 334).

Ona göre her türlü tefrikanın sebebi Hristiyanlığın tüm ilahî düşünce ve gücünü kendisinde barındıran esrarenjiz birliğinin bozulmasıdır. Katolik kilisesinin ondan ayrılan Hristiyan toplumlarını hiçbir zaman meşru kabul etmemesinin sebebi de işledikleri bu "günahlarından" kaynaklanmaktadır.

Felsefi mektuplarında her ne kadar farklı konulardan bahsetse de önemle üzerinde durduğu Rusya'nın kaderi (yani onun hem geçmişi, hem şu anı, hem de geleceğini de kapsayan tarihidir) ve felsefedir. Çadaev için Rus halkının tarihi, diğer halkların tarihine kıyasla daha çok boşluğu çağırıştırılmaktadır.

Yine Çadaev'e göre kitleler toplumun üstünde olan, meşhur güçlere tabi olmaktadır. Onlar doğrudan doğruya, dolaysız olarak düşünemezler. Halkın arasında öyle meşhur düşünürler vardır ki bu düşünürler halkın kolektif bilincini itmekle harekete geçirerek onlar için de düşünmektedirler. Sayıları çok az olan bu insanlar düşünmekte, çoğunluğu oluşturan diğer kısım, yani halk hissetmektedir. Sonuç olarak genel hareket böylece zuhur etmiş olmaktadır. Ona göre bu düzen, yeryüzünün tüm halkaları için adil olan bir sistemdir. İstisna olarak sadece insanlıktan dış görünüş itibarı ile nasibini almış, fakat öz olarak daha toplum bilincinin farkında olmayan halklar bunun dışında kalmaktadır. Çadaev'e göre "dış görünüşü insana benzer fakat insanlıktan nasibini almayan toplumlar" bu kapsama girmektedir. İlkel Avrupa halklarından, örnekler veren Çadaev; Keltler, İskandinavlar, Germenler daha güçlü "düşünürler" olan Druidlere, Skaldlara, Bardlara sahiptirler. Ayrıca Amerika Birleşik

Devletleri'nin "maddi" ve "manevi" yardımıyla medeniyetleri yok edilen ve kökleri kesilen Kuzey Amerika halkları, örnek olması açısından bu kategoride zikrolunabilir. Nitekim o yerli halkların içinde çok derin düşünce sahibi olan insanlar vardı. Bu örnekler üzerine ise kendi açısından çok manidar olan şu, "Şimdiye soruyorum sizlere, pekiyi bizim bilgilerimiz, düşünürlerimiz nerede?" sorusunu sormaktadır. Düşünüre göre, Rus toplumunda diğerlerinin, yani halkın yerine düşünenler bulunmamaktadır (Çaadaev, 1991, s. 329).

Felsefi Mektuplar eseriyle Çaadaev, Rusya'nın tarihteki yerine dair sorgulamayı gündeme getirdikten sonra, yukarıda mezkûr "sorular", Batıcılar ve Slavofiller arasındaki en önemli polemik konularından biri hâline geldi. Sorulan bu sorular, 19. yüzyılın ortalarından itibaren bir bakıma günümüze kadar Rus düşüncesinde zihinleri işgal etmekte ve cevaplarını aramaktadır (Pipes, 2008, s. 137).

Bu bağlamda sorduğu sorulardan sonra din konusundaki görüşlerine geri dönecek olursak, Çaadaev düşüncesinde din kavramının yanı sıra özgürlük kavramının da ele alınması gerekmektedir. Çünkü onun düşüncesinde bu iki kavram birbiriyle içli/dışlı ve sıkı olarak ilişkili durumdadır. Ona göre özgürlüğün özü/mahiyetine Hristiyanlığın gelişim süreci katkıda bulunmuştur. Tarihi süreci incelersek bu sonuca ulaşılması mümkündür. Ona göre Hristiyanlığın birbirinden ayrı düşünülmesi gereken iki fonksiyonu vardır. Bunlardan birincisi Hristiyanlığın bireye, ikincisi ise Hristiyanlığın ortak dünya usuna olan etkisidir (Kozlova, 1999, s. 163). Tüm kalplerin tamamen temizlenip ve tüm akılların bir akıl ve duygu olacağı gün, halkları ve inançları ayıran tüm duvarlar yıkılacaktır. Fakat şimdilik herkesin Hristiyanlar arasındaki kendi yerini ve görevini idrak etmesi gerekmektedir. Yani herkesin insan topluluğunun karşısında duran hedefe varmasını maksat edinen işbirliği için kendinde ve kendi etrafında gördüğü araçların neler olduğunu bilmesi gerekir (Çaadaev, 1991, s. 333).

Düşünüre göre Hristiyanlığın tesiri, sadece insanların kalbine manevi yönden etki etmekle sınırlı değildir. Zira onun tam şekilde etkili olması için farklı akli ve sosyal uygunluk şartlarının oluşması da gerekmektedir. Bu şartlar oluştuğu zaman insan ruhu kesin olarak tam özgürlüğüne kavuşabilir. İnsan kendi bireyselliğini, özerkliğini aşmaya çalışarak kendini toplumsal varlık olarak algılamaya temayül eder. Manevi ve belirli bir kültürel ortama ait olan insan aynı zamanda belirli bir geleneğin de taşıyıcısıdır. Ancak çağın akli yeni bir felsefe tarihini talep etmektedir. Bu felsefe eskiyi hatırlatmayacak şekilde ve ondan farklı olmalıdır. Nasıl ki yeni dönemde gelişen astronomi geçmiş dönemde algılanan astronomiden farklı idi. Tarihin kendisi Çaadaev'e göre bizatihi irrasyoneldir. Çünkü ona göre tarih, tanrısal bir güçle yönetilmektedir. Buna rağmen Çaadaev, insanın özgürlüğünü de kabul etmektedir. Schelling'e yazdığı mektupta Hegel'in tarih felsefesini kabul etmediğini ifade eden Çaadaev'e göre Hegel'in tarih felsefesi insan iradesini yok saymaktadır. Aynı mektupta Çaadaev, Slavcılarının fikirlerini de eleştiriye tabi tutmaktadır. Düşünüre göre insanın özgürlüğü ko-

nusunda Slavcılarının temel özelliği retrospektif/geriye dönük ütopyadır. Bu ütopyanın yaranmasına sebep, Çadaev'e göre Hegel'in dünyanın düzeni için her halka yüklediği roldür (Maslin, 2001, s. 129).

Sonuç olarak Çadaev, Hristiyanlıkta özgürlüğün elde edilmesi için bir zemin görmektedir. Çünkü Hristiyanlık mutlak genelliğe, kapsayıcılığa sahiptir. Genellikten kasıt ise Hristiyanlığın sadece akıllara hâkim olma kabiliyeti, idrake yeni hakikatleri bahşetmesi, insanların yeni duyguları yaşamasını sağlaması değil, aynı zamanda bireyselliği belirlemesi ve onunla insanın özgürlüğüne hiçbir şekilde müdahale etmeden onu kendi gayesine yöneltmesidir (Kozlova, 1999, s. 163).

Çadaev'in tarih teorisi de Hristiyanlık dini ile doğrudan ilişkilidir. Onun bu düşüncesini etkileyen ve şekillendiren Hristiyan providansializmidir. Nitekim Çadaev'e göre tarihin kendisi ilahî bir etki altında bulunmaktadır. Yani Tanrı'nın tarihe müdahale etmesi söz konusudur. Fakat bu, insanın özgür olmadığı anlamına da gelmiyor. Şöyle ki tarih boyunca farklı farklı şahsiyetler, düşünürler, krallar, imparatorlar ortaya çıkmış, sonrakiler için entelektüel ve kültürel miras bırakarak bir şekilde tarihin seyrini değiştirmişlerdir. İnsanların tarihsel şartlarda ortadan kaldırılması mümkün olmayan özgürlüğü, aynı zamanda insanlığı oluşturan halkların da çeşitliliği anlamına gelir. Umumun menfaatine yönelik eylemlerimiz için uğraşlarımız ne kadar hararetli olursa olsun, düşündüğümüz soyut çıkar kendimiz için reva gördüğümüz, istediğimiz şeyden başka bir şey değildir. Kendimizi bir kenara bırakmamız hiçbir zaman mümkün olmadığı için başkaları için arzu ettiğimizde aslında kendi menfaetimizi dikkate almış oluyoruz. Bu yüzden Yüce Akıl insan dilinde kendini ifade ettiğinde, bizim zayıf tabiatımıza iner. Bizlere emrettiği şey, kendimize karşı nasıl davranılmasını istiyorsak öyle davranmamızdır. Böylece burada da diğerlerinde olduğu gibi salt menfaati, sanki kendimize faydalı olanı bilmediğimiz zaman genel olarak faydalı olana dair kavramlar tertip etmek bize bağlıymış gibi düşünen, yani üniversal/külli olanı idrak ettiğini zanneden felsefenin ahlaki öğretileriyle çatışmaktadır. Peki, o zaman salt olarak menfaat nedir? Çadaev'e göre menfaat, herkesin kendi gayesine doğru temayül ettiği muhkem, sarsılmaz bir kanundur (Çadaev, 1991, s. 349).

Çadaev'e göre, insanın kendi başına istediği zaman manevi varlıklara bakıp kanun vazetmesi kendi imkân sınırları içinde olmadığı için vahye ihtiyacı vardır. İnsan her ne kadar akıl, gözlem, hislerle çevresindeki maddi dünyayı algılasa da bunlar manevi âlemi algılamaya yetmemektedir (Kozlova, 1999, s. 164). Ancak, manevi olan varlık bu boyutları aştığı içindir ki her iki dünyayı, yani hem maddi olan hem de manevi olan dünyaları birleştirmektedir. İnsan denilen varlık ise bu iki dünyayı birleştiren kanunu bağımsız bir şekilde bulamaz. Ona göre bu maddi ve manevi boyutlardan oluşan iki dünyayı birleştiren Hristiyanlıktır (Çadaev, 1991, s. 353).

Sonuç olarak Çaadaev'e göre manevi âlemin yasalarıyla uyumluluk dört evrede ele alınabilir:

1. Tanrı tarafından insanların kalbine ilham edilmiş ilkin/evveli ideler
2. İnsan aklının bu idelere etki göstermesi
3. İnsanlığın bu ideleri muhafaza etmesi
4. Çağlar boyunca bu idelerin nesillere aktarılması (Kozlova, 1999, s. 165).

Daha önce de söylediğimiz gibi Çaadaev Avrupa'nın tarihine başvurarak birtakım kendine özgü çözümlemeler yapmaya çalışmaktadır. Hristiyan birliği ve onun bozulmasının tarihi sebepleriyle ilgili Çaadaev'in söylediklerine geçmeden önce burada birkaç noktaya değinmemiz gerekmektedir. Öncelikle Çaadaev'in Ortaçağ Avrupa'sının siyasi tarihine dair söylediği fikirlerin gerçek tarihle ne kadar örtüştüğü tartışmaya açıktır. Bizim buradaki amacımız, Avrupa'da cereyan eden olayların tarihsel gerçekliğinden bahsetmek değil, bilakis müellifin Avrupa tarihini nasıl anlamlandırdığını ortaya koymaya çalışmaktır.

Hristiyan birliği, Çaadaev'in mektuplarında en çok işlediği konulardan biridir. Uzun yıllar Avrupalıların kilise hukukundan başka kamu/amme hukukları olmadığını ifade eden düşünür, Ortaçağ'da Avrupa ülkeleri arasındaki savaşları kendi aralarında "mahalle kavgası" gibi görüyorlardı. Bu dönemlerde dünyanın tamamı aynı duyguları paylaşmakta idi. Bu sebeple olsa gerek Çaadaev'e göre Ortaçağ tek halkın, yani Hristiyan halkının tarihidir. Ayrıca bu tarih, insan tininin tarihidir, ahlaki düşüncenin hareketi onun en önemli muhtevasıdır. Siyasal olaylar orada ikincil dereceli öneme sahiptir.

Bu bağlamda Çaadaev, kilise reformasyonunu sert bir dille tenkit ederek kınamaktadır. Ona göre yeniden Hristiyanlığı ihya ettiğini, gerçek Hristiyanlığı tebliğ ettiğini iddia eden reformasyon halklarının sadece kendilerine ait olan etnik özelliklerini yeniden canlandırarak kalplerin ve akılların ayrılmasına sebep olmakla putperestliğe has olan tefrikayı dünyaya yeniden getirmektedirler. Hâlbuki İsa, halklar arasındaki bu tefrikayı ortadan kaldırmak için gelmişti, onlar ise tam tersi İsa'nın bu mesajını terk etmektedirler. Dolayısıyla reformasyon, kendi söyleminin aksine İsa'nın hakiki öğretisiyle çelişmektedir. Reformasyon dönemi insan aklının gelişmesini hızlarsa da insanların en verimli ideallerinden biri olan "birlik/beraberlik"i akıllardan çekip aldı. Oysaki birlik/vahdet insanlığın hakiki ve sınırsız gelişiminin/terakkisinin biricik kaynağıdır. Asırlar boyunca Avrupa halkları, yekpare bir şekilde federal sistem kurmuşlar ve bunun sayesinde gelişimi gerçekleştirmişlerdir. Avrupa halkları bu "felakete sebep olan olaya" kadar farklı ülkelere bölünmüşlerdir. Ancak, her ne kadar toprak olarak farklı ülkelere parçalansalar da kendilerini tek sosyal varlık olarak görmekteydiler. Bu sistemi yıkan, Çaadaev'e göre reformasyondur. Fakat reformasyon geldiğinde halklar ebedi olarak sürecek olan kalkınmayı artık elde etmiş olacaklar (Çaadaev, 1991, s. 402).

Sonuç

Pyotr Yakovleviç Çadaev, tartıştığı meselelerle sadece dönemindekilerin değil, sonraki dönemde Rusya'da yaşamış aydınların düşüncelerinin şekillenmesinde önemli bir yere sahiptir. Alman idealist felsefesi ve Fransız Katolikliğinin etkisiyle kendi düşüncesini yaratmaya çalışan Çadaev'in konusu, genel olarak Hristiyanlık özel olarak ise "Tanrı'nın Krallığı"dır. Kendisini Hristiyan düşünürü olarak tanımlayan Çadaev, Avrupa tarihinde yaşanan olayları dinî açıdan açıklamaya çalışarak bu bağlamda kendi ülkesinin tarihini eleştirmiştir. Eleştiri yaparken kullandığı üslup da değişkenlik göstermektedir. Tenkitte kullandığı üslup her zaman aynı değildir. Kimi zaman dinî kimi zaman felsefi kimi zamansa ironik bir üslup kullanan Çadaev, kendi ülkesinin tarihini anlamlandırmak için çaba göstermiştir. Onun benimsemiş olduğu tarih anlayışına göre Avrupa'daki olumlu denilebilecek şeylerin hepsi aslında Katoliklikten kaynaklanmaktadır. Bu kadar hayranlık duymasına rağmen Çadaev'in eserlerinde Katoliklikten kastettiği dogmalar bütünü değil, kültürel Katolikliktir.

Kaynakça

- Berdyayev, N. (2008). *Russkaya ideya*. Sankt Petersburg: Azbuka-Klassika.
- Çadaev, P. Y. (1991). *Polnoe sobranie soçineniy i izbranniye pisma*. Moskova: Nauka.
- Çimbayeva, E. N. (1999). *Russkiy Katolichizm*. Moskova: Editorial.
- Hosking, G. (2011). *Rusya ve Ruslar erken dönemden 21. yüzyıla* (Çev. K. Acar). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Kamenskiy, Z. A. (1991). Vistupitelnaya statya. P. Y. Çadaev (Ed.), *Polnoesobraniesoçineniy i izbranniye pisma* (pp. 9-85). Moskova: Nauka.
- Koyré, A. (2003). *Filosofiya i nasionalnaya problema v Rossii* (Rusçaya Çev. A. M. Rutkeviça). Moskova: Modest Kolerov.
- Kozlova, O. V. (1999). Problema svobody i nesvobody v tvorçestve P.Y.Çadaeva. *İstoriya filosofii, İFRAN*, 4, 162-173.
- Maslin, M.A. (Ed.). (2001). *İstoriya russkoy filosofii*. Moskova: Respublika.
- Pipes, R. (2008). *Russkiy konservatizm i ego kritiki*. (Rusçaya çev. İ. Pavlova). Moskova: Novoe İzdatelstvo
- Riasanovsky, N. V., & Steinberg, M. D. (2011). *Rusya tarihi* (Çev. F. Dereli). İstanbul: İnkılap Kitabevi.
- Şeqlova, L. B. (2000). *Sudbi rossiyskogo samopoznaniya: (Çadaev i Gogol)*. Volgograd: Peremena.
- Toropigin, P. (1994). *Kantianstvo Çadaeva*. Retrieved February 21, 2013 from http://www.ruthenia.ru/reprint/trudy_i/torop-ygin.pdf.
- Walichki, A. (1987). *Rus düşünce tarihi 1790-1900 Aydınlanmadan Marksizm'e* (Çev. A. Şenel). Ankara: V Yayınları.

Gün Yüzüne Çıkmayı Bekleyen Kıstas: İlimler Tasnifi için Mebâdi-i Aşera

Abdullah Öztop*

Öz: Aristo'dan başlayıp Kindî, Fârâbî, İbn Sînâ gibi filozoflar tarafından ilimlerin temel ilkelerine dair zikredilmiş olan bilgiler, yani ilimlerin mebâdî, mesail ve mevzularına dair oluşan literatür belli bir dönemden sonra ilimler tasnifinde farklı kavramsal boyutların oluşmasına zemin hazırlamıştır. "İlimleri ilim yapan şeyler" üzerine düşünüp, fikriyatını ortaya koyan âlimler, bizlere farklı bakış açıları sunmuşlardır. İşte bu farklı bakış açılarını aktaranlardan birisi de 1792 yılında vefat etmiş olan âlim Muhammed b. Ali es-Sabbân el-Misrî eş-Şafiî'dir. Sabbân'ın bir haşiye çalışmasında değindiği ilimlerin ilkelerine dair şablon, bizlere ilimlere uygulayabileceğimiz bazı farklı kıstaslar vermektedir. Bu çalışmadaki şablona göre; her ilmin on ilkesi vardır. Bunlar o ilmin "tanımı", "konusu", "amacı", "fazileti", "yardım aldığı ilimler", "kurucusu", "adı", "diğer ilimlerle ilişkisi", "fıkhi açıdan o ilmi öğrenmenin hükmü" ve "meseleleri"dir. Bu on ilke, bir ilmi öğrenmeye başlamadan önce her talip tarafından bilinmelidir. Zira bir ilme basiret üzere başlamak gereklidir, bu basiret ise ancak tahsil edilecek ilmin ilkelerinin genel olarak bilinmesi ile sağlanır. Eserde zikredilen bu on ilke üzerinden yapmaya çalışacağımız şey, bize bırakılan bu şablonu (10 x ilimler) günümüz akademi camiasına sunarak zikredilen on kavramı açıklamak; ayrıca ilim olarak addedilen her disipline bu şablonun uygulanmasının imkânını sorgulamaktır.

Anahtar kelimeler: Mebâdî'ul-Ülüm, Mebâdi-i Aşera, İlimler Tasnifi, İlimlerin İlkeleri, Muhammed b. Ali es-Sabbân, Melevî.

Giriş

Bilme faaliyetinde "özne" olan öğrencinin "nesne"si olan "ilim"le arasındaki bağların kopuk olması yahut bu bağların zayıf olması, öğrenciyi abesle iştigal ettiği zannına sürükleyeceği âşikardır. Bu sebeple öğrencinin, ilmin konusuna ve amacına uygun donanımla işe başlaması muhtemel karışıklıkları giderecektir. İlim talipleri, talep ettikleri ilimle ilgili olarak bu ilmin onlara ne yarar sağlayacağı, o ilmin sahasının ne olduğu, çözme için amaçladığı problemlerin neler olduğu ve bu problemlerin hangi bilgi alanına girdiği, o ilmi tahsil etmenin dinî hükmünün ne olduğu gibi sorulara cevap bulmadıkları sürece muğlak bir alanda yürüyüş yaptıklarını hissedebilmektedirler. Bu gibi sorunlara set çekmek için geçmişte bazı âlimler çeşitli yollar göstermiş ve farklı önerilerde bulunmuşlardır. Bizim yazımıza konu ettiğimiz ilimlerin mahiyetine dair şema, yukarıda bahsettiğimiz sorunları çözmeye yönelik imkânlar sunmaktadır. İlimlerin mahiyetine dair bu on kavramı -ki bunlar tanım (tarif), konu

* Yüksek Lisans Öğrencisi, İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, İslam Hukuku Ana Bilim Dalı.
İletişim: mabdullahoztop@gmail.com.

(mevzu), amaç (gaye-semere), mesele, kurucu (vâzı'), dinî hüküm (hüküm), yardım alınan ilimler (istimdat), fazilet, ait olunan ilim taksimindeki yer (nisbet) ve isimdir- tek tek açıklayıp sonuç kısmında değerlendirme yapıp bazı önerilerde bulunacağız. Açıklamaya geçmeden önce, Ahmed b. Abdülfettâh el-Mecîrî el-Mevvî (1088-1181/1677-1768)'nin açıklayıp Muhammed b. Alî es-Sabbân (ö. 1206/1792)'ın bu eser üzerine yaptığı haşiye çalışmasında şiir şeklinde aktardığı on kavramı (Bacûrî, 1928, s. 18; Mağnîsî, 2009, s. 60-62) -önerceğimiz ilimlere giriş sistematigi için- Arapça ve Türkçesiyle verdikten sonra, örnek olarak tablo hâlinde gösterelim:

إن مبادئ كل فن عشرة
الحد والموضوع ثم الثمرة
ونسبة وفضله والواقع
والاسم الاستمداد حكم الشارع
مسائل والبعض ببعض اكتفى
ومن درى الجميع حاز الشرفا

“Şüphesiz her ilmin on ilkesi vardır
Tanımı, konusu sonra da gayesi vardır.
İlimler içindeki konumu, değeri ve kurucusu
İsmi, yardım aldığı ilimler ve dinî hükmü vardır.
Problemleri de var, dahası da, fakat bu kadarıyla yetinildi
Kim bunları iyi anlarsa izzete erişti¹ (Sabbân, 1938, s. 34-35).

İSİM	TANIM	MEVZU	GAYE	MESELE	VÂZİ	NİSBET	İSTİMDAT	HÜKÜM	FAZL
FIKİH									
...									
...									

1 Melevî metinde “mebâdi-i aşera”nın üçünü saymakta, fakat yazar Sabbân, Melevî'nin *eş-Şerhü'l-Kebîr* adlı eserinde bu on kavramı tek tek saydığını söylemektedir. Bu yüzden Sabbân kendisi bu on kavramı okuyuculara tek tek aktardıktan sonra “şu şekilde nazmettim” der (Sabbân, 1938, s. 34-35).

Tanım (Tarif)

Bir şeyi öğrenmeyi amaçlayan kişi, bilmeye konu yaptığı şeyi, yani nesneyi bir yönden bil-melidir. Zira mutlak meçhulü tahsil etmek imkânsızdır²(Aristoteles, 2011, s. 9; Râzî, 1964, I, s. 15). İlimleri öğrenme konusunda, öğrencilerden bu kapalılığı kaldıran ve icmalî bir tasavvur veren şey tanımdır. Zira tanım, bize o ilmin konusunu yahut gayesini bildiren şeydir. Genel olarak ise tanım, mahiyete delalet eden sözdür (İbn Sînâ, 2006, s. 3). “Tanım” kelimesi yerine İslam düşünce tarihinde “tarif” dışında, “had” “kavl-i şârih”, “muarrif” ve “müfehhim” gibi kelimeler de kullanılır. Tanım, tasavvur şeklindeki bilgiyi verdiği için Mantık ilminin tasavvurât bölümünde ele alınır (Köksal, 2009, s. 69).

Tanım, genel olarak had ve resim olmak üzere ikiye ayrılır. İlimlerin tanımı, konularına ve gayelerine göre yapılır. Konularına göre yapılan tanımlar “had” adını alır ve genel olarak şu şekillerde yapılır: “Kendisinde (...)’nın ahvalinin (durumlarının) incelendiği ilimdir.” yahut “(...)’nın kaidelerinin bilgisidir (Köksal, 2009, s. 49)”. Bu kalıpları zihinlerimizde somutlaştırmak için konusu bitki olan botanik ilminin tanımını yapalım: “Kendisinde bitkilerin durumlarının incelendiği ilimdir.” Farmasötik Botanik iliminin tanımını da ikinci had çeşidi için yapalım: “Tıbbi bitkileri belirli sistematik gruplar altında tanıtan ve bunlardan elde edilen ilaç hammaddelerinin tedavide kullanılma yerlerine dair kaidelerin bilgisidir.”

“Resim” şeklindeki tanım ise gayeye yönelik tanımdır. Bu tanım da genel olarak iki şekilde gelir. İlki “Kendisiyle (...)’ya muktedir olunan ilimdir.” şeklindedir. İkincisi ise “(...) için vasıta olan ilimdir.” şeklindedir (Köksal, 2009, s. 49). İlkinin somutlaştırmak için mantık ilmini örnek verelim: “Kendisiyle zihnin düşüncede hataya düşmesinden korunmaya muktedir olunan ilimdir.” İkincisini somutlaştırmak için nahiv ilmini örnek verelim: “Konuşma veya yazmada irâb açısından hataya düşmemeye vasıta olan ilimdir.” Yukarıda had ve resim olarak ikiye ayırdığımız tanımların özelliklerinin ikisine birden sahip olan ilimler de mevcuttur. Fıkıh usulü buna örnektir. Zira bu ilim, “hüküm çıkarmak için (bu gayedir), delillerin ahvalini (bu ise konudur)” incelemektedir. O hâlde bu tanım hem gayeyi hem de konuyu içermektedir.

Konu (Mevzu)

Her ilmin olmazsa olmazı mevzu, mesele ve mebâdîsidir. İlimler birbirinden konularının farklılaşmasıyla ayrılır. Aynı konuya sahip iki ilim olamaz. Böyle bir durumda ortada iki ayrı ilim değil, bir ilim olur. İki farklı ilim aynı şeyi inceliyor, fakat birisi bir cihetten diğeri de farklı

2 Menon’un, Platon’un diyaloglarındaki “ne olduğu bilinmeyen şeyin nasıl araştırılacağı” konusundaki kuşkularına da atıf yapan Fârâbî, cehaleti iki kısma ayırır. Birincisinin, bilmediğini bilen kimsenin cahilliği olarak tanımlarken ikincisini, bildiğini sandığı hâlde hakikatte bilmeyen kişinin cahilliği olarak tanımlar. Ardından ekler: “(...) İşte, öğretim, ‘daha önce bilgisizlik olduğu fark edilen bir bilgisizlik seviyesinde, bilinmeyen bir şeyin bilinmesinin amaçlandığı bir durumdur. Öğrenen kimse, bizzat o şeyi daha önce bir yönden bilmiş olmalıdır.(...)” (Fârâbî, 2012, s. 53-54).

cihetten bakıyorsa, illa ki tek bir ilim olmaları gerekmez. Örneğin doğa ilmi(ilmu't-tabiî) ile matematik ilimlerinin her ikisi de cisimleri inceler. Fakat matematik ilmi, cisimleri ölçülme-leri yönünden incelerken doğa ilmi, cisimleri hareket etmeleri ya da madde olmaları bakımından inceler (Fârâbî, 2012, s. 40-41).

Bir ilmin konusu, o ilimde açıklanmaz. Zira konu, o ilim için "elde var bir"(müsellem) kabul edilir. Zaten o ilmin konusu, kendisinden daha üstteki bir ilimde kanıtlanmıştır (Cürcânî, 2011, s. 48-50). İlimlerde incelenen şey, ilmin konusunun zatî arazlarıdır. Klasik eserlerdeki teorilere fazla girmeden ilimlerin konularının zatî arazlarından bahsedilme olayını şöyle somutlaştırabiliriz: Botanik ilminin konusu olan bitkilerden bir bitki olan "elma"yı ilme konu ettiğimizi düşünelim. Elmayı bir önermede özne yaparız, ardından elmanın zatî arazi yahut zatî arazının nev'ini özneye yükleriz. Bu işlemi de şu iki örnekle somutlaştırabiliriz: "elma kabukludur" ya da "elma, 0.1 mm'lik kabuğa sahiptir." İşte, örnekte belirttiğimiz işlem, bir ilmin konusunun zatî arazlarından bahsedilmesidir. Yukarıda botanik ilmi için elmayı özne yaptığımız gibi, elmanın türlerini (örn.Amasya elması), elmanın kabuğunu, çekirdeğini, ekşi oluşunu veya yumuşak topraklarda dallarının büyüme davranışlarını da önermemizde özne yapabiliriz. Bu saydığımız öznelere, zatî arazlarını ya da onların nev'ilerini yüklerken tereddüdümüz varsa, artık bir "mesele"miz var demektir. İlim dediğimiz faaliyetin teorisinin bir bölümü böyledir.

İlimlerin konusunu anlamak, ilimlerin tanımlarını kavrayabilmek için hayati önem taşımaktadır. Öğrenilecek olan ilmin konusu bilindiği zaman, ilme talip olan kişi, neyi inceleyeceğini bilmiş olacak ve konu üzerinde tefekkür edebilecektir. Her ne kadar gayeye yönelik bir tanımla da ilmi öğrenmeye başlayabilsek de öğrenci konuya hâkim olmadığı sürece tahsil ettiği şeyin farkına hakkıyla varamaz. Kısaca değinmekte yarar var ki ilimlerin fazileti ve şerefi, konularının değeriyle belli olur. Bu yüzden muhakkik âlimler en değerli ilmin kelim ilmi olduğunu söylemişlerdir. Zira kelim ilminin konusu, Allah'ın zat sıfat ve fiilleridir (Cürcânî, 2011, s. 53-54) (daha sonra konusu "mevcut" olmuş, son olarak "malum" olarak belirlenmiştir). İslam filozoflarına göre ise en değerli ilim "metafizik"(ilm-i ilahî)'dir. Çünkü metafizik, varlığı var olması açısından inceler, diğer ilimler ise varlığı farklı cihetlerden ele alırlar, var olması açısından ele almazlar. Kelamcıların çoğuna göre Allah'ın varlığı, kelim ilminin meselesi değilken metafiziğin meselesidir. Zira metafizik, varlığı incelemektedir ve Allah da zorunlu varlık olduğu için metafizikte onun da varlığı araştırılmaktadır.

Amaç (Gaye-Semere)

Bir ilmi öğrenmeye koyulmuş kişi, amaçsız değildir. İlme talip olan kişi, o ilmi neden öğrendiğini, öğrendikten sonra hangi yarara ulaşacağını bilmek zorundadır. Bu sebepten dolayı, ilmi öğrenmeye başlanmadan önce o ilmin gayesini bilmek zorunludur (Cürcânî, 2011, s. 52). Kişinin boş yere uğraştığını düşünmemesi ve o ilmi tahsil ettiği süre zarfında perfor-

mansını ve moral değerini kaybetmemesi için ilmin gayesi göz önünde tutulmalıdır. Kişinin, ilmin gayesine göre değil de kendi gayesine göre o ilmi tahsil etmesi mümkünse de tahsili bittikten sonra kendi gayesini değil, ilmin gayesini elde etmiş olur, fakat bu durum kendisine yarar sağlamayabilir. Bunun yanında, mutlak olarak ilimlerin gayesi dendiğinde, o ilmi vaz'edenin gayesi kastedilir (Köksal, 2009, s. 75).

İlimlerin gayeleri, ilimler tasnifi sistemleri için de kıtas olmuştur. Örneğin, talep edilen ilmin bizzat kendisinin amaç olduğu ilimlere âlî ilimler denmiş, ilmin bizzat kendisinin amaç olmayıp başka bir ilim için öğrenilen ilimlere de alet ilimleri denmiştir. Mesela nahiv ilmi alet ilmi ikenkelam ilmi âlî bir ilimdir. Zira nahiv ilmi kelimeler dâhil diğer ilimlere (tefsir, hadis vs. gibi) aracılık yaparken kelimeler ilmi bizzat gayedir.

İbn Sînâ (ö. 428/1037), ilimleri gayelerine göre tasnif etmiştir. Hakka (hakikate) götüren ilimler nazari, hayra götüren ilimleri de ameli diye isimlendirmiştir (İbn Sînâ, 1881, s. 72). Taşköprizâde (ö. 968/1561), ilimleri konularının varlık hiyerarşisindeki yerine göre tasnif ederken (zihni, ayni-hâricî, lisani, ketbi) İbn Haldûn (ö. 808/1406) ilimleri kaynağına göre (aklîve naklî) tasnif etmiştir (İbn Haldûn, 2008, III, s. 31). Son olarak belirtelim kitarî bölümünde bahsettiğimiz gibi, resm (tanıtlama) yoluyla yapılan tanım, ilimlerin gayesinin merkeze alındığı tanımdır.

Problem (Mesele)

Problem, ya da mesele, ilimde kanıtlanacak olan şeydir. Her mesele özne(konu) ve yüklem-den meydana gelir. Meselenin öznesine “varsayılan” (mefrûz-hipotez) ya da “verilen” (mu’tâ) denir (Fârâbî, 2012, s. 36). Öğrenilmeye başlanılan ilimin başında, öğrenciye o ilmin meseleleri hakkında bilgi verilir. Zira öğrenci, bu işlemle beraber hangi sorunlarla karşılaşacağını, neleri çözmeye talip olduğunu bilebilir. Descartes’in “mesele” hakkında ilim taliplerine yönelik önemli bazı eleştirilerini aktaralım:

İnsanlar çoğu zaman araştırdıkları sorunların [mesele/problem] çözümüne öyle gözü kapalı atlarlar ki aradıkları şeyle karşılaştıklarında onu açık bir şekilde fark edebilmesini sağlayacak hiçbir kıtası dikkate almazlar. Böyle insanlar, efendisi kendisini bir yere göndereceği zaman daha emri ve nereye gidileceğini bile duymadan yola koyulan hizmetkâr kadar akılsızca davranırlar (...). O hâlde bir sorunu [mesele] çözerken yapılması gerekenler; sırasıyla, önce sorundaki bütün muhtemel etkenleri bir düzen içinde iyice gözden geçirmek, mevzu[konu] ile alakası olmayan şeyleri eleyerek yalnızca önemli olanları hesaba katmak ve şüpheli görünenleri de daha dikkatli bir incelemeye tabi tutmak olmalıdır (Descartes, 2013, s. 78-79, 82).

Meseleler, ilimdeki asıl hedeflerdir ve ilmin temelini oluştururlar (Cürcânî, 2011, s. 54). Her ne kadar ilimlerin olmazsa olmaz üç kavramı, konuları, meseleleri ve mebâdîsi olarak sayılsa da aslında mesele dışındaki iki kavram, mesele ile olan yakın ilişkilerinden dolayı ilimlerin

cüz'ünden sayılmışlardır. Dolayısıyla hakikatte ilk önce ilimlerin meseleleri ortaya çıkmış, daha sonra bu meseleler topluluğundan ortak bir benzerlik bulunup bu benzerliğe ilim denmiş ve isim konmuştur (Köksal, 2009, s. 65). Mesele (problem), bir şeyi tasavvur ederken oluşmaz (Descartes, 2013, s. 76). Tasavvur edilen şeyler hakkında yargıda bulunurken, tasavvur edilmiş şeyi diğerine hamlederken şüphe varsa problem oluşur. İlimlerde de mesele-nin (problem) öznesine (mevzuuna) yüklem (mahmul) yüklenirken (haml) ortada bir şüphe olmak zorundadır. Özetle, bir ilimde asıl hedef problemleri (mesail) çözmektir.

Kurucu (Vâzı')

Her ilmin bir kurucusu olduğu kabul edilir. Fakat herhangi bir ilmin kurucusunun hangi özelliklere sahip olması gerektiği ya da hangi katkıları yapan kişinin o ilmin vâzı'ı sayılacağı konusunda literatürde ayrıntılı bilgi mevcut değildir. Kısıtlı bilgileri göz önünde bulundurduğumuzda, bazı ilimlerin tanıtımında, zikredilen ilmin kurucusundan bahsedilirken farklı cihetlerden meseleye bakıldığını görmekteyiz. Durum böyle olunca ortaya çeşitli ihtimaller çıkmaktadır. Kısaca sayacak olursak bir ilmin ilk tanımını yapan, konusunu ilk defa belirleyip/sınırlayıp zikreden, meselelerini sistemli şekilde özetleyen, ilk defa o ilimde telif vermiş olan ve ilk defa o ilmin adını zikreden kişiler o ilmin vâzı'ı sayılabilmektedir. Fakat tercihe şayan olan, bir ilmin konusunu belirleyip temel meselelerini zikreden kişinin o ilmin vâzı'ı sayılmasıdır. Zira, ilim dediğimiz şey, mevcudu çeşitli açılardan inceleyen kaideleri bize verir. Özetle, "Bir ilmin vâzı'ı (kurucusu), mevcuda (varlığa) olan bakış açısını ilk defa bir noktada toplayıp bu açığı bildiren kişidir." diyebiliriz.

İlim talibinin, öğrenmek istediği ilmin kurucusunu bilmesi, ona o ilmin tarihî seyri hakkında malumatlar verir. O ilmin, kurucusundan sonraki dönüşümlerini izleme imkânını yakalar. Örneğin, kelim ilminin kurucusu kabul edilen Ebu'l-Hasen el-Eş'arî (ö. 324/935)'den sonra Gazzâlî (ö. 505/1111)'nin kelim ilminin konusuna dair değişiklikler yapması, daha sonra Râzî (ö. 606/1210) ve Îcî (ö. 756/1355)'nin katkılarıyla ilmin bazı dönüşümler geçirmesine dair bilgiler, kelim ilmini öğrenen kişinin yetkinliğini ve -bu ilimle alakalı olarak- basiretini artırabilir.

İlimler Hiyerarşisindeki Yer (Nisbet-İntisâb)

İlimler, çeşitli açılardan tasnif ve taksime tabi tutulmuşlardır. Yukarıda kısaca değindiğimiz gibi, âlimler ilimleri farklı kıstaslara göre değerlendirmişlerdir. Örneğin İbn Sînâ, gayesi hakk (hakikat) olan ilimleri nazari, amacı hayır (yarar) olan ilimleri ameli olarak isimlendirmiştir. Fârâbî (ö. 339/950), hem nazari hem ameli olan ilimlerin de olduğunu söyler ve tıp ilmini bu kısma örnek olarak zikreder (s. 50). İlme talip olan kişinin, öğreneceği ilmin ilimler taksiminde hangi kategoriye girdiğini bilmesi, ona büyük yarar sağlar. Örneğin Arapçaya dair ilimleri tahsil eden öğrenci, sarf-nahiv gibi ilimlerin tefsir ilmi için alet olduğunu bilirse, amacına daha bilinçli bir şekilde ulaşma imkânına erişir. Zira Arapçanın alet ilmi olduğunun

unutulması, ihtiyaçtan fazla o ilimde derinleşilmesine sebep olabilir, vakit zayi edilip asıl amaçtan uzaklaşılabilir. Bu gibi durumlarla günümüz eğitim-öğretim faaliyetlerinde sıkça karşılaşılmaktadır.

Amacı baz alan ilim tasniflerini bilmek -yukarıda zikrettiğimiz gibi- hedefi daima göz önünde bulundurma imkânı sağlarken konuyu baz alan ilim tasnifleri ise öğrenilen ilmin mahiyetinin göz önünde tutulmasını sağlamaktadır. Taşköprizâde'nin yaptığı dörtlü tasnife göre konuşacak olursak ilimler zihnî, aynî (maddî), lisani ve ketbi olmak üzere kısımlara ayrılır. Bu tasnif, varlık mertebelerine göre yapılmış ve ilimlerin konularının varoluş biçimi bu sistematığe yansıtılmıştır. Taşköprizâde'nin bu tasnifini itibara alan bir öğrenci, tahsil ettiği ilmin konusunun mahiyetini bu tasnif aracılığıyla sürekli göz önünde bulundurma imkânına sahip olur.

Yardım Alınan İlim (İstimdat)

İlimler birbirlerinden farklı da olsa birbirleriyle yardımlaşırlar. Her ilim, kendisine lazım olacak ilkeleri kendi içinde kanıtlamak zorunda değildir. Bir şeyin bir başka şeyle aynı olamayacağı gibi temel ilkeler metafizikte kanıtlanır ve bütün ilimler, bu gibi temel ilkeleri müsellem olarak alır ve kullanır. Sadece metafizik, diğer ilimlere yardım etmez. Örneğin geometri ilmi aritmetikte kanıtlanan şeyleri kullanır. Aynı şekilde musiki ilmi de aritmetikten yararlanır. Mesela tefsir ilmi, nahvî meselelerle ilgili araştırma yapmaz, nahiv ilminden yardım alır. Alt ilimler üst ilimlerden yardım alabileceği gibi, üst ilimler de alt ilimlerden yardım alabilir (Fârâbî, 2012, s. 42). İlimlerin hangi ilimlerden yararlandığını bilmek, öğrenciye talip olduğu ilme dair belli bir bilinç katar. Örneğin münazara ilminin mantık ilminden yardım aldığını bilmeyen bir öğrenci, münazara ilminin mantık ilmine benzemesinden dolayı mantık kaidelerini öğrendiğini zannedebilir. İşte "istimdat" kavramı, bu gibi karışıklıkları giderir ve öğrencinin yanlış yollara girmemesi için teyakkuza hâlinde bulunmasını sağlar.

İsim

Her ilmin adı vardır. Bu ad, öğrencide öğreneceği ilim hakkında bazı çağrışımlarda bulunmalıdır. Bu çağrışım, genellikle ya o ilmin konusuna ya gayesine ya da meselelerine yönelik olur. Fakat ilmin yabancı menşeli olup teessüs ettiği muhitin dilinde isimlendirilmeye devam etmesi hâlinde (farmasötik botanik gibi) bu çağrışım, o ilmin ismi üzerinden temin edilemeyebilir. Bu durumda ismin kökeni araştırılır ve öğrencinin kendi diline mutabık bir lafız bulunur. Bu işlem, tanımlama aracılığıyla da mümkündür. Zira tanımın amacı, öğrencinin zihninde o ilimle ilgili genel bir tasavvur oluşmasını sağlamaktır. Ayrıca öğrenilen ilmin niçin o ismi aldığına dair bilgiler verilmesi, öğrenciye ekstra bilinç kazandırır (Cürçânî, 2011, s. 56). Örneğin; özellikle günümüzde nesneden kopuşun da etkisiyle anlaşılamaz hâle gelen matematik ilminin adına odaklanmak, öğrenciler için bazı kanaatler oluşturabilir. İslam felsefe geleneğinde matematik bilimlerin adı, "İlmu't ta'limî"dir, Talim, eğitim ve araştırma

manalarına gelir. Riyaziyat diye de meşhur olan matematik, felsefe tarihinde bir yönüyle zihnin, maddeden niceliği soyutlayarak metafizik araştırmalar için temrinini sağlayan bir ilim olarak görülür. Bir başka örnek olarak fizik ilmini örnek verebiliriz. Fizik ilminin Arapçası, İlmu't-Tabiî'dir, yani doğa bilimidir. Dolayısıyla doğadaki nesneler ile, yani madde ile ilgilenir. Örneklerde olduğu gibi, öğrenilen ilmin ismi üzerinden yapılacak bazı akıl yürütmeler, öğrencinin ufkundaki sisleri gidermeye yarayabilir.

Dinî Hüküm (Hükmü'ş-Şâri')

İslam düşüncesinde fıkıh âlimlerinin görüşü olan "her fiil için Allah katında bir hüküm vardır" kaidesince, her ilmi talep etmenin bir şer'î hükmü vardır. Âlimler bu hükümleri genel olarak şu kısımlara ayırmışlardır: Farz-ı ayn, farz-ı kifâye, müstehap, mübah, mekruh ve haram. Örneğin insanların arasını bozacak olan sihirle ilgili ilimleri tahsil etmenin haram olduğunda âlimlerin ittifakı vardır. Bazı âlimler, kelam ilminin sahih itikadı temin ettiği için tahsilinin farz-ı ayn olduğunu söyler. Mirasla ilgili hükümleri bildiren ferâiz ilminin farz-ı kifâye, tartışmalarda hakikati izhar eden münazara ilmini tahsil etmeninse müstehap olduğunu söylemişlerdir. Özetle, öğrenilecek olan ilmin dinî hükmünü bilmek, öğrencinin ahiret saadetini sağlayacağından dolayı gereklidir. Kaldı ki bu hükmü bilmek, öğrenciye uzak amacının ne olduğunu da sorgulama imkânı sağlar.

Değer (Fazilet)

Öğrencinin öğrendiği ilmin değerini bilmesi, onda belli bir ciddiyet ve özen meydana getirir (Cürçânî, 2011, s. 53). Yaptığı faaliyetin önemini kavrayıp sağlam adımlarla tahsiline devam etmesini sağlar. Öğrencinin o ilmi öğrenme isteğini diri tutacak olan şey de o ilmin değeri hakkındaki düşünceleridir. Zira kişi değer vermediği şeyden hoşlanmaz, dolayısıyla öğrenci, değer vermediği ilimle iştigali bir süre sonra ya bırakır ya da o ilmi öğrenme konusundaki azmi düşer. İlimlerin değeri (fazileti), konularının değeriyle ölçülmüştür. Yukarıda da değindiğimiz gibi, İslam âlimlerinin çoğunluğuna göre ilimlerin en değerlisi kelam ilmidir. Zira konusu "Allah'ın zat, sıfat ve fiilleri"dir. Daha sonra, konusu "Allah kelamı" olan tefsir, ardından "Resullullah kelamı" olan hadis ilimleri gelir. Bunların ardında bu ilimlerden yardım alan ve konusu "şer'î ameli hükümler" olan fıkıh ilmi gelir. İlimlerin değeri, konuların değeriyle ölçüldüğü gibi gayelerinin değeriyle de ölçülür. Kelam ilmi, mevzusunun değerinin yanında-fıkıh ilmiyle beraber- ahiret saadetini sağladığı için en değerli ilimlerden sayılmıştır.

Sonuç

Bu çalışmamızda, özne olan "öğrenci"nin, nesne olan "ilim"le arasındaki bağlantı kopukluklarını ya da kopukluk yaşanması imkânını bir nebze olsun defetmeyi amaçladık. İlim denilen faaliyetin zaten soyutlama aracılığıyla gerçekleştiği bir gerçektir. Soyut bir alanda, nesneyle

olan irtibatın kopmaması hayati bir önem taşır. Muhammed b. Sabbân ve Melevî'nin zikrettiği bu on kavram, öğrencilerin, ilim faaliyetinde talep ettikleri nesnenin önündeki engelleri kaldırmaya yardım edecektir. Ders kitaplarının girişinde genel olarak ilimlerin tanımı, konusu ve gayesine değinilmektedir. Fakat bu girişler ya muğlak (kapalı) olmakta yahut öğrenciye ne tahsil edip ne gibi yararlar sağlayacağına dair yeterli bilgi vermemektedir. Tek tek açıklamış olduğumuz on kavramdan her biri, bu irtibattaki tikanıklıkları kaldıracaktır. Öğrenci ile ilim arasında bir benzetme kurabiliriz: Öğrenci, su kanallarının aktığı son nokta, ilim ise kanallara su veren kaynak olsun. On kavramı da ilimle öğrenci arasındaki on ayrı kanal olarak düşünelim. Kitapların verdiği bilgiler; tanım, konu ve gaye kanallarından gelmektedir ve öğrenciye yeterli akışı sağlayamamaktadır. Biz bu çalışmamızda, bu üç kanala yedi kanal daha eklemeyi öneriyoruz. Bu on kanaldan üçü yahut beşi bile tıkansa, diğer kanallar akışı kolaylıkla sağlayacaktır.

Yukarıda verdiğimiz şemayı bütün ilimlere uygulamak, hikmetin ışığının önündeki engelleri kaldırmamızı sağlayacaktır. Sadece şer'î ilimlere değil, Batı menşeli ilimlere de bu tabloyu uygulamak büyük yararlar sağlayacaktır. Üniversitelerde okutulan ders kitaplarının girişinde böyle bir şema olması öğrencilere büyük bir kolaylık sağlayacakken eğitimcilere de verimli bir eğitim faaliyeti yürütme imkânı sağlayacaktır. Daha ileriki aşamalarda bu şemanın bütün ilimlere uygulanmasıyla beraber, sistematik ve kullanışlı bir el kitabına (manuel) ulaşabiliriz.

Kaynakça

- Aristoteles. (2011). *İkinci çözümlemeler* (Çev. A. Houshiary). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Bacûrî, İ. b. M. (1928). *Hâşiye alâ metni's-süllem*. Mısır: Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî.
- Cürcânî, S. Ş. (2011). *Şerhu'l-mevâkıf* (Çev. Ö. Türker). İstanbul: Kırk Gece Yayınları.
- Descartes, R. (2013). *Aklın yönetimi için kurallar* (Çev. K. Yılmaz). İstanbul: Divan Kitap.
- Fârâbî, E. N. M. b. T. (2012). *Kitâbu'l-burhân* (Çev. Ö. Türker & Ö. M. Alper). İstanbul: Klasik Yayınları.
- İbn Haldûn, E. Z. A. b. M. (2008). *Mukaddime, I-III* (Çev. P. M. Sâib & A. C. Paşa). İstanbul: Klasik Yayınları.
- İbn Sînâ, E. A. H. b. A. (1881). er-Risâle fî aksâmî'l-ulûmî'l-akliyye. *Tis'u resâil* içinde. Konstantiniyye: Matbaatu'l-Cevâib.
- İbn Sînâ, E. A. H. b. A. (2006). *İkinci analitikler* (Çev. Ö. Türker). İstanbul: Litera Yayıncılık.
- Köksal, A. C. (2009). *Fıkıh usulünün mahiyeti ve gayesi*. İstanbul: İSAM Yayınları.
- Mağnîsî, M. H. (2009). *Muğni't-tullâb şerhu metni isagucî*. Beyrut: Dârü'l-Beyrûtî.
- Râzî, F. M. b. Ö. (1964). *Şerhu'l-işârât ve't-tenbihât, I-III* (thk. A. R. Necefzâde). Tahran: Centre of Dialogue Among Civilizations.
- Sabbân, E.-İ. M. b. A. (1938). *Hâşiye alâ şerhi's-süllem li'l-Melevî*. Mısır: Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî.
- Shayegan, D. (2012). *Yaralı bilinç*. İstanbul: Metis Yayınları.



TARİH

Bir Ermeni Aydınının Gözünden II. Meşrutiyet Dönemi Osmanlı Meclisi

Hazal Duran*

Öz: Bu çalışmada Krikor Zohrab'ın siyasi ve tarihi kişiliği üzerinde durulacaktır. Ermeni bir yazar, hukukçu ve politikacı olan Krikor Zohrab, II. Meşrutiyet döneminde Meclis-i Mebusan'da mebus olarak görev yapmıştır. Politik meselelerin yanısıra sosyal meselelerle de oldukça ilgili olan Zohrab'ın, o dönem Osmanlı Meclisi'nde yaşanan zina tartışmasındaki sözleri dikkat çekicidir. II. Meşrutiyet Dönemi'nde Meclis'te Zohrab haricinde dokuz Ermeni mebus daha bulunmaktaydı (Çarkçıyan, 2006, s. 150-152). Fakat Zohrab'ın, çok yönlü kişiliği sebebiyle diğer vekillerin arasından öne çıktığı görülmektedir. Politik meselelerin yanısıra sosyal meselelerle de oldukça ilgili olan Zohrab'ın o dönem Osmanlı Meclisi'nde yaşanan zina tartışmasındaki sözleri dikkat çekicidir. Zohrab, bir hukukçu olarak o dönemki Dreyfus Davası'nda sanığı savunan Fransızca bir metin kaleme alır ve mahkemeye gönderir. Bütün bu özelliklerinin yanısıra, Zohrab'ı incelenmeye değer kılan en büyük nedenlerden birisi, Meclis'te sıkça söz alarak yaptığı konuşmalarda Osmanlı'nın geleceği, savaşlar ve Ermeni isyanları hakkındaki görüşleridir. Bu tartışmalarda büyük bir cesaretle söz alan ve devletin kurtuluşunun tek yolunu Osmanlılık idealinde gören Zohrab, bir anlamda bu fikrin Ermeni vekiller arasındaki savunucusu olarak adlandırılabilir (Koptaş, 2005, Giriş). Fakat Zohrab'ın ölümü, bir anlamda Osmanlılık fikrinin de ölümü gibidir. Her ne kadar Osmanlı'da birlik fikrini sürekli savunsada trajik bir biçimde tehcir sırasında öldürülür. Bu çalışmada, Krikor Zohrab'ın tarihive politik kişiliği üzerinde durulacaktır. Ayrıca, İttihat ve Terakki yöneticileriyle ve çok yakın olduğu, hatta sürgün edilmesinden önceki gece Pera'daki Şark Kulübü(Cercle d'Orient)'nde iskambil oynadığı Talat Paşa ile çatışmasının nedenleri üzerinde durulacaktır.

Anahtar kelimeler: II. Meşrutiyet, Osmanlı Meclisi, İttihat ve Terakki, Ermeni Tehciri, Talat Paşa.

19. Yüzyılda Osmanlı Ermenileri

Krikor Zohrab'ın hayatının daha iyi anlaşılabilmesi için Zohrab'la ilgili kısma geçmeden önce, kısaca 19.yüzyılda Osmanlı'da yaşayan Ermeni cemaatinin durumuyla ilgili bilgi vermek gerekir. Osmanlı Ermenileri, 19. yüzyılın ilk ve ikinci yarısının büyük bölümünü kendi toplulukları içerisindeki mezhep çatışmaları ve bir sınıf çatışması olan *amira*-esnaf mücadelesiyle geçirdiler. 19.yüzyıla kadar, Osmanlı Devleti sınırları içerisindeki Ermeniler'in büyük çoğunluğu Gregoryan Hristiyandı. Fakat, çoğunluğu Gregoryan olan Ermeni cemaat üyeleri arasında Hristiyanlığın diğer mezheplerine geçen üyelerin sayısı gittikçe arttı. Bu sebeple 17 Nisan 1834'te Osmanlı Katolik Ermeni Kilisesi; Kasım 1847'de ise Osmanlı Evan-

* Arş. Gör., İstanbul Şehir Üniversitesi, Modern Türkiye Çalışmaları Bölümü.
İletişim: hazalduran@std.sehir.edu.tr.

gelist Ermeni Kilisesi padişahın izniyle kuruldu (Barsoumian, 1997, s. 186-188). Bu gelişmeler, İstanbul Ermeni Patrikhanesi mesafeyle yaklaşırken toplumda da farklı mezheplerden gelenler arasında bir çatışma ortamı giderek yayıldı. Hatta Vartan Paşa'nın 1851'de kaleme aldığı ve farklı mezheplerden gelen iki Ermeni gencinin imkânsız aşkını anlattığı *Akabi Hikâyesi*, hem bu çatışmayı yansıtmaları hem de Türkçe yazılmış ilk roman olması açısından dikkate değerdir. Mezhep çatışmasının yanısıra, devlet yöneticileriyle iyi ilişkiler kurmuş zengin banker ve tüccarlar; yani *amiraların*, yükselen esnaf sınıfıyla politik ve ekonomik güçlerini paylaşmamak için ciddi bir çatışma içerisine girdikleri görülmektedir. Hatta bu iki sınıf öyle büyük bir çatışma içerisine girmişlerdir ki yeni kurulan bir Ermeni okuluna (*Cemaran Academy*) kimin maddi yardımında bulunabileceği ciddi bir mesele olmuştur. Mesele çözümsüz bir hâl aldığından padişah, çözüm için iradesini ortaya koymak durumunda kalır (Artinian, 2004, s. 68-70). Bütün bunlar, Osmanlı Ermeni topluluğunun bölünmüşlüğüne ortaya koyar. Bu olaylar süregelirken yüzyılın ikinci yarısında, *Genç Ermeniler* diye adlandırılan ve tıpkı *Genç Türkler* gibi Batı'da eğitim almış, liberal fikirlerden etkilenmiş bir grup ortaya çıkar. Genç Ermenilerin ortaya çıkışı ve fikirlerini yaymaları, Ermeni dilinde *Zartonk* diye adlandırılan bir değişim ve aydınlanma dönemine yol açar. Bu uyanış, ağırlıklı olarak öncelikle edebiyat ve kültür alanında gerçekleşir. Ermeni entelektüelleri, *krapar* denilen klasik Ermeni dilini sadeleştirerek *ashkharhabar* denilen daha sade günlük konuşma dilini yaygınlaştırmaya çalışırlar (Oshagan, 1997, s. 140). Özellikle 1880'lere kadar daha çok kültür ve edebiyat alanında bir değişim dönemi görülürken patriğin, yani milletbaşının yetkilerinin yeniden düzenlenmesi gibi bazı taleplerde de bulunmaktadır. Islahat Fermanı'nın ve Kanun-i Esasî'nin ilanından sonra yeni haklar kazanan Ermeni topluluğunda, 20. yüzyıla adımatılmasıyla beraber Osmanlı'dan ayrılmayı amaçlayan bazı organizasyonların kurulduğu görülür. Bunların en bilinenleri, birer siyasi yapılanma olan Taşnak ve Hınçak örgütleridir. Bir anlamda kültürel uyanış, siyasi alanda yeni talepleri de doğurmuştur. Ermeni topluluğunun siyasi ve kültürel taleplerini Osmanlı Meclisi'nde dile getirenler, genellikle Ermeni vekiller olmuştur.

Osmanlı Meclisi'nde Zohrab

Krikor Zohrab da Osmanlı Meclisi'nde yer alan Ermeni vekillerden birisidir. 26 Haziran 1861'de Beşiktaş'ta doğan Zohrab, ilk eğitimine Makruhyan Ermeni Okulu'nda başladı. Ardından Katolik Lusaroviçyan Okulu'na devam etti ve buradan mezun oldu. Galatasaray Mekteb-i Sultani'sinde mühendislik eğitimi alırken fikrini değiştirerek hukuk eğitimi almaya başladı. Daha sonraki yıllarda hukukçu, yayıncı, yazar ve politikacı vasıflarıyla ön plana çıkan ve tanınan bir isim oldu. Yalnızca Osmanlı Ermeni toplumunda değil, İmparatorluğun genelinde saygın bir isim olan Zohrab, Anadolu Ermenilerinin hukuki davalarında sorumluluklar üstlendi (İzrail, 2011, s. 64-68, 76-77).

Sultan II. Abdülhamid'in Osmanlı Meclisi'ni tekrar açmasının ardından, ilk seçimler 1908'in sonlarına doğru yapılır. Bu seçimler, o dönemin ilk ve son adil ve hilesiz seçimleridir (Hanioğlu, 2008, s. 151). Daha önce de belirtildiği gibi, Krikor Zohrab da bu dönemde Meclis'te yer alan Ermeni aydınlardan birisidir. Seçimden bir süre önce, Osmanlı şehitleri anısına Taksim Belediye Bahçesi'nde, yani bugünkü adıyla Taksim Gezi Parkı'nda bir konuşma yapar. Bu konuşma Türkçe yapılmıştır. Zohrab, konuşmasında sık sık eğitim ve hukuk sistemindeki bozukluklara değinir ve imparatorluğun geleceğinden duyduğu kaygıları dile getirir. Bunların yanında, ahlaki değerlerde de bir çöküş yaşandığını söyleyen Zohrab, imparatorluğun gece vakti ziyaret edilen ve ışığın olmadığı bir mezarlığa döndüğünü söyler. Fakat imparatorluğun geleceğinin aydınlık olacağına inancı tamdır. Konuşmasında sıklıkla Osmanlı toplumunun birliği fikrine inancını dile getirir. Konuşmasının en önemli kısmı, özgürlük vurgusu yaptığı kısımdır. Zohrab, Osmanlı'nın her unsurunun özgürlüğe ihtiyacı olduğuna ve buna inandığına; özgürlüğün imparatorluğu bir arada tutacağına ve birleştireceğine vurgu yapar (Köker, 2001, s. 175-180). Görüldüğü gibi, Zohrab, Osmanlı'nın geleceği konusunda çok ümitlidir. Bunun yanı sıra, Osmanlı'dan ayrılma fikrinden çok, bir arada yaşama fikrinden yanadır. Siyasi nutuklarında sürekli olarak, "Fakat ıslahımızın en kuvvetli ve şerefli ittifak ve uhuvvetimizdir." ifadesini kullandığı görülmektedir (Zohrab, t.y., s. 42). Belki de bu sebeple Zohrab'ın ölümü, Osmanlılık ideolojisinin ölümüyle eş tutulabilir.

Seçimlerin ardından Osmanlı Meclisi'nde 10 Ermeni vekil görev alır. Vergi ödeyen ve minimum 25 yaşında olan erkekler seçimlerde oy kullanabilmiştir. Meclis-i Mebusan'da 275 mebus vardır (Hanioğlu, 2008, s. 152). Zohrab, 393 oy alarak İstanbul mebusu seçilir. Meclis'teki Ermeni mebuslar farklı partilerden gelmektedir. İttihat ve Terakki Fırkası ile liberal Ahrar Fırkası, seçimlerin hemen ardından Meclis'te yer alan ana iki partidir. Fakat bu iki partinin yanı sıra, başka politik gruplar da Meclis'te bulunmaktadır. Örneğin Taşnak Grubu, İttihat ve Terakki'yi desteklerken Hınçak Grubu ise önce Ahrar'ı, sonrasında ise Hürriyet ve İtilaf Fırkası'nı desteklemiştir (Koptaş, t.y.). Hem Taşnak hem de Hınçak Fırkası, geçmişte Osmanlı'ya karşı silahlı mücadelede bulunmaları nedeniyle eleştirilen partilerdir. Hatta Ermeni vekillerden beş tanesi silahlı eylemlerde bizzat bulunmuş isimlerdir. Adanamebusu Hamparsum Boyacıyan, Erzurummebusu Vartkes Serengülyan ve Karekin Pastırmacıyan, Van mebusu Vahan Papazyan, ve Muş mebusu Keğam Dergarabetyan bu vekillerdir. Fakat bu isimler, silahlı mücadeleyi geçmişte bıraktıklarını dile getirmişlerdir. Bu isimlere kıyasla, Krikor Zohrab hiçbir silahlı eylemde yer almamıştır. Bir hukukçu olmasının da etkisiyle, haksızlıkların her zaman kurallar çerçevesinden çözülmesinden yanadır. Pek çok kitap, dergi ve gazete yazıları yazarak bu fikirlerini dile getirir.¹

Meclis'te bulunan siyasi gruplaşmalarla ilişkisine bakıldığında Zohrab'ın, Ahrar Fırkası üyesi olmasına rağmen İttihat Terakki-Taşnak koalisyonuna karşı sempati beslediği görülmekte-

1 Zohrab'ın ilk öyküleri *Masis* gazetesinde yayımlanmış, ardından *Vicdanımdan Sesler* (1909), *Hayat, Olduğu Gibi* (1911) ve *Sessiz Keder* (1911) kitaplarında toplanmıştır.

dir (Koptaş, 2005, s. 95). Prens Sabahattin'in liberal görüşlerini de çok beğenmektedir. Rober Koptaş'a göre, fikirlerini bu kadar beğenmesine rağmen İttihat ve Terakki Grubu'nda yer almasının bazı sebepleri vardır.

Zohrab, İttihat ve Terakki'ye karşı Ahrar Fırkası'nı bazı özel nedenlerden ötürü seçmiştir. Bu nedenlerin en başında Ahrar Fırkası'nın İttihat ve Terakki'ye kıyasla daha liberal ve demokrat olması gelmektedir. Ahrar Fırkası'nın ademimerkeziyet vurgusu ve Prens Sabahattin'in varlığı, özellikle Ermeni sorunu bağlamında onun ilgisini çekmiştir. İttihat ve Terakki'nin merkeziyetçi düşünceleri onun fikirleriyle bağdaşamamaktadır. Ahrar her ne kadar zayıf ve yüzeysel bir organizasyon yapısına sahip olsa da Batı tipi siyasi partilerle büyük benzerlikler taşımaktadır. Fakat İttihat ve Terakki, 1908'e kadar siyasi bir parti bile değildir ve o dönemde hâlâsiyasi bir partiden çok siyasi bir örgüt gibi çalışmaktadır

En nihayetinde, Krikor Zohrab bir liberaldir ve hiçbir siyasi partiyi körü körüne desteklemediştir. Hatta zaman zaman kendisini bir sosyalist olarak bile nitelendirir. (Minassian, 2010, s. 219). Her ne kadar bu bir ideoloji karmaşası olarak görülsede politik ve sosyal meselelerde her zaman net bir tavır almıştır. Ermeni milletine karşı duyarlılığını da asla kaybetmemiştir.

1909 Adana Katliamı

Zohrab'ın, Osmanlı Ermenileri'nin sorunlarına olan duyarlılığının bir göstergesi olarak Ermeni katliamlarını sık sık Osmanlı Meclisi'ne taşıdığı görülmektedir. 1909 Nisan'ında yaşanan Adana Katliamı, Meclis çatısı altında da büyük tartışmalar yaratır. Adana Katliamı, 1908 öncesinde yaşanan katliamların bir daha yaşanmayacağına dair ümitler besleyen insanları büyük bir hayal kırıklığına uğratar. Adana, Ermenilerin ekonomisinde çok etkili olduğu bir vilayettir. Katliam öncesinde nüfus açısından bakıldığında vilayet; 62.250 Müslüman, 30.000 Ermeni, 5000 Rum, 8000 Keldani, 1250 Süryani, 500 Hristiyan Arap ve 200 yabancıdan oluşmaktadır (Matossian, 2011, s. 156). Bu katliamın atmosferini yaratan bazı nedenler mevcuttur. Öncelikle İttihat ve Terakki, gücü eline aldıktan sonra yerel güçleri de denetlemek arzusundadır. Ermenilerin ekonomideki rolü, millî bir ekonomi yaratma çabasındaki İttihat ve Terakki'yi rahatsız etmektedir (Lewis, 1966, s. 459-460).² Adana'da katliamı başlatan görülür nedenler ise trajikomiktir. Adana'daki Tarsus St. Paul College, Shakespeare'in *Hamlet* isimli oyununu oynamış ve bu sebeple yöneticiler ve müftü tepki göstermiştir (Matossian, 2011, s. 159). Basının kışkırtmasıyla tansiyonlar iyice yükselmiş ve 14 Nisan'da yaklaşık iki hafta sürececek olan olayların fitilini ateşlemiştir. Katliamın sonunda, binlerce Ermeni öldürülmüştür. Bu rakam, Osmanlı ve Ermeni kaynaklarında farklı biçimlerde telaffuz edilmektedir. Adana valisi Mustafa Zihni'ye göre, 6-7 bin insan öldürülmüştür. Bu rakam, 20 bin Ermeni'nin kat-

2 Bernard Lewis, eserinin bu bölümünde İttihat ve Terakki'nin ekonomiyi millileştirme adımlarını ayrıntılı bir biçimde anlatmaktadır.

ledildiğini söyleyen Ermeni kaynaklarıyla karşılaştırıldığında çok farklıdır (Karakaya, Ergün, Uygun, Çakıcı, Yekeler, ve diğerleri, 2010, s. 247-249). Bu katliam, Zohrab'ı da çok etkiler. Adana Katliamı'nın vuku bulmasının akabinde, Zohrab Meclis'te bir konuşma yapar. Konuşmasında sıklıkla İttihat ve Terakki'nin Ermenilere yönelik politikasının tıpkı Abdülhamid dönemini andırdığını söyler.

Dahiliye Nezaret'i'nin olayla ilgili gönderdiği telgrafı gördüm ve tıpkı eski rejimin geleceğinin devam ettirildiğini anladım. Evet, telgrafta "Ermeniler'i öldürün!" yazmıyordu, fakat "Düzeni sağlayın!" yazıyordu. Saygıdeğer üyeler bilir ki buna benzer ifadeler eski rejimin bir formülasyonuydu ve şurası kesindir ki bu ifadenin böyle anlaşılabileceğini herkes biliyordu (Matossian, 2011, s. 170-171).

Zohrab, Adana Katliamı ile uzun bir süre ilgilendi. Özellikle olayların ardından süren yargı sürecini sıklıkla Osmanlı Meclis-i Mebusan'ına taşıdı ve yeni gelişmelerin takipçisi oldu (Karakaya vd., 2010, s. 247-249). Fakat, olayın üzerinden zaman geçtikçe Zohrab'ın İttihat ve Terakki'ye yönelik eleştirel üslubunun da değiştiği görülmektedir. Bir anlamda Zohrab, İttihat ve Terakki'nin varlığını çok önemsemektedir. Raffi Ermeni Topluluğu buluşmasında yaptığı bir konuşmada, bu görüşleri net bir biçimde görülmektedir:

Adana Katliamı'nın sonuçları büyük bir yıkımdı. Fakat kabul edilmeli ki Osmanlı hükümetinin böyle bir talebi olamazdı. Hiç daha önce Hristiyanları katlettikleri için yüzlerce Müslümanın tutuklandığını; ya da bin Müslüman failin hapsedildiğini gördünüz mü? Hükümet cesaretini göstermiştir ve bundandolayı bütün makul Ermeniler bunun farkında olmalı ve hükümete yönelik bu şekilde hareket etmelidir. Buna ek olarak hükümet olaydan ötürü meydana gelen tüm ekonomik zararları karşılamıştır (Koptaş, 2005, s. 108).

Zohrab'ın fikirleri zaman içerisinde neden değişmiştir? Her ne kadar Adana Katliamı Zohrab'ın, imparatorluğun geleceği konusundaki umutlarını büyük bir hayal kırıklığına uğratsa da Zohrab, İttihat ve Terakki'nin imparatorlukta özgürlükçü bir ortam sağlayabilecek güce sahip yegâne siyasi oluşum olduğunu düşünüyordu (Minassian, 2010, s. 219-220). Zaman zaman eleştirilerini arttırsa da İttihat ve Terakki'nin toplumda birliği sağlayacağına inanıyordu. Bunda kuşkusuz ki Zohrab'ın parti yöneticileriyle kurduğu bireysel yakınlık da etkili olmuştur. Cemal Paşa, Talat Paşa ve Halil Bey[Menteşe] ile yakın ilişkileri vardır. Bu durumda, İttihat ve Terakki'ye yakın olmanın Ermeni toplumunun istikbali için önemli olduğunu düşünmesi de etkili olmuş olabilir. Zira 31 Mart Ayaklanması'ndan sonra İttihat ve Terakki giderek güçlenmiş ve ona karşıt bir noktada yer almak giderek güçleşmiştir. Buna bir tür güç dengesi kurma arayışı da denilebilir. İttihat ve Terakki "Hürriyet, Müsavat, Uhuvvet ve Adalet" sloganlarını kullanarak yönetime gelse de geldiği nokta itibarıyla bütün bunlardan çok uzaktı. Parti yöneticileri, hayatın her alanında ciddi bir sınırlamaya gitmiştir ve Ermeniler de bunu yaşamaktadır (Hanioğlu, 2008, s. 150-202). Zohrab, tüm bunların arasında bir denge kurmaya çalışmıştır.

Osmanlı Meclisi'nde Zina Tartışması

Zohrab'ın kişiliğinin temel noktalarından birisini, toplum hayatına ve ahlaki değerlere verdiği anlam oluşturmaktadır. Güçlü hitabeti sayesinde, Osmanlı Meclisi'nde pek çok konuda önemli konuşmalar yapmıştır. Örneğin kadınların özgürlüğüne verdiği önem nedeniyle bu konuyu Meclis-i Mebusan'a da taşımıştır. Bunun en büyük örneği, Osmanlı Meclisi'nde 1911 yılında yaşanan zina tartışmasında görülür (Köker, 1998, s. 13). Zohrab, bu tartışmalarda kadınların haklarını korumaya çalışmış ve onlara yönelik eşitsizliği eleştirmiştir. Hükûmet, yeni bir yasa hazırlayarak zina yapan erkeklerin yalnızca kendi evlerinde suçüstü yakalandıkları takdirde cezalandırılmalarını öngörüyordu. Aksi takdirde, cüzi bir miktar para ödeyeceklerdi. Fakat kadınlar için böyle bir kurtuluş yolu yoktu. Bu bir anlamda erkekleri kendi evleri dışında serbest bırakıyordu. Konuyla ilgili yapılan tartışmalarda Osmanlı Meclisi'nde pek çok farklı görüş dile getirildi. Krikor Zohrab'ın konuşması da diğer üyelerce büyük bir eleştiriyile karşılandı. Ona göre, bir zina durumunda kadınlar tam tersine erkeklerden daha az suçlu sayılmalıydı, çünkü Müslüman bir erkek dört kadınla evlenebilirken bir kadının böyle bir hakkı yoktu (Köker, 1998, s. 17). Ayrıca, Osmanlı Meclisi erkeklerden oluşuyordu ve doğrudan kadınları ilgilendiren bir durumda kadınların fikri alınmadan hareket ediliyordu. Zohrab'ın ifadesiyle, erkekler bu durumda hem davacı hem de yargıç oluyordu. Zohrab'ın bu konuşması büyük bir tepkiyle karşılandı. Zohrab konuşmasına devam etti ve zina sonucu doğan bir çocuğun haklarından mahrum bırakılmasını da eleştirdi. Osmanlı, bir çocuğu ailesinin durumuna göre değerlendirmemeliydi. 20. yüzyıl, insanlığın yüzyılı olacaktı ve herkes bunu yeniden düşünmeliydi. Her koşulda görüşlerini söylemekten çekinmiyordu. Bu özelliği sebebiyle o dönemde Osmanlı Meclis-i Mebusan'ında tartışma açıcı bir isim olduğu söylenebilir. Zohrab'ın kadınlar konusundaki fikirlerinin seyri de ilginçtir. 1892 yılında yazdığı bir yazıda eğitimli kadınları eleştirmiş ve onların erkekler için hiçbir zaman uygun bir eş figürü olamayacağını iddia etmişti (Izrail, 2011, s. 61). Fakat daha sonraki düşüncelerine bakıldığında bunun tam aksi görülmektedir. Sürgüne gönderilmesinin nedenlerinden birisi de onun ön plana çıkan kişiliği ve mücadele etmekten vazgeçmemesi olabilir. Tehcir konusunu kamuoyunun gündemine taşıması ve basında dile getirmesi bir tehdit olarak görülebilir.

1915'e Giden Yol

Osmanlı Ermenileri'nin sorunlarını gündeme getirmesi ve gösterdiği çabalar, Zohrab'ı Ermeni toplumunun gözünde çok yükseltti ve Zohrab onların desteğini kazandı. 1912 seçimlerinde 450, 1914 seçimlerinde ise 428 oyla Osmanlı Meclisi'ne seçildi (*Milliyet*, 3-10-17 Temmuz 1955). 1910'lu yılların ilk yarısı, Osmanlı toplumu açısından çok karmaşıktı ve İttihat ve Terakki, imparatorluğun geleceğini bir bütün olarak görmekten çoktan vazgeçmişti. Türkçülük fikri, İttihat ve Terakki'nin ideolojisi hâline gelmişti. Bu noktada 1912-13 Balkan Savaşlarının imparatorluğun geleceğini etkileyen dönüm noktalarından birisi olduğu söy-

lenebilir. Osmanlı demografik yapısı, kaybedilen topraklar ve o bölgelerden göçen binlerce Müslüman sebebiyle değişmişti. İttihat ve Terakki, Anadolu'yu homejenleştirme ve gayrimüslim unsurlardan arındırma politikası gütmeye başlamıştı (Akçam, 2012, s. 29). İttihat ve Terakki'ni politikasındaki bu değişim, imparatorluğun kaderini de değiştirdi.

Daha önce de belirttiğim gibi, Zohrab'ın hayatı, 1915 öncesi Osmanlı Ermenilerinin hayatını anlamak açısından sayısız materyal sunmaktadır. Osmanlı Ermenileri, 1915 öncesinde de farklı katliamlara maruz kalmıştı. Bazı Ermeni kaynakları, Ermeni Tehciri'ni 1915 öncesinde planlanan, hatta 1910 ve 1911 yıllarında ilk temelleri atılan bir süreç olarak nitelendirirler.³ Bu görüşün argümanları yetersiz bulunsa da Osmanlı'da gayrimüslim unsurlara yönelik politikadaki değişimin seyri ilginçtir. Bunun ilk emarelerinden birisi olarak ekonomi alanında gayrimüslimlere yönelik uygulamaların değişmesi gösterilebilir. Özellikle İttihat ve Terakki'nin iktidarı ele geçirdiği 1912 yılından itibaren görülen gayrimüslimlere yönelik vergi artışı, Ermeni tüccarlara yönelik boykot, mallara el koyma, ticari alanda getirilen diğer kısıtlamalar, bu değişimin yansımalarıdır ("The case of", 1982, s. 3). Bunlar hükümet politikasının değişimini ortaya koysa da tehcir kararının sistematik olduğunu ve 1910'lardan itibaren planlandığını gösteren etkenler değildir. Fakat Ermenilere yönelik bu uygulamalar ve değişen tutum, İttihat ve Terakki'nin millî ekonomi yaratma çabasını ve tehcirin geri planındaki atmosferi anlayabilmek için önemli veriler sunar.

Zohrab, liberal fikirlerinin de etkisiyle her zaman savaşa karşı bir insandı ve I. Dünya Savaşı da onun için büyük bir yıkım olmuştu. Onun en büyük korkusu, savaşın Osmanlı'nın birliğini zedeleyebilme ve geri dönüşü olmayan etkiler yaratma ihtimaliydi (Koptaş, 2005, s. 146). Zohrab'ın bu korkusu, bir anlamda 24 Nisan 1915'te yaklaşık 250 Ermeni aydını ve Ermeni topluluğu önderlerinin İstanbul'da tutuklanması ve Çankırı ile Ayaş'a gönderilmesiyle gerçekleşti. Bu tarih, Ermeni tehcirinin başlangıç tarihi olarak kabul edilir. Dâhiliye Nazırı Talat Paşa tarafından Ermeni komitelerinin kapatılması ve mensuplarının tutuklanmasına dair verilen emir, kısa bir süre içerisinde uygulamaya konuldu. Zohrab bu listede değildi. Yine de durumu öğrendikten hemen sonra sürgünleri engelleyebilmek için bazı adımlar atmaya çalıştı. İttihat ve Terakki yöneticileriyle görüşmeye çalıştı (Alboyacıyan, 2001, s. 171). Fakat onun bu çabaları sonuçsuz kaldı. 20 Mayıs 1915'te alınan yeni bir kararla, Zohrab da sürgüne yollandı.

Zohrab ilk listede yer almamasına rağmen akabinde neden sürgüne yollanmıştı? Buna muhtemel bir sebep olarak Ermeni topluluğunun önde gelen bir ismi olan Zohrab'ın sürgünü engellemeye yönelik çabalarının rahatsız edici bulunması gösterilebilir. Zohrab, olayı öğrenmesinin akabinde İttihat ve Terakki Katib-i Mesul'ü Mithat Şükrü Bey, Talat Paşa ve hatta Sadrazam Sait Halim Paşa ile görüşmüş ve alınan kararların yanlışlığını anlatmaya çalışmıştı. Zohrab'ın Ermeni dostları, o süreçte kendisine İstanbul'u terk etmesini öğütlemişti

3 bk. Kouymjian, (2010); Matossian, (2011).

(Kouymjian, 2010, s. 323). Zohrab, esasında Talat Paşa ve partinin diğer yöneticilerine çok yakındı. Hatta sürgüne yollanmadan önceki gece Pera'daki Şark Kulübü'nde Talat Paşa ile iskambil oynamış ve kucaklaşarak vedalaşmıştı. O dönemki görgü tanıklarına göre, Talat Paşa ve Zohrab, her daim yaptıkları gibi dostça vedalaşmışlardı (Izrail, 2011, s. 14-17). Bu noktada Talat Paşa'nın kararlarının ciddiyeti ve kesintisizliği de görülmektedir.

Zohrab, bir diğer mebus Vartkes Serengülyan ile birlikte ilk olarak Eskişehir'e, ardında da Konya'ya sürüldü. Zohrab, yol boyunca eşine telgraflar yazarak bazı isteklerde bulundu:

Benim sevgili karıcığım, bize söylenene göre Konya'ya götürülüyoruz. Bu şehrin valisini biliyorsun, benim bir arkadaşımıdır, umuyorum ki başımıza kötü bir iş gelmeyecektir. Bana büyük bir bavul içerisinde 2-3 parça kıyafet ve havlu yolla (20 Mayıs) ("The case of", 1982, s. 11).

Zohrab'ın, içerisinde bulunduğu duruma rağmen olumsuz düşüncelere kapılmadığı görülmektedir. Falih Rıfkı Atay, *Zeytindağı* kitabında Zohrab'ın sürgüne gönderilişini de anlatır. Kitapta anlatılana göre, Zohrab ve Serengülyan, Cemal Paşa ile görüşürler ve Zohrab, Talat Paşa'yı sürgün kararını gözden geçirmesi konusunda ikna etmeye çalışır. Fakat Talat Paşa bunu kabul etmez, yine de onlara başlarına kötü bir şey gelmeyeceği konusunda garanti verir (Atay, t.y., s. 37). Fakat Zohrab'ın yolculuğu çok zor geçmektedir ve çok sık olmasa da eşine telgraflar yollayabilmektedir. 23 Mayıs'ta, Zohrab ve Serengülyan, *Divan-ı Harp*'a yargılanmaya götürüldükleri bilgisini alırlar. Zohrab, neden ötürü suçlandığını bilmemektedir. Talat Paşa'ya, şeyhülislama mektup yazar ve karısını kendilerine yardımcı olabilecek dostlarına ulaşması konusunda haberdar eder:

Diyarbakır yolunda ve şehrin kendisinde bizi büyük tehlikeler bekliyor. Lütfen cesaretini topla ve Vartkes'in karısıyla birlikte bizim geri dönüşümüz için tanıdıklarımızı harekete geçirmeye çalış. Harbiye Nazırı Enver Paşa önemli bir güce sahiptir. Ekşiyan ve Halaciyan Efendileri gör ve tavsiyelerini ve yardımlarını iste. Necmeddin Molla'yı da gör ve onu şeyhülislama yolla. Halil Bey'i de durumumuzdan haberdar et ve bana kısa süre içerisinde bilgi gönder ("The case of", 1982, s. 2).

Zohrab, yardım istediği tüm bu isimler ile daha öncesinde çok yakın bir ilişkiye sahipti ve çoğuna zor koşullarda yardımlarda bulunmuştu. Örneğin 31 Mart Ayaklanması sırasında, Halil Bey onun evinde saklanmıştı. Her ne kadar Zohrab kimseden yardım alamasa da umudunu yine de kaybetmedi: "Her şeye rağmen Halil Bey'in bana verdiği sözleri tutacağına ve yardım edeceğine inanıyorum (1982, s. 21)". Zohrab, sadece eşiyile ve genelde şifreli bir biçimde iletişim kurabiliyordu. Eşi Clara herhangi birinden bir yardım aldığı takdirde bunu şifreli bir biçimde yazmalıydı. Ölümünden birkaç gün önce yolladığı bir telgrafta Zohrab, eşine vasiyetini söylüyordu: "Ben hayatta olmayacak olsam da bu benim son nasihatimdir, çocuklarımın her zaman birlik içerisinde olmalarını umuyorum ve sen üzülme, beni hatırla. Eğer ölürsem bir miktar parayı yardım organizasyonlarına bağışlayın (1982, s. 22)". Bunlar, Zohrab'ın son telgraflarından birisinde yazdığı sözlerdi. Zohrab ve Serengülyan Diyarba-

kır'a giderken Urfa yakınlarında bir vadide Çerkez Ahmed ve Dersaadetli Halil tarafından 5 Temmuz 1915'te başı taşla ezilerek öldürüldü. Ölümünün ardından hükûmet tarafından yapılan açıklamaya göre ölüm sebebi kalp krizi ve felçti (1982, s. 5). Fakat ölümünün gerçek sebebine ilişkin ilk haberi 28 Kasım 1916'da *Takvim-i Vakayi* verdi.

Krikor Zohrab'ın ölümü, Osmanlı Ermenileri için büyük bir şok oldu. Çok sevilen ve saygıdeğer bir Osmanlı aydını olması sebebiyle, üzerinde uzun süre konuşulan bir olay oldu. Zohrab ve Serengülyan'ın katilleri, Şam'da Harp Divanı'nda yargılanarak savaş suçu işlediklerine hırsızlık yaptıkları gerekçesiyle idam edildiler. Falih Rıfkı Atay'ın Cemal Paşa ile ilgili anılarına göre, Çerkez Ahmed ve *Dersaadetli* Halil aslında Şam'a gidip oradaki Ermeni problemini çözmek istiyordu. Fakat Cemal Paşa yakalanmaları için bir emir çıkardı (Atay, t.y., s. 36-37). Ahmet Refik Altınay ise anılarında Çerkez Ahmed ile yaptığı bir konuşmadan bahseder. Bu konuşmada Çerkez Ahmed, Zohrab'ı ve Serengülyan'ı nasıl öldürdüklerini anlatmıştır (Altınay, 2010, s. 42). Aslında o dönemde, Ermeni tehciri esnasındaki katliamlarda yer alan pek çok eşkiyanın daha sonra şahitlik etmemeleri için öldürüldüklerine dair bir görüş de vardır.

Sonuç

Zohrab'ın ölümünün ardından 1918 yılında yeniden açılan Osmanlı Meclisi'nde, Ermeni Tehciri de tartışılır (Aktar, 2007, s. 252). Bir Ermeni mebusu olan Emanuel Emanuelidis, yeni hükûmetin tehcir ve yaşananlar konusundaki görüşlerini öğrenmek ister. Hükûmetin cevabı, Türklerin de bu süreçte öldürüldükleridir. Krikor Zohrab'ın hayatı, 1915'e giden süreçte yaşananların anlaşılması açısından çok önemli bir örnektir. Özellikle Zohrab'ın hayat hikâyesinin, siyasi ve sosyal meseleler üzerine olan görüşlerinin biliniyor oluşu, Türk resmî tarihinin sıklıkla savunduğu tehcire yollananların vatan haini ve Rus işbirlikçisi olduğu tezini de çürütmektedir. Siyasi, sosyal ve tarihî bir kişilik olarak Osmanlı'nın birliği fikrine olan inancını dile getiren Zohrab, Osmanlılık idealinin bir Ermeni'nin gözünden anlaşılması açısından önemli veriler sunar. O yüzden Zohrab'ın ölümü, âdeta Osmanlılık idealinin sona ermesi gibidir. Zohrab'ın hikâyesi anlaşıldığında, "1915'te ne olmuştu?" sorusundan çok "1915'te neyi kaybettik?" sorusu sorulmaya başlanacaktır.

Kaynakça

- Alboyacıyan, A. (2001). Krikor Zohrab, Hayatı ve Eserleri. *Osmanlı meclisinde bir Ermeni mebus Krikor Zohrab* içinde (s. 6-17). (Çev. O. Köker). İstanbul: Aras Yayıncılık.
- Akçam, T. (2012). *The Young Turks crime against humanity*. Princeton: Princeton University Press.
- Aktar, A. (Autumn, 2007). Debating the Armenian massacres in the last Ottoman Parliament: November-December 1918. *History Workshop Journal*, 64, 241-270.
- Altınay, A. (2010). *İki komite iki kıtal, Kafkas yollarında*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Artinian, V. (2004). *Osmanlı Devleti'nde Ermeni Anayasası'nın doğuşu (1839-1963)* (Çev. Z. Kılıç). İstanbul: Aras Yayıncılık.
- Atay, F. R. (2013). *Zeytindağı*. İstanbul: Pozitif Yayınları.

- Barsoumian, H. (1997). The eastern question and the Tanzimat era. In R. G. Hovannisian (Ed.), *The Armenian people from ancient to modern times* (pp. 175-201). Bloomsburg, USA: Macmillan Press.
- Çarkçıyan, Y. G. (2006). *Türk devleti hizmetinde Ermeniler*. İstanbul: Kesit Yayınları.
- Hanioğlu, M. Ş. (2008). *A brief history of the late Ottoman Empire*. Princeton: Princeton University Press.
- Izrail, N. S. (2011). *1915 Bir ölüm yolculuğu, Krikor Zohrab*. İstanbul: Pencere Yayınları.
- Karakaya, R. E; Ergün, A; Uygun, A; Çakıcı, M; Yekeler, ve diğerleri (2010). *Osmanlı belgelerinde 1909 Adana olayları*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Koptaş, R. (2005). *Armenian political thinking in the second constitutional period: The case of Krikor Zohrab*.Yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Boğaziçi Üniversitesi Atatürk İlkeleri ve İnkılap Tarihi Enstitüsü, İstanbul.
- Koptaş, R. (2009). Meşrutiyet döneminin umut ve umutsuzluk sarkacında Ermeni devrimci partileri ve Krikor Zohrab. *Toplumsal Tarih*, 182, 70-75.
- Kouymjian, D. (2010). Review of Grigoris Balakian's Armenian golgotha: A memoir of the Armenian genocide, 1915-1918. *Holocaust and Genocide Studies*, 24(2), 321.
- Köker, O. (1998). Meclis-i Mebusan'da zina tartışması. *Toplumsal Tarih*, 56, 13-20.
- Lewis, B. (1966). *The emergence of modern Turkey*. London: Oxford University Press.
- Matossian, B. D. (2011). From bloodless revolution to bloody counter revolution: The Adana massacres of 1909. *Genocide Studies and Prevention*, 6(2), 152-173.
- Minassian, A. T. (2010). 1876-1923 döneminde Osmanlı İmparatorluğu'nda sosyalist hareketin doğuşunda ve gelişmesinde Ermeni topluluğunun rolü. M. Tunçay & E. J. Zürcher (Ed.), *Osmanlı İmparatorluğu'nda sosyalizm ve milliyetçilik* içinde (s. 163-194). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Oshagan, V. (1997). Modern Armenian literature and intellectual history from 1700 to 1915. In R. G. Hovannisian (Ed.), *The Armenian people from ancient to modern times* (pp. 135-175). Bloomsburg, USA: Macmillan Press.
- The case of deputy Krikor Zohrab: His letters from exile, his odyssey, and circumstances of his death. (Spring, 1982). *The Armenian Review*, 35, 4-29.
- Zohrab, K. (2001). Öyküler. *Osmanlı meclisinde bir Ermeni mebus Krikor Zohrab* içinde (Çev. O. Köker). İstanbul: Aras Yayıncılık.
- Zohrab, K. (1907). *Siyasi nutuklar*. 12. 01. 2013 tarihinde <http://ktp.isam.org.tr/pdfisaleosm/R026037.pdf> adresinden edinilmiştir.

Osmanlı Devleti’nde Bir Saray Eğitim Müessesesi Olarak Huzur-ı Hümâyûn Dersleri

Zeynep Güngördü*

Öz: Huzur dersleri en sade şekliyle Ramazan ayına mahsus, padişahın huzurunda yapılan tefsir dersleri olarak tanımlanmaktadır. Başta padişahın ilminin artırılması, feyz ile bereketlenmesi dışında başka işlevleri de olmuştur. Yıl boyunca yapılan hazırlık çalışmaları sayesinde huzur derslerini takrir eden/edecek olan müderrisler arasında ilmi rekabeti sağlaması ve halkın sıkıntılarıyla ilgili padişahı haberdar etmek gibi vazifeleri ihtiva etmektedir. Aralıksız yüz altmış üç yıl devam etmiş olan bu dersler, devlet merkezinin daha güçlü veya daha zayıf olarak nitelendirebileceğimiz bütün dönemlerinde ara verilmesi düşünülmeyen ilmi bir faaliyeti olarak önümüzde durmaktadır. Huzur dersleri, gerek tarih, gerekse tefsir alanında çeşitli çalışmalarda da konu edilmiştir. Bu tebliğde, Huzur Dersi meclislerinde tefsir edilen ayetlerin muhtevasından hareketle, dersler sayesinde ilmiye mensupları aracılığıyla halkın nabzını tutması, padişahın ilmi birikiminin arttırması, ulema arasında ilmi rekabetin canlandırması ve devlet nezdinde yapılması gerekenler hususunda padişaha önerilerde bulunulması meselesi üzerinde durulacaktır. Ayrıca Huzur Dersi gibi ilmi meclislerde bulunan kimselerin nasıl bir üslubu muhafaza etmesi gerektiği ve buna riayet edemeyenlerin ne tür cezalarla karşılaştıkları hususuna değineceğiz. Son olarak da bu meclislerde ulemaya verilen taltifler üzerinde durarak ve söz konusu dersleri gündeme alarak günümüzde bu derslerden nasıl istifade edilebileceğini ve derslerin neye tekabül ettiğini dinleyicilere sunmaya gayret edeceğiz.

Anahtar kelimeler: Huzur, Tefsir, Ramazan, Huzur Dersleri, Mukarrir, Muhatab.

Giriş

Osmanlı Devleti’nde, Osman Gazi döneminden itibaren çeşitli ilim meclislerinin toplandığı bilinmektedir. Biz de burada yine bir ilim meclisi olan “Huzur Dersleri”ni konu edineceğiz. Genel bir çerçeve çizmek amacıyla evvela Huzur Dersleri’nin mahiyetine ve hangi tarihler arasında yapıldığına değindikten sonra ders terimlerini de açıklayarak sizlere konuyu tanıtacağım. Ardından da sırasıyla, bu derslerde şeyhülislamın işlevini, ders oturumları ve mukarrirlerin derse hazırlıkta hangi kaynaklardan yararlandığı, yine derslere hoca seçiminde nelere dikkat edildiği, Huzur Dersi mekânlarının seçiminde nelerin göz önünde bulundurulduğu

* Lisans Öğrencisi, İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü/Fars Dili ve Edebiyatı.
İletişim: zeynepgungordu_07@hotmail.com.

hususuna eğileceğim. Son olarak da birkaç örnek üzerinden hocalara verilen ödülleri, cezaları ve gerekçelerini izah edeceğim. En nihayet, farklı coğrafyalarda hâlâ devam eden huzur meclislerine kısa bir atıf yaparak sonuç ve çıkarımlarımla sunumumu sonlandıracam.

Osmanlı Devleti'nde Huzur Derslerinin Tarihî Tekâmülü

Huzur Dersleri, en sade hâliyle Ramazan ayında padişahın huzurunda yapılan tefsir derslerine verilen isimdir. "Huzur Dersi" olarak adlandırılmış olması da padişahın huzurunda yapılmasıyla doğrudan bağlantılıdır. Buna mukabil, Huzur Dershanesi (Ergin, 1977, I-II, s. 271), Huzur-ı Hümayûn Dersleri veya Huzur Meclisi olarak farklı adlandırmalarına rastlanmak da mümkündür. Ayrıca, dersin tefsir dersi olması hasebiyle insana huzur veren bir boyutu bulunduğundan derslerin bu şekilde anıldığına dair yorumlar da mevcuttur.

Bu tarz ilmî meclislerin Osmanlı kuruluş devrinden itibaren yapılmaya başlandığını gösteren en bariz örneği şu şekilde ifade edebiliriz:

Osman Hân-ı Gazi asrı fezâil harsı âlisinden bed' ile Orhan Hân-ı Gazi ahidinde dâimi suretle icrâya başlanılarak ol zamanlardan ve hususiyle Murad Hân-ı Evvel vaktinden berü Ramazan-ı Şerif de vakit bulundukça fuhulin-i ulemâdan olan zevât-ı fezâil-simâtın ekserisi huzur-ı hümayûnda ictimâ' ile âyât-ı celile-i Furkâniyye'den bazı suver-i şerife tefsir olunması kâide hükmüne girmiş iken Mustafa Hân-ı Sâlis zuhr-ı zahiri ahiretleri olmak üzere bu usûl-i hayriyyeyi kânun-ı kaviye rabt ile dâimi resmî bir nizam hükmüne vaz' u himmet buyurmuştur.

Mustafa Hân-ı Sâlis hazretleri bin yüz yetmiş iki eyyâm-ı rûzesinden bed' ile beher ramazan-ı şerifin evvelki gününden onuncu gününe kadar bir mukarrir ile birkaç muhataptan ibaret olmak üzere bir ulemâ heyeti toplayarak Beyzâvî Tefsiri'nden birkaç ayet tefsir ettirmek ve bu maksatla feyz ile bereketlenmek ve onuncu gün kütüphaneye hocası önde olduğu hâlde mukarrirlerden oluşmuş bir meclis akd olunarak tefsir-i şerif mübahesesi icra edilmesi usulü buyurulmuştur (Atâ, 2010, I, s. 313-314).

Huzur Dersleri'ne benzer derslerin kuruluştan itibaren, önceki dönemlerde yapılmış olmasına rağmen, ilk defa Sultan III. Mustafa devrinde resmî ve düzenli olarak kesintisiz bir hâl aldığı görülmektedir. Böylece ilk Huzur Dersi 1172 Ramazanı'nda (28 Nisan 1759) başlatılmış ve 1341 Ramazanı'nda / 3 Mart 1924'te halifeliğin kaldırılması ve hanedanın dışarı çıkarılmasının ardından bu dersler de nihayete ermiştir. Ayrıca Osmanlı'da, Ramazan 1200/ 28 Haziran 1786 tarihinden itibaren Huzur Dersleri'ne Fatiha Suresi ile başlanmış ve Kur'an ayetlerinin muayyen sırası takip edilerek 1341 tarihinde 16. sûre olan Nahl Sûresi'yle son Huzur Dersi yapılmıştır.

İleride anlatım boyunca sıkça kullanacağım birkaç terime anlaşılmayı kolaylaştırmak açısından burada yer vermeyi faydalı görüyorum. Bu terimlerden ilki mukarrir ve diğeri de muhataptır. Mukarrir, bir huzur dersinde dersi takrir eden, yani anlatan âlime verilen isim-

dir. Muhataplar ise aynı Huzur Dersi'nde padişahın karşısına yarım daire şeklinde sıralanmış vaziyette dersi dinleyen müderrislerdir. Mukarrir ve muhatapların her biri ilmiye mensubu, yani medrese kökenli kişilerden seçilmekte, dolayısıyla hem mukarrir hem de muhataplar, ilmi seviyesi yüksek şahsiyetlerden oluşmaktaydılar.

Mukarrir ve Muhatap Seçiminde Şeyhülislamın Önemi

Dersin mukarrir ve muhataplarının seçimine kim karar veriyordu diye soracak olursak bu derslere iştirak edecek olan mukarrir ve muhatapların seçimi, şeyhülislamın teklifi ve padişahın onayıyla gerçekleşiyordu (Mardin, 1951, I, s. 100). Şeyhülislam, o yılın Ramazan ayında tefsiri yapılacak ayeti ve çerçevesinin çizileceği konuyu aylar öncesinden belirliyor ve iki üç ay evvel hazırlık yapması amacıyla mukarrire konusunu bildiriyordu (Pakalın, 1971, s. 860-865). Muhataplar ise Şaban ayının on beşinci günü tefsir edilecek olan konudan haberdar ediliyor, soru soracakları ve derse iştirak edecekleri için onların da hazırlıklı gelmesi bekleniyordu. Burada da bir parantez açarak belirtecek olursak elbette şeyhülislam, padişahın kabul etmeyeceği kişileri de teklif olarak padişaha sunmuyordu. Bu sebeple davet etmeden önce ulema hakkında iyi bir ön araştırma yapmış olması gerekliydi.

Mukarrir, derse hazırlıkta Kadı Beyzavi tefsirinden faydalanır ve tefsir ettiği ayeti hadislerle desteklerdi. Ders esnasında muhatapların yanı sıra bir dinleyici olarak şeyhülislam efendi de padişahın sağ yanında dersi dinlerdi. Mukarririn takririnin ardından muhataplar sırayla varsa sorularını sorarlardı. Padişah "kâfi" deyip şeyhülislama bir işaret verinceye kadar soru faslı devam ederdi.

Derslere davet edilecek mukarrir ve muhatapların seçiminde birtakım özellikler gözetilmekteydi, bunları birkaç maddeyle toparlarsak:

- İstanbul ruûsuna sahip müderris olmaları gerekliydi,
- Çokça talebeye sahip olmalı ve okuttuğu derslerde ileri seviyede bilgi sahibi olmalıydılar,
- Bilgisi, uzmanlığı ve şahsi olgunluğu ile çevresi tarafından iyi tanınmış olmalıydılar.

Huzur Derslerinin Yapıldığı Mekânlar

Huzur Dersleri'nin yapılacağı mekânların seçiminde nelere dikkat edildiği hususunda, önceleri çoğunlukla Topkapı Sarayı ve Dolmabahçe Sarayı'nın bünyesinde bulunan köşkler ve kasırlar Huzur Dersleri'nin takrir edileceği mekânlar olarak seçiliyordu. Daha sonra bu mahaller çeşitlenmeye başladı. Bu mekânlara örnek teşkil etmesi açısından,"Eski Sepetçiler, Sarık Odası, Ağabahçesi'nde Revan Kasrı (Sarık Odası), Sofa-yı Hümâyûn, Mabeyn-i Hümâyûn, Has Oda, Çadır Köşkü, Şevkiyye Kasrı, Sünnet Odası, Beşiktaş Sarayı, Rami Çiftliği Kışla Camii, Çit Köşkü" gibi mahaller sayılabilir. Bu yerlerin seçilmesinin ana gayesi, bir kısmı-

nın deniz kenarında bulunması, bazı mekânların orta yerinde süs havuz bulunması, kısaca derslerin yapılacağı yerlerin de en az dersler kadar huzur verici mekânlar olmaları sebebiyle idi. Gerçekten de bu noktada mekânın önemi büyüktü. Ders mekânlarını derinlemesine incelediğimizde her yıl hatta aynı yıl içerisinde her bir tefsir dersi oturumu için dahi farklılık arz ettiğine şahit olmaktadır.

Huzur Meclislerinde Oturum Düzeni ve Katılımcılar

Mekânlara ek olarak huzur meclislerinde, âlimler ilmi seviyelerine göre sıralanmaktaydı. İlmî rütbe olarak üst derecede bulunan âlim, kendisinden ilim olarak daha alt seviyede bulunana hangi mecliste olursa olsun üstünlük ihraz etmekteydi (Mardin, 1966, II-III, s. 149).

Huzur Dersi yapılacak salona, mukarrirler için ders öncesinde rahle ve minderler konulur ve muhataplar da yerde diz çökerek oturlardı. Bu salonda padişah için de bir koltuk bulunurdu.

Mukarrirler ve muhataplar salona girmeden önce padişah o koltuğa oturmuş olur ve onlar da padişahın önünden selam vererek geçip yerlerine oturlar, mukarrir yerine geçer geçmez padişah da koltuktan inerek muhataplar gibi minder üzerinde diz çöker, dersin sonuna kadar bu vaziyette kalırdı (Ergin, 1977, I-II, s. 275).

Bu dersler sırasında mukarrir ve muhataplar haricinde başka zevat da bulunuyor muydu? Farklı mekânlarda yapılan bu dersler sırasında ilgili tüm kayıtları "sır kâtibi" adı verilen bir görevli tutmaktaydı (Mardin, 1966, II, s. 8,30). Dolayısıyla sır kâtibi ağa bu derslerde bulunuyordu. Sır kâtibi ağa, enderun odalarının birincisi ve en itibarlı olan Has Oda'nın genelde kırk adet olan ağaları arasında yer almaktaydı. Sır kâtibi ağa, bu görevini sır kâtibi yamağı ve sır kâtibi heybecisiyle birlikte yürütmekteydi. Ancak, şunu ifade edelim ki sır kâtiplerinin resmî olarak görevlendirildiğine dair kayıtlı bir bilgi bulunmamaktadır. Zira resmî görevleri arasında padişahın günlük gündeminin izlenmesi ve zabıt altına alınması özel bir önem taşımaktadır (Sarıcaoğlu, 37, s. 117-118). Yüksek ihtimalle Huzur Dersleri esnasında da aldıkları şifahi talimat üzerine bu Huzur Dersi takrir defterlerini tutmuşlardır. Bununla beraber Anadolu ve Rumeli kazaskeri, son devirde mabeyn kâtipleri, ve vükelâdan birçok kişinin de huzur meclislerine iştirak ettiği bilinmektedir (Mardin, 1966, II-III, s. 149).

Derse katılan mukarrir ve muhatapların giyim kuşamı hakkında Mukarrir Gümülcüneli Ahmed Asım Efendi'nin zevcesi Bahtiyar Emdir Hanımefendi'nin vermiş olduğu bilgiye göre:

Ahmed Asım Efendi'nin her zamanki kıyafeti beyaz sarık sarar, siyah lata giyerdi. Huzur Dersleri'nde bulunduğu zaman yakası sırmalı ve önü tamamen sırmalı yeşil biniş giyer, göğsüne baştan başa nişanlar takardı. Şeyhülislam efendi beyaz, ders vekili efendi yeşil biniş giyer, diğer ulema da rütbelerine göre biniş giyerlerdi. Sarığı üzerine iki parmak genişliğinde sırma takardı. Kendisine tahsis edilen arabada ağası karşısında oturur, saraya öyle giderdi (Mardin, II-III, s. 148-149).

Genellikle 8+1 oturum hâlinde düzenlenen Huzur Dersleri'nde dokuzuncu ve son oturum tüm oturum mukarrirlerinin ortaklaşa yaptığı mukarrirler meclisiydi. Sekiz dersin her bir oturumunda mukarrir ve muhataplar değişirdi. Her oturumun 1 mukarriri, 5-15 kişi arasında değişen muhatapları bulunurdu ki bunların sayısı dönem dönem artıp azalmıştır. Ancak, zaman içerisinde Huzur Dersleri'yle ilgili bu alışılmış meclislerin dışında farklı meclisler de oluşturulmuştur. Bu sayede görevleri gereği Huzur Dersleri'ne katılamayan âlimlerden de yararlanılmıştır. Zihnimizde netlik oluşturması açısından Huzur Dersleri meclislerini şu üç kısma ayırarak inceleyebiliriz:

1. Mutad Meclisler: Her Ramazan ayında sekiz defa toplanan, derslere iştirak edenlerle kayıtlı olan meclislerdir. Bu meclislerde görevlendirilenler için aslanan sürekliliktir.
2. Mukarrir Meclisleri: Genellikle Ramazan ayı sonlarında "Dokuzuncu Mukarrirler Meclisi" adıyla toplanır ve bu meclislere mukarrir ve muhataplık vasıflarını taşıyanlar geçici olarak katılırlardı.
3. Hususi Meclisler: Üstün ilim rütbelerine sahip olanların rütbesi ve işleri gereği mutad meclislere katılamayanlarından oluşan meclislerdir. Bu meclislere "Hususi Meclisler" veya "Sudur Meclisleri" denirdi.

Bu meclislerin varlığı, Osmanlı Devleti'nde Huzur Dersleri'nin önemli bir disiplin olduğunu açıkça göstermektedir. Bu alışılmış meclisler dışındakilerin varlığı ilmi bir "hiyerarşi" oluşturmuş, bu da derslerin canlılığını ve değerini etkileyen önemli bir faktör olmuştur (Çavuşoğlu, 2010, s. 32).

Huzur Dersleri, Kur'an ayetlerinin tefsirinin yapıldığı bir müesseseden ibaret değildir. Bu dersler bünyesinde, toplumsal açıdan da birtakım değerler barındıran ve kendi dönemlerine yönelik doğrudan katkılarının bulunduğu ilmi meclislerdir. Ayrıca bu derslerde yer alan bazı öğüt ve nasihatlar bir yönden padişahın ve ulemanın ilmini artırma vazifesi görmesinin yanı sıra devletin üst kademelerindeki şahısların dahi birtakım nasihatlere muhatap edilmeleri de söz konusu olmuştur. Gerek sultanlar gerekse ulema, devlet içerisinde yetkili ve üst düzey görevliler oldukları için onlara yapılacak olan tavsiyeler de büyük önem arz etmekteydi.

Söz konusu huzur meclislerinde usulen konuşma üslubuna çok özen gösterilmesi gerekliydi. Mukarririn cehaletini ortaya koyacak derecede muhatapların ağız birliği ederek konu ile ilgili veya ilgisiz aşırıya kaçan sorular sorması, padişahlar tarafından hoş karşılanmamaktaydı. Bu, ilme ve ilmin taşıyıcısı olan âlime saygının bir gereği idi. Aksi davranışlar ise saygısızlık addedilirdi. Ancak, birkaç taneden ibaret olsa da üslubu aşırıya kaçan bazı muhatapların tartışmaları da söz konusu olmuştur.

Nitekim III. Selim zamanında ve H. 1205 Ramazan/ M.1801 Ocak ayındaki Huzur Dersi'nde mukarrir ile muhataplar arasındaki münazarada kendilerini göstermek isteyen muhatap-

ların mukarrirlere gereksiz hücumlarıyla ders, ilmî toplantı hâinden çıkarak münakaşa ve terbiye dışı sözler sarfına kadar çirkin bir hâl almıştır. Bu durumdan rahatsız olan padişah, dersi tatil etmiştir. Bu münazara ibtidai mukarrir Kudsi Efendi'nin bir ayeti tefsirini müteakip ibtida muhatap Kastamonulu Ömer Efendi'nin itirazıyla başlamış ve daha sonra Dağıstanlı Abdurrahman ve Ahıskalı Ali Efendi'lerin de itirazıyla büyümüştür. Mukarrir Kudsi Efendi, itirazlara sekinet ve mülayemetle cevap verip onları ikna etmek istemiş ise de mümkün olmamıştır. Böylece münazarayı dinlemekte olan III. Selim, bu üç muhatapın haksız olduklarını, cereyan eden mübaheseden anlayarak onların muhataplıktan çıkarılmalarını şeyhülislama işrap etmişlerdir (Uzunçarşılı, 1988, s. 217-218).

Buna mukabil, bazen mukarrir ve muhataplar; hastalık, ölüm, tekaütlük, yani emeklilik, görev tayini, rütbe terfisi veya istifa gibi sebeplerden dolayı görevi bırakabiliyordu. Bunlardan herhangi bir sebeple dersi takrir edemeyecek durumda olan mukarririn yerine ivedilikle vekâleten yeni bir mukarrir tayin ediliyordu.

Yine tıpkı mukarrir değişikliğinde incelediğimiz gibi derslerde muhatapların da değiştirilmesini veya ayrılmasını gerektirecek durumlar oluşabilmekteydi. Bunlar arasında ölüm, bir başka mukarrirlik, müderrislik, kadılık vb. göreve tayin edilme, nâehil olmakla ihraç, tarikten ayrılma, tekaütlük, cihet tevcih olunarak ayrılma, muhataplık vb. göreve tayin olma sebebiyle ihraç, nefi sebebiyle ref' olunma, mevleviyet ihrazı, mahreç payesini ihraz, töhmet yüzünden hapisanede olma, hac vazifesini yerine getirme, istifa etme gibi sebepler yer almaktadır.

Huzur Dersi Hocalarına Verilen Atiyye ve İhsanlar

Huzur Dersi'ne iştirak eden mukarrir ve muhataplar, ders bitiminde sarayda iftar ederler ve saraydan çıkarken de kendilerine padişah tarafından çeşitli hediyeler verilirdi. Mukarrir efendilere yeşil atlas bohça içinde lahur şal, cübbelik lüi çuhası, şalvarlık çuha, ipekli mintanlık ve kırmızı atlas kese içinde ihsan verilirdi. Osman Ergin'in belirttiğine göre, mukarrirler için elli, muhataplar için otuz altın ihsan bulunurdu. İşte senede birkaç gün, o da birkaç saat süren bu vazifenin karşılığı, ilme ve ulemaya hürmetin misali bunlardı (Ergin, 1977, I-II, s. 275). Bu hediyelere ek olarak padişahın özel olarak taltif etmek isteği derslerde başarı gösteren mukarrir veya muhatapların son devir Huzur Dersleri'nde sık sık devlet nişanıyla ödüllendirildikleri de izlenebilmektedir.

Sonuç

Bu derslerde mukarrirler, Tefsir-i Beyzavi'yi padişahın huzurunda icra etmeleri sebebiyle ilgili ayetler çerçevesinde halkın içerisinde bulunduğu durumu padişaha bildirmek ve yönetimle ilgili hususlarda kendisine tavsiyelerde bulunmak ve padişahı cihada teşvik etmek

gibi görevleri de üstlenmektedirler. Bu açıdan bakacak olursak Huzur Dersi hocalarının halkla padişah arasında bir köprü kurma konumunu icra ettikleri düşünülebilir. Gümülceli Hasan Hilmi Efendi, *Tevbe Sûresi*'nin 53. ayetini¹ tefsir ettiği dersinde, Allah yolunda cihada çıkarak askerini ihtiyaçlarını giderecek, ihtiyaç sahibi halka yardım edecek işler yapması hususunda padişahın büyük ecirler kazanacağını şu şekilde ifade etmiştir: “ve asâkir-i müslimîni techîz iden padişâh-ı âlem penâh efendimiz hazretlerine ecirler ihsan buyurur... zira hakikatte gazâ iden padişâhdır cenâb-ı Allah etvel-i umr ile muammer buyursun ve zuafâyâ ihsan dahî fi sebillillâh infâkdır...” buradan anlaşıldığına göre padişah, faydalı işler yapmaya devam etmesi hususunda teşvik edilmiştir (Çavuşoğlu, 2010, s. 92). Mukarrir Gelibolulu Mehmed Adil ise *Ârâf Sûresi*'nin 155. ayetinin tefsirini yaptığı dersinde padişahın tebaasına karşı sorumluluklarını ifade etmek için şunları söylemiştir: “... reâyadan her biri kendi nefsiyle me'murdur. Sultan ise kendi mülkünde olan halkı mûra'atle mecburdur...”. Mukarrir burada padişaha tebaasını koruması ve idaresi altındaki kimselerin hakkına riayet etmesi gerektiğini hatırlatmaktadır (Çavuşoğlu, 2010, s. 92).

Huzur Dersi meclislerinde mukarir ve muhatapların her ders değişmesi bizlere her dönem savaş, ekonomik buhran, bunalım yaşansa da ilim ortamındaki canlılığın muhafaza edildiğini ve bir başka bakışla da her dönem seçkin âlim miktarındaki fazlalığı yansıtmaktadır diyebiliriz. Ne olursa olsun ilimden vazgeçilmediğini ve geçilmeyeceğini de bu örnek açıkça göstermektedir. Ayrıca ilim için ilim anlayışından ziyade, Huzur Dersleri, hem padişahı hem ulemayı hem askeriyeyi hem de halkı bir nevi teşvik vasıtası olma vazifesi görmüştür. Ayrıca bu dersler sayesinde, hem ulema arası ilmî rekabet canlandırılmış hem de padişahın ilmî seviyesi artırılmak istenmiştir. Bununla birlikte şehzadelerin de bu derslere katılması padişah tarafından oldukça önemsenmiş ve küçük yaşlarından itibaren bu çeşit ilim meclislerine iştirak etmeleri istenmiştir. Bu durum da ileride devlet yönetecek bir şehzadenin ilmî yeterliliğinin çok küçük yaşlardan itibaren yükseltilmeye çalışıldığının göstergelerinden yalnızca bir tanesidir.

Huzur Dersleri, Osmanlı Devleti için 1924'te nihayete ermiş olmasına rağmen, günümüzde hâlâ bu geleneği bir Osmanlı mirası olarak sürdüren coğrafyalar da vardır. 1553 yılında Osmanlı Devleti'ne bağlanmış olan Fas, bununla ilgili bilinen bir örnektir. Fas, Arapça adıyla “Mağrip” devleti her Ramazan ayında bu Osmanlı geleneğini devam ettirmektedir.

Osmanlı dostu olan Fas Sultanı Abdülmelik'ten sonra, Fas kralı II. Hasan Osmanlı/Fas sarayının bir özelliği olan Huzur Dersleri'ni 1963 yılında tekrar başlatmış ve o günden beri bu dersler aralıksız devam edegelmiştir. Kral Hasan'ın ismine nisbetle bu derslere, “Dürüsül-Haseniyye Dersleri” adı verilmiştir (İpşirli, 1998, 443). Yusuf Kardavi'den Ebulhasen en-Nedvi'ye

1 *Tevbe*, 9/53: De ki: “İster gönüllü ister gönülsüz sadaka verin, sizin sadakanız asla kabul edilmeyecektir. Çünkü siz fasık (Allah yolunda itaatten çıkan) bir topluluk oldunuz.”

kadar İslam dünyasının meşhur âlimleri, Huzur/Haseniyye derslerinde mukarrir olarak ders vermişlerdir. Burada da dersi veren âlim yüksek bir kürsüde oturmakta, tam karşısında kral yerde oturarak dinlemektedir. Hükümet erkânı, ordu komutanları, büyük elçiler ve diğer önemli zevatın hazır bulunduğu bu dersler, Osmanlı Devleti'ndeki Huzur Derslerinin bir örneği niteliğindedir.

Kaynakça

- Atâ, T. (2010). *Osmanlı saray tarihi: Târih-i Enderûn* (hzl. M. Arslan) (C. 1). İstanbul: Kitabevi Yayınları.
- Çavuşoğlu, S. (2010). *Osmanlı İmparatorluğunda padişah huzurunda yapılan tefsir dersleri*. Yayınlanmamış yüksek lisans tezi, Ondokuzmayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun.
- Ergin, O. (1977). *Maarif tarihi, huzur dershanesi* (C. I-II, s. 271-275). İstanbul: Eser Neşriyat.
- Feyizli, H. T. (2008). *Feyzü'l-Furkân açıklamalı Kur'an-ı Kerim meali*. İstanbul: Server İletişim.
- İpşirli, M. (1998). Huzur dersleri. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam ansiklopedisi* içinde (C. 18, s. 441-444). İstanbul: İSAM Yayınları.
- Mardin, E. (1951). *Huzur dersleri*. İstanbul: İsmail Akgün Matbaası.
- Mardin, E. (1966). *Huzur dersleri* (C. II-III) (Nşr. İ. Sungurbey). İstanbul: İsmail Akgün Matbaası.
- Pakalın, M. Z. (1971). *Osmanlı tarihi deyimleri ve terimleri sözlüğü*. İstanbul: MEB Basımevi.
- Sarıcaoğlu, F. (1998). Sır kâtibi. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam ansiklopedisi* içinde (C. 37, s. 117-118). İstanbul: İSAM Yayınları.
- Uzunçarşılı, İ. H. (1988). *Osmanlı Devletinin ilmiye teşkilatı*. Ankara: TTK.

